حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولعطاياه الشاملة اليه ثانياً وعلى افضل رسله محمد واله مصلياً
وفي حلبة الطلوب مجلياً ومصلياً وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله
تعالى لتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضاً عن
شرح بعض المواضع التي تفهم جلياً بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب
اعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من
المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ
المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه ونفض بالاختتام ختامه مشتملاً
على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات محكمة بعد حصر
ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني عليه احد مع تدقيقات غامضة
لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الان قد جعلته عرضة بل بضاعة مزجاة
لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاشعار ويستعان بذكره
في الاحضار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرق بالجهاد
في سبيل الله ورايات بيت الله الحرام التي تصحح بصدقتي فيافي الدهر حاف
واشتهر حسن شعايره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء
محيي مراسم الملة الحنيفية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس

الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد المبين اعز الله الاسلام بدوام دولته وجانبه
وشيد باركان خلوده الطالب عزه وعلائه فانه الذي قام بتقوية الدين في زمان
ضعفه وفتوره واشتغل بكماله رفع قصور الشريعة في اوان قصوره واوقد بجده
لاشتعال نور الحق ناراً واظهر بعد الاختفاء في طريق الدين القويم مناراً
فاختصصته بهذه الكرامات الدينية واتحفت الموقف الاعلى الى جنابه بسلما وتربيتي موبية الكتاب
الشريف شريف القاب فانه يحفل بحسن الاتفاق الى ابناء الدنيا ومن ضرف اليهم
فضلاً عن ذوي كتب الشريعة في اسمائهم وصفاتهم سميت هذا الكتاب بالتوضيح
في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصمني عن الخطأ والخلل كلاماً وعن
السهو والزلل اقلاماً والقدام اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل
الذكر ليدل على حضوره في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه
وانه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم كان جمعاً فكل جمع يفرق
بينه وبين واحده بالتاء يجوز فيه وصف التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل
منقعر من يحيى بدر الاصول من منابع الشرع جاز ولنا وسبانا من قبول القبول
القبول الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة محارة المباني وفروعها رقيقة
الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني مبنى على اربعة اركان قصر
الاحكام واحكم بالحكمة غايات الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاسرار
ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم
عن التفكر فيها والوصل وصول الى غاية من وقف من العالم بكمال ... او رعاها

فيها ولم يظهر احد في خلقه جليا ما في الفصوص منصة عرائس افكار المتفكرين
منصة العروس وكان ترفع اليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملا
كتابه بسنة نبي المصطفى وفصل خطابه الى الخطاب الفاصل بين الحق
والباطل صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه عارفي اعلام الدين باجماع
المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل
التي يعلم العاسون بها الحكم في المعلول واراد بالمعتبرين بكسر الباء العاسين و
وسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر في معاريض النصوص الى الاحكام
النابتة في الوقوع فبدا اسلوكهم هو لفظ النظر فيعبرون به عن اعماله
اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها امارات
وعلامات وضعها الشارع للمتدبرين اليها الى مقاصدهم ولما قال نبينا على اربعة
اركان قهر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذي بنى الشارع قهر الاحكام عليها وبعد حال العبد المتوسل الى الله تعالى
بقول الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعيده
يقول لما رأيت قصور العلماء المكبين في تلك الدور خان على مباحثة اصول الفقه
مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء وعانيه
الاقبال فكانه اكب عليه للامام مقتدى الاولين العظام فخر الاسلام على البزدوي
بوأه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز
حقايق صخور عباراته موموز غوامض نكته في دقايق اشاراته وصد
بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع لحاظه اي لا يدركون

باعان

باعان النظر ما يدركه هو بالحاظه من غير ان ينظر الى عينه اردت تنقيحه وتنظيمه
وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقويمه
مورد افرة مباحث الحصول واصول الامام المحقق جمال العرب ابن الحسب
مع تحقيقات بديعة وتدقيقات ناصعة منيعة يخلو الكتاب منها ساكن الكافية
ما سلك الايجاز مثلها باب السحر متحلا بعروة الايجاز ناضحا في الايجاز العروة
وفي السحر الاهداب لان الايجاز اقوى واوثق من السحر واضحا في العروة لفظ الوصل
وفي الاهداب لفظ الجمع لان الايجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما
عداه من الطرق ولا يلزمه هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فموجود في الايجاز
وطرقه فوق الواحد وورد لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول والله المسؤول
ان يلبسه بمولفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر
الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما يبحث فيها اولا باعتبار
الاضافة فبحث اولا عن المضاف اليه فقال الاصل ما ينبني عليه
غيره الابتناء شامل للابتناء الحسي والظهور والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على
دليله والتعريف بالحد الجامع المانع لا يطرد وقد عرف في الحصول بهذا واعلم ان التعريف
اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما
اذا ركب شيء من امور بعضها اجزاء وهو باعتبار تركيبه ثم وضع لهذا المركب
اسما كالاصل والفقه والنوع وغيرها فالتعريف الاسمي تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع
وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود و
العكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان

حيوان ماشي لايطير ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لاينعكس ولاشك ان التعريف الاصل
تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل لاى شئ وضع والتعريف الذى ذكره فى الحصول
لايطرد لانه اى الاصل لايطلق على العلة الفاعلية اى العلة الفاعلية والصورية اى العلة
الصورية والغائية اى العلة الغائية والشروط هى كالوضوء للصلوة فعلم
ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها واخص ولا يصدق عليها
لان شيأ من هذه الاشياء ليس اصلا فلا يطرد هذا التعريف الاسمى والعلة معرفة النفس
حالها وما عليها ويزاد عليها ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف
ومن لم يرد باراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابى حنيفة رح والمعرفة اورد على هذا التعريف
عن دليل فخرج التقليد وقوله حالها وما عليها ما ينتفع به النفس وما يتضرر به فى الاخرة
كما فى قوله تعالى ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بها الثواب والعقاب فاعلم
ان ما يأتى به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة التنزيه او
مكروه كراهة التحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف
الترك الى عدم الفعل فصارت اثنتى عشرة ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقية لا يثاب
ولا يعاقب فلا يدخل فى شئ من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب
عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية
مما لا يثاب عليها وعلى ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى

الحرام

سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه
تحريما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين
وعلى ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يلزم عليها يشمل الاصناف اذا عرفت هذا
فاعلم على وجه لا يلتبس بين القسمين وسطه اولا ثم حالها وما عليها بيان الاعتقاديات
كوجوب الايمان وحرمة الكفر والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
والعبادات كالصلوة والصوم والبيع وحرمتها فمعرفة حالها وما عليها من الاعتقاديات
علم الكلام ومعرفة حالها وما عليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد
والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة وحرمة تلك ومعرفة حالها وما عليها من
العبادات هى الفقه المصطلح فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد على قولنا حالها
وما عليها وان اريد ما يشمل القسم الثالث لم تزد وابو حنيفة رح انما لم يزد هذا القيد
لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بحالها وما عليها سواء كان من
الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى الكلام الفقه الاكبر وقبل العلم
بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والبقية فصل
فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم
الى المصطلح وهو خطاب الله تعالى اه فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات
والصفات التى ليست باحكام عن الحد اى يخرج التصورات وبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم حادث
والنار محرقة وان اريد الثانى فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله تعالى المتعلق له فالحكم بهذا التفسير فيحتاج شرعى الى خطاب الله تعالى

بما يتوقف على الشرع وغير شرعي الاول خطاب الله بما لا يتوقف على الشرع كوجوب
الايمان بالله تع ووجوب تصديق النبي ع ونحوها مما لا يتوقف على الشرع لتوقف
الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما على فقهه العلمية يخرج العلم بالاحكام الشرعية
النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها الى العلم الحاصل للشخص
الموصوف بها من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربع يخرج التقليد لان المقلد
وان كان قوله المفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كما للمقلد والنبي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال ولا شك انه مكرر وما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قبل خطاب الله تع هذا التعريف منقول
عن الاشعري فقوله خطاب الله تع يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال
المكلفين يخرج ما ليس كذلك فيخرج نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم
فاخرجه بقوله بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير
جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير
اي الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوها
اعلم ان الخطاب نوعان احدهما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
والثاني وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة
والوضوء شرط لها فذكر احد النوعين والتكليفي وجب ذكر النوع الاخر وهو
الوضعي والبعض لم يذكر الوضع لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى في كون الشيء
الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من

باب

من باب الاقتضاء ولكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضع تعلق شيء بشيء
والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا او لزوم احدهما الاخر في صورة لا يدل على الخارج
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا
الحكم الشرعي خطاب الله تع الى اخره فالحكم على هذا المسند امر الى اخره والمعنى
يطلق تارة على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر
على المفعول كالخلق على المخلوق لكن ما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو
حقيقة اصطلاحية يصار عليه الى عليه بطريق الحكم وهو خطاب الله اذا الحكم
المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يتوجه ما ذكر من تعريف الحكم المصطلح
بين الفقهاء وهو المقصد وايضا يخرج ما تعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه
وصلوته وكونها حدوثه ونحو ذلك فانه ليس بتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم
فان هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلت هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما
غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله يوجد منه حكم شرعي ثم اداء الولي
حكم اخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي
ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب بها الا ان يقال
اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا فالمراد بتعلق طلوع الفجر اي وقت طلوعه فقوله
الا ان يقال في هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس
الى قوله جميع الاوقات الاوقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب
ورد بانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا
يخرج منه امور فاعتبروا اي من الحد مع انها حكم فالمراد بالايجاب نحو التصديق

بهذا

فوجوب التصديق حكم بعد انه ليس من الافعال المراد بالافعال افعال الجوارح
ووجوب الاعتبار اى القياس حكم بعد انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرير
بين العلمية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم
بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية
العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ما يخص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال
المتقدم وهو قوله يخرج ظواهرنا فاعتبر والاتهام من افعال القلب والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب وارد افي عين هذا
الحكم او وارد افي صورة يخرج اليها هذا الحكم كالقياسية فيخرج احكامها
شرعية انها لولا خطاب ان رفع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد
الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند الجمهور
المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو
الفقه هو حد الفقه يكون صحيحا جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند
الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه هو ان حسن
التواضع والجود وحسنهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح
عند احد فيخرج عن الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا التعريف صحيحا للفقه
المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يراد عليه اى على حد الفقه انه لا يعلم كونها

من

من الدين ضرورة لا خراج مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالا
حكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول لاخراج مثل الصلوة والصوم
وانها انها اذا لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك
فقوله هذا القيد ضايع لانا لا نعلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها
فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بغاية مسئلة
واحدة لا سواء يعلم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كما مثل الغزالي
في كتاب الرهن وكونه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصلوة الصوم
من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بغاية مسئلة من
الغزالية فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا يخرج لاخراجها منه
بذلك القيد ثم اعلم انه لا يراد بالكل والاصل لوجوده لا اورى ولا بعض
لنسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ
البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد به ان يكون بحيث
يعلم بالاصل اجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم تتيسر لهم علم بعض
الاحكام مدة حيوتهم كما يجيء ورجح لم يدر الدهر والخطاء في الاجتهاد وان الحكم
في بعض الحوادث ربما يكون عاليس للاجتهاد فيها وايضا لا يليق في الحدود
ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لاجل لالة اللفظ عليه اصلاحا فاذا عرفت
هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم
بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع على انها
اذ لها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اى وقت كان جميع ما ظهر

نزول الوحی به فی ذلک الوقت فالصحابة رضی الله عنهم کانوا فقهاء فی وقت نزول
بعض الاحکام بعده ثم علم بظهر نزول الوحی به فدل لا یعلم الفقیه والصحابة لعرتیهم
کانوا عالمین بما ذکرنا ولم یطلق الفقیه الا علی المستنبطین منهم وعلم الی مسائل الاجماعیة
یشترط الا فی زمان الرسول علیه السلام لعدم الاجماع فی زمنه لا المسائل القیاسیة
للدور بل یشترط ملکة الاستنباط الصحیح وهو ان یکون معروفا بشرائطه وما
قیل ان الفقه ظنی فلم طلق العلم علیه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة
التی ذکرنا انها فقه وهی ما قد ظهر نزول الوحی به وما انعقد الاجماع علیه قطعیة وثانیا
ان العلم یطلق علی الظنیات کما یطلق علی القطعیات کالطب ونحوه وثالثا
ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فی الاحکام صار کانه قال کلما غلب ظن المجتهد
فی الحکم یثبت الحکم وکلما وجد غلبة ظن المجتهد یکون ثبوت الحکم مقطوعا به فلذا اجروا
علی مذهب من یقول ان کل مجتهد مصیب یکون صحیحا واما عند من لا یقول به
فیرد بعضه کل غلب ظن المجتهد یثبت الحکم انه یجب علیه العمل او یثبت الحکم بالنظر
الی الدلیل والم یثبت فی علم الله تعالی واصول الفقه الکتاب والسنة والاجماع و
والقیاس وان کان خاوی الثلاثة فاذکر ان اصول الفقه ما یبتنی علیه الفقه
اراد ان یبین ما یبتنی علیه الفقه ای شیء هو فقال هو هذه الاربعة فالاولی
فالثلثة الاول اصول مطلقة لان کلا منها مبنی للحکم اما القیاس فهو اصل من وجه
لانه اصل بالنسبة الی الحکم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الی الثلثة الاول فالغلبة
فیه مستفادة من موارده فیکون الحکم الثابت بالقیاس ثابتا بتلک الادلة وایضا
هو لیس بمثبت بل هو مظهر اما مظهریة القیاس المستنبط من الکتاب فکقیاس حرمة الامة

علی حرمة الوطی حالة الحیض الثابتة بقوله تعالی هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض
والعلة هی الاذی واما المستنبط من السنة فکقیاس حرمة قفیز من الحنطة بقفیزین
علی حرمة قفیز من الحنطة بقفیزین الثابتة بقوله علیه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
یدا بید والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد علیه النظیر فیاس الوطی الحرام
علی الحلال فی حرمة المصاهرة یعنی قیاس حرمة وطی ام المزنیة علی حرمة وطی ام امته
الی وطیها والحرمة فی المقیس علیه ثابتة اجماعا ولا نص فیه بل المفهوم من عبارات
الناس من غیر اشتراط الوطی وما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن نعرفه
باعتبار انه لقب علم مخصوص فیقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التی یتوصل
بها الیه وتیا علی وجه التحقیق ای العلم بالقواعد التی یتوصل بها الی العلم بالفقه
توصلا قریبا علی وجه التحقیق احترز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل علی القواعد
الموصلة الی مسائل الفقه لکن لا علی وجه التحقیق بل الغرض منه الزام الخصم وذلک
کقواعدهم المذکورة فی الاشباه والمعدة ونحوها التی یبتنی علیها النکتة الخلافیة
ونعنی بالقواعد الکلیة المذکورة ما یکون اصلا معتمدا للدلیل علی المسائل الفقه
الی اذا استدل علی مسائل الفقه بالشکل الاول فکبری الشکل الاول هی تلک
القضایا الکلیة کقولنا هذا الحکم ثابت لانه حکم یدل علی ثبوت القیاس وکل حکم
یدل علی ثبوت القیاس فهو ثابت واذا استدل علی مسائل الفقه بالملازمات
الکلیة هی تلک القضایا کقولنا هذا الحکم ثابت لانه کلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحکم
یکون هذا الحکم ثابتا لکن القیاس دل علی ثبوت هذا الحکم فیکون ثابتا واعلم انه یمکن ان

ان لا تكون بهذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون
مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كل ما دل القياس
على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه
الملازمة وهي كل ما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم او الوجوب
من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كل ما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب
وكل ما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة الاولى التي هي اصل معرفة الدليل
تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل في الادلة الشرعية
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وان لا يكون الدليل
منسوخا وان لا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي
مجتهد فيه لو خالفه اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها
كبرى او جعلناها ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتمل على هذه القيود فالعلم
بالمباحث المتعلقة بهذه القيود ويكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل
بها اليه الظاهر ان هذا الخاص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل بها
المجتهد الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام
فرع الادلة التي ليس الدليل المتعلق بها على هذا لم يذكر مباحث الفقه والاستفتاء في كتب ولا
يجوز ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فانا نقول ان المقلد فائدة ليس عنده قول المجتهد فالمقلد يقول
هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رايه بعد ما ادى اليه رايي لا
فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء

وكتب

ان لا تكون بهذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون
مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كل ما دل القياس
على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه
الملازمة وهي كل ما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم او الوجوب
من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كل ما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب
وكل ما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة الاولى التي هي اصل معرفة الدليل
تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل في الادلة الشرعية
انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وان لا يكون الدليل
منسوخا وان لا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي
مجتهد فيه لو خالفه اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها
كبرى او جعلناها ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتمل على هذه القيود فالعلم
بالمباحث المتعلقة بهذه القيود ويكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل
بها اليه الظاهر ان هذا الخاص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل بها
المجتهد الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام
فرع الادلة التي ليس الدليل المتعلق بها على هذا لم يذكر مباحث الفقه والاستفتاء في كتب ولا
يجوز ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فانا نقول ان المقلد فائدة ليس عنده قول المجتهد فالمقلد يقول
هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رايه بعد ما ادى اليه رايي لا
فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء

وكتب

في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه
هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا يبقى بهذا القيد فان
تحقيق للعقد ان يعتقد مجتهدا يعتقد ذلك المعتقد حقيقة ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا
انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر فان القضية المذكورة انما يكون
اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي
نوع من الادلة لخصوصية ما شيء في الحكم يكون هذا الشيء علة لذلك
فان هذا الحكم لا يكون اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل
المكلف كونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان
الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبة لا يكون ايجابها
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تطرأ على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجوه العوارض
وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف
بهذا الشان ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم
فيه هذا الشان هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة
يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول
الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم

واما ذكر ذلك وما لا يكون كذلك فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا انك القضايا كقولنا الخبر الذي يتروى واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا اخبارا كالنكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام الاول ما يوجب عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما لا يكون له دخل في لحوق ما هو موجب عنه كونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي او نحوه والثالث ما لا يوجب كذلك فالاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث فهو القسم الذي يفترق عن هذا العلم ومسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي من احوال ما يثبت وقوله ما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه

واعلم ان قوله ويحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط انما يبحث عن الاحكام لما ان لها تعلقا بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الثانية

الحكم

موضوعه

المقدمة عند رجحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي مقدمة الدليل على ما قيل الفقه فهذا يفيد التوصل الى المطلوب واعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا دليل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كل وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم ان يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاول مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاول والمباحث التي ترجع الى ان الاول مثبتة للثانية بعضها ثانية عن الادلة وبعضها ثانية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام او يبحث فيه عن العوارض الذاتية عن الادلة الشرعية وهي اثبات الحكم عنها وعن العوارض الذاتية عن الاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن الاحوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الباء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي او ان كان علم اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام وما يتعلق بهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالمستصحب والادلة المعللة والمستقبح وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة كالمستحسن والادلة المعللة والمستقبح وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة كالمستحسن والادلة المعللة والمستقبح عطف على الادلة المختلف فيها عطف خاص على عام للمعطوف عليه كالمستحسن والادلة المعللة والمستقبح وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة كالمستحسن والادلة المعللة والمستقبح عطف على الادلة المختلف فيها عطف خاص على عام للمعطوف عليه

ثم ان قوله فيبحث فيه عن الاحوال الادلة والاحكام وما يتعلق بهما مجمل فصل ذلك بقوله العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها كونها عامة او مشتركة او خبر واحد ونحو

المتعلق المبحوث عنها بموضوعها العلم وحاصله هل عوارض المبحوث موضوعه المبحوث عنها

ذلك

عن الحكم وما تعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق
وتوابع لمسائل هذا العلم كان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان
كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات
انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل الندرة التبعية فكذا هذا وفي بعض
كتب اصول الفقه لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو
الاحتمال الاول وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو
قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت متعلقه به بتلك الادلة وان اريد بالحكم
اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وببعضها لا
كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت لغلبة ظن بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان
توقف في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول يريد
في الطبع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انه قد وقع في مباحث الموضوع
والمسائل اروخان تحكك بعض مباحثها الى ما يستغني المحصل عنها وان كان
لا يليق بهذا العلم فمنها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر
من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء

الى آخر

وقوله

الآخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال
تصور وتصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض الذاتية لاحد قطعي البحوث
عنه
ثانية عن احد المضافين والبعض عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يلتفت موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان
اي والعلم واختلافه انما هو باختلاف المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف
الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه
واحد من غير رعاية شيء يوجب الوحدة فلا عتبار بمثله الا لكل واحد ان يصطلح
على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه تشبيه فعل المكلف والمقدار مثلا او
ردوا
من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو
من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الحقيقة بدن
الانسان وقد ذكر انه قد تذكر الجثة في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء
مع تلك الجثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع علم الالهي
فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوها
ولا يبحث فيه عن تلك الجثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه
او عن اجزائه وثانيهما ان الجثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن
ان يلحق للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم واحد عن نوع منها فالجثية
بيان لذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض

10

وموضوع الالهية اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا اريد به المعنى الثاني لان الاول
اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الالهية عن الشكل فلو كان المراد هو الاول لكان
ان يبحث في الطب والالهية عن اعراض لاحقة لاجل الجسمين ولا يبحث عن الجسمين
والواقع خلاف ذلك ومنها ان المنتهى ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا لعلمين
اصلا هذا ان لم نقل بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث فيه
عن بعض ما لذكرنا واعلم ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يغرك ان يكون بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا
وبعضها سلبيا ولا شيء مما يلحقه بجزئيه لعدم ابرائه فلحق بعضها لا بد ان يكون
لذاته فطي للتسلسل في المبدأ وطوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان
لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم اشتراك الغير واذا ثبت
ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوعا لعلمين ويكون تغيرها بحسب الاعراض المبحوث
عنها وهو ذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها
هذا بل ذلك ان السائل يتخذ وتخلق بحسب موضوعا ما وهي راجعة الى موضوع العلم
فلم لك يتخذ مسائل بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح
جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا يحول خلافا حتى في ذلك على ان قولهم ان موضوع
الالهية اجسام العالم حيث لها اشكال وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام
العالم من حيث لها طبيعة يحول بان موضوعهما واحد لكن اختلفا باختلاف المحمول

لان

الركن الاول

لان الكتابة فيها بيان الة للحجة عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيها
عن عوارض الحجية بل عما يلحقها لاعم من الحجية والواقع خلاف ذلك فتفطن الكتاب
على قسمين العلم الواجب الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث
الالهية والنبوية والوحي ان ذهب وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه
عرف القرآن بما نقل في المصحف قال لنا سلمنا ما لم المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه
القرآن خارج عن هذا القول او لا حور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج
في تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اورد تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريف فان اتم الجواب موقوف على هذا فعلى هذا وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل شخصيته في جواب اي كتاب تريد والقرآن فان على اوتا
رحمهم الله قالوا هو منقل الينا فلا يخ اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن
بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل شخصيته لان القرآن
يطلق على الكلام الازلي وعلى المدون وهذا التعيين احد محتمليه وهو المدون فان القرآن
لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا
على ما يدل عليه وهو المدون فكانه قيل ان المعنيين مريد فقال ما نقل الينا الى اخره
اي تريد المدون فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريفا ماهية القرآن
بالمكتوب في المصحف فلا بد من تعريف ماهية المصحف ولا يكفي في معرفة ماهية المصحف

ولا يكفي في

في جواب اي كتاب تريد فان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن بل شخصيته

فان لو عرف ماهية القرآن

ابن الحاجب

ابن الحاجب التوان بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريفه بالماهية
يلزم الدور ايضا لانه ان قيل بالسورة فلابد وان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك
فيلزم الدور وان لم يحاول الماهية بل التشخيص يعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كما عينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد اجابته الى ابحاث الكتاب القرآن

ابن الحاجب
في باب الاول في افادته الحكم اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادته
الحكم الشرعي معقوف على افادته المعنى فلابد من البحث في افادته المعنى فبحث
في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه
انه يفيد المعنى والبحث في افادته الحكم الشرعي يبحث في الامر من حيث انه يوجب
الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب وامره حكم شرعي الباب
الاول لما كان القرآن نظما والاعم المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع
تقسيمات الاول من النظم هو اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع
سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم
مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حقيقة جواز
الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة في غير
عذر جازت الصلوة عنده واما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة
كقراءة الجنب والحائض حتى قراءة آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن
لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول الى عدم لزوم النظم في حق جواز

وبعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على ماهية القرآن
ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخص لا يحد فحاصل الحد هو
المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة او
نحوها الى الشخص حتى يحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل
صلوات الله عليه فقد وجد شخصا فان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد
لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا
سواء قرأ جبرئيل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقول لنا على ان الشخص لا يحد قولا باطلا
تأويلا لا اصلها ان لا نسلم ان القرآن شخص بل عينا كذا القرآن لما كان هذا الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد
جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اما
معرفة الشخص فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات
وقرأ من اوله الى اخره وثانيها ان نقول لا نسلم صحة في الاصطلاح فنعني بالشخص
هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لابد دخل في هذا التركيب فان الاعراض تتشخص بشخصها
لا حال لا تقبل التعدد والاختلاف باعتبار فاعلها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة
لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأ هذا زيد او عمرو فنعني بالشخص هذا الشخص
بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا السئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا المركب
المخصوص فقرأ من اوله الى اخره فان معرفة لا تكون الا بهذا الطريق وقد عرف

الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم
الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والظاهر مرادهم
النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول
من التقسيمات الاربعة فينقسم الكلم باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثانيا باعتبار استعماله
فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له
او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى منه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام
والثالث في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار
الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال متقدم على ظهور المعنى وخفاه
ثم في كيفية دلالته عليه وبهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام
النظم التقسيم الاول الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا
فمتعدد او لمعنى كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة
لعين الميزان ووضعا واحدا اي الذي وضع للكثير وضعا واحدا او الكثير غير
محصور فعام ان استوفى جميع ما يصلح له والا فخاص نكرة ونحوه فالعام لفظ وضع
وضعا واحدا لكثير غير محصور مستوفى للجميع ما يصلح له بقولنا وضعا واحدا
يخرج المشترك والكثير الذي وضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء
العدد فان الثانية مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهي مستوفية للجميع ما يصلح له
لكن

من هذا القبيل واما الحسن والدابة من كل شيء واما العادة فحولا يأكل رأسا فيقع
على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيخرج اللفظ اولا بالبعض الاخر فكل
مملوك لي حر لا يقع على المكاتب وبعض مشكل او زيد اعطف على قوله ناقصا كالفظ
لا تقع على الغنم فغير مستقل الى فيما اذا كان الشيء الموجب لعقر العام غير مستقل
هو الى العام حجة بلا شبهة فيه الى قوله في الدابة وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما
اذا كان مجهولا فلا وفي مستقل كلاما او غيره الى فيما اذا كان العام مستقلا
وسيجيء هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجازا الى لفظ العام مجاز
في الدابة بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور
على الدابة حقيقة من حيث الشمول اي من حيث ان لفظ العام متناول لجميع ما يكون حقيقة و
فيه على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو مجاز فيه شبهة وهم ليتوقفوا بان كونه
الى التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا لو اكل عام خص بمستقل فانه يدل
فيه شبهة ولم يتوقفوا في هذا الحكم بان يلزم التخصص كلاما او غيره لكن يجب
بما ذكرنا وهو ان التخصيص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء ولكنه
حذف الاستثناء وعقل على انه مذكور عنده حتى لا تقبل ان قوله تعالى يا
ايها الذين امنوا اذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا وقد تقرر بذكره
وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع الخ خص منها الصبي والمجنون بالعقل
دليل فيه شبهة كخطابات الواحد بالنواهي فانه يكون جاريا مجرى العام كونها

عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص
وحالا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان الخصوص
كالمستثنى من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم او مجهولا كالمبهم بوجه من وجوه البيان كالمستثنى منه
البيع لا فان كان مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بيان ان المستثنى منه
لم يدخل تحت التخصيص بيان ان الخصوص لم يدخل تحت حكم العام كالاستثناء فانه بيان
ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام فالاستثناء وان كان مجهولا يتخذ الباقي في صدر
الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام
مستقل وان صح في الخصوص التعليل ولا بد ان كم يخرج بالتعليل فبقي الباقي مجهولا
وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص كما كان لانه كالاستثناء
فانه بيان انه لا يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل
بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان وكذا التخصيص وان كان
مجهولا لا يبقى العام مجملا حجة في الباقي كما كان التخصيص كالاستثناء والمجهول
يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما
فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى فيما وراء الخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط
الخصوص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان الخصص كلاما مستقلا وكان
معه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء

لانه

لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا
يكون فيه شبهة لانه علم انه غير مراد بعمومه عن ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد
منه البعض بطريق المجاز فتلزم اذا كان كل افراده مائة وعلم ان لا مائة غير مراد
فكل واحد من الاعداد الى دون المائة جائز وان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت
حد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح فلم توجد ملكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا
كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حيث يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ثم اراد ان
يبين ان لا وجود لهذه الشبهة لا يسقط الاصبحي رح به فقال لكن لا يسقط الاصبحي رح به
لان التخصيص بيان الناسخ بصيغة والاستثناء بكلم ما فان مجهولا لا يسقط في
نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشرط في سقوط
العام فلا يسقط به الا بالشرط اذ قبل التخصيص كان معلوما به فلما خص دخل
الشك في انه هل بقي معلوما ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص
معلوما فلشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فلشبه الاول انه حتى انه يثبت به
الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي شيخ بعض افراد العام
نسخ بالعكس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح ما
مايا وجه في هذه الصفحة بل يريد انه حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا
فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للحنفي رح واذا صح تعليله لا يدري انه كم يبقى
بالتعليل المباقي وكم بقي تحت العام فيوجب جهالة فلا يبقى تحت العام وللشبه

فيجاب

تعليله

ان لا يصح كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه ان لا
وهو سبب الاستثناء من حيث ان المخصص بيان ان المخصوص غير داخل في حكم العام
فهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض
الاخر بالاستثناء من حيث انه تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام
حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع
الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه ما كان عندكم وعند اكثر
العلماء حجة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا
نسلم لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلذلك هذا الشبه قال علماؤنا احتمال
التعليل لا يزيحه فيبقى حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه خصص وما لا فلا فان
المخصص ان لم يدرك فيه علة لا تعليل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة
فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل
فظهر بهذا الفرق بين التخصيص والنسخ اذ قد ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح
فظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي
ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض اخر فيما صورته ان
يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام وليكن ورود متراخيا عن ورود
العام فانا لجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي ينسخ بعض ما
تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه مؤخر

كذا

بخصص بيان

لكنه تخصيص ولا يلزم به المعارضة لانه بيان انه لم يدخل وهو من مسائل النوع
ثم يناسب هاهنا ذكر نافذ الاستثناء والشرط والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع احدهما
بثمن او عبدين الا هذا الحصة من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع باطنه
ابتداء ولان ما لا يصح شرطا لقبول البيع يفيد بالشرط الفاسد فقد سلمنا الاولى
وليس بحقيقة الاستثناء لكنه يناسب الاستثناء من ان الاستثناء يمنع وصول المستثنى
في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحكم الا بعد ان صدر الكلام تناوله
فصار مستثنى وفي المسئلة الثانية وهو ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء وهو
فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر
بحصته من الثمن المقابل له والبيع بالحصة ابتداء صحيح كما يأتي في المسئلة الآتية
نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان
قبول ما ليس بمبيع وهو اخر العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ
ما اذا باع عبدين بالفا فمات احدهما قبل التسليم يسقط العقد في الباقي بحصته فان
المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت
البيع لكن طرأ في يد البائع قبل التسليم ما نسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ
تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر حتى انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة
البقاء وانه غير مفسد لان الحالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبد

ابتداء بطل بالحصة وان قبل ابتداء لا البيع باطنه بالحصة

لعبد

فصار البيع

جوزه

بين

يجب

لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا دخل اصبعا لا يصح لشبه
الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر بها لشبه الاستثناء حتى يفيد
بالشرط الى سدس بخلاف اكرم العبد اذا باعني خمسة كل واحد منهم عبدي له وبيان ما به
التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي في الخيار
داخل في الايجاب فيكون رجوعه بخيار الشرط بمنزلة ما لو كان في البيع فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رجوعه بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبه بان يكون
كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم
كل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه مسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون كل
الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وفلان بالفين هذا بالف وفلان بالف صفقة
واحدة على انه بالخيار في كل والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون
معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه
داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا باطلا
كمن باع البتة ولا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد
البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول
غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة
وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه
الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فرعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار
او ثمنه

او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية
لشبه النسخ ولم يعتبر بها لشبه الاستثناء حتى يفيد بالشرط الثاني وهو ان محل الخيار اذا صار
شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الكر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما
حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رحمه الله لان اكر غيره اصل في البيع اصلا فصير كالاستثناء بلا
مشابهة النسخ فيفسد محل الخيار يصير شرطا لقبول المبيع فصار في اللفظ وهو اعم الجمع
وهناه كالرجال واعم منه وهذا اما ان يشمل الجميع كالشرط والقوم وهو في معنى
الجمع او كل واحد على سبيل الشمول كمن باع منك عشرة دراهم او على سبيل البدل كمن باع منك
اولا فلانة دراهم فالجمع وما في معناه يطلق على الاثنين فصاعدا فقوله يطلق على الاثنين فصاعدا
اي يصح اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الاثنين فصاعدا الا ما
نبانه له فاذا اطلق على عدد معين بدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له
عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس لغيره ان يحمل العشرة
فصاعدا فان هذا نبأ في في العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان
له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية
فان اقل الجمع فيها اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث يحمل على الطوارئ
او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام وان كانا
اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام

ضعيفا الى النبي ﷺ عن ان نبا فرواحدا واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانا ن
والثلثة على ظاهره الا سلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلثة
لئلا يخالف اجماع اهل اللغة العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلن لانه مشترك بين الثلثة
والجمع للاثنين فانهم يقولون فعلن صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين
جمع فقول فعلن غير مختص بالجمع بل مشترك بين الثلثة والجمع للاثنين جمع فبطل تخصيص الجمع
تعجب لقوله لان اقل الجمع ثلثة واهمال التخصيص بالمستقل وهو في معناه كالربط والضم
الى الثلثة والمؤود بالهمز عطف على الجمع اى المؤود الحقيقي كالرجل وهو في معناه كالجمع الذي يراد به
الواحد كقولنا تزوج النساء اى الواحدة اى يصح تخصيص المؤود الواحد والطائفة كالمفرقة
بالذال فسر ابن عباس رضه قوله تعالى ولتكن من كل فرقة منهم طائفة منا الى قوله الحاظ العام
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا كان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم
الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس
واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي
يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف
الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى لان الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس ظرفا او نحوه يحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن والكل مشكوك فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد والماهية من حيث هي هي لا تكون محلا بطريق مجاز

والمعطوف عليه محذوف اى وفي فعلن لم انثه
لانه مشترك بين التثنية والجمع للاثنين الشيء يجمع
والله اعلم

على ما يأتي

على ما يأتي في هذه الصيغة ولا يكون حمله على العهد اذا لم يكن معهودا لقوله ولبعض الافراد لعدم
الاولوية اشارة الى هذا فقوله للاستغراق والتحكم بقصره عموم الائمة من قريش كما وقع للاحناف بعد رسول
الله ﷺ في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فرد عليهم ابو بكر رضه بقوله ﷺ عموم الائمة من قريش.
ولم يذكره احد والعهد الاشارة وقال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع الى الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس
ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقولنا زيد الصالح
للعلماء ولو اوصى بشيء لزيد وللعلماء يقسم بينه وبينهم لقوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد ولا ان
على ان الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولانه لو كان معهودا وليس بالاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله
على تعريف الجنس واما قال لعدم الفائدة احترازا عن قوله لا تزوج النساء فان اليمين للمنع وتزوج
جميع النساء غير ممكن فيصير مجازا فيكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يكون صرف الصدقات
الى جميع فقراء الدنيا فلا يتعين الاستغراق مرادا فيتعين تعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف
الزكوة فبقي الجمعية فيه فرضا ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا لان اذا كان اللام لتعريف الجنس وهي الجمعية
باقية في الجنس فرضا لان الجنس يدل على الكثرة على ما تقدم فعلى هذا لو صرف اللام معمولا وهي الجمعية
باقية فرضا ولو لم يحمل على هذا المعنى وبقي الجمعية عاما لا بطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس
وابطال الجمعية فرضا اولى وهذا كلام فخر الاسلام رحمه في باب موجب الامر في حق العموم والتكرار
لانا اذا ابقينا وجها لتعريف اصلا الى آخره فعلم من هذا ان ما قال ابو الثناء ان ما قاله انما يحمل
على الجنس جزما فقد بعد لا يكون محمولا على العهد او الاستغراق حتى اذا امكن يحمل عليه كما في قوله
تعالى لا يدركه الابصار فان على ما قاله انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعله اللام لاستغراق الجنس

والجمع المعرف بغير اللام كعبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلفوا في الجمع المنكر والاكثر
على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والنحويون حملوا الآية على غير ذلك والمعرف بالجمع باللام اذا لم يكن للعهد هو كقوله ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه للتعريف الماهية كقولك
الكلب الخبر منه شر منك وانما يحتاج لتعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام
العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومن امثلة النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى في جوابه ما انزل الله على بشر من شيء وجه الالزام ان قولهم قالوا ما انزل
الله على بشر من شيء فلو لم يكن من انزل الكتاب الذي جاء موسى لم يستقم الرد عليهم الا بجواز
وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء موسى ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع
الشرط اذا كان الشرط مثبتا عاما في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا فهذا لا اضرب
رجلا ان اليمين للمنع بها اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي
حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب
الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فهذا اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من
الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عند نا كقولنا لا اجالس الا رجلا
عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما يدل
على العموم لانه في موضع التعليل لعلة تعالى ولو لا تكون الشركين حتى يؤمنوا او الحكم عام ولو لم
يكن

ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية ما اخذ فكذا النسبة
الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان
قوله لا اجالس الا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهر الموصوف
وهو الرجل وقلنا لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة بقيدة
وبعمومه اخاص من وجه خاص من وجه وعام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي
لا يكون فيه القيد عام في افراد ما يوصف فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاصة كلها
تكون مطلقا اذا كانت في الاثبات كقولك تذبح بقرة وتيب بابا واحدا مجهولا عند السامع
اذا كانت في الاخبار كقولك رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واذا اعيدت معرفة
كانت عينه لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت
المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فاعتبر تنكير
الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان يغلب عسر
يسرين ولا صح ان هذا تاكيد وان اقرانا بالف مقيد بصفة مرتين يجب الخ وان اقر بالف منكرا يجب
الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله لان محمدا رحمه الله قال في الجامع العقيد اربعة وقع قوله تعالى
كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا الاية اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة اذا تعادت
نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصفة ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا لا رواية
لهذا لكن ينبغي ان يجب الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله وهو ما اذا اقر بالف نكرة ثم بالصفة فان قال اردت

ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال الى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول
وصف بالضرب فصار علما به وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل فى جهة النحو لان
فى الاول فى الضاربية وفى الثانى بالمضروبية وهما فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا واحدا
المنكر فى الاول اى فى قوله الى عبيدى ضربك فهو حر ما كان عتق الا واحد اعتبر معلقا
بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه ضربه فى الثانى لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت
هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يصير الكلام بالكلية وفى الثانى وهو قوله
الى عبيدى من ضربته يثبت الواحد وبتخييره فيه العامل اذ هنا لا يمكن التخيير فى العامل الخاطب بخلاف الاول
لان الى اسهاب وبسط فقد ظهر هذا النظير الاول فان ظاهرة متعلقة بدياغته فى غير ان يكون
له فاعل معين يمكن هنا التخيير فيدل على العموم وهو كل اى خبز تريد هو نظير الثانى فان التخيير انما
فى طب ممكن فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه الى طب وقيل هذا الكلام يتخير
فى الوصف وقيل من وهو يقع عاما كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك وقيل من ينظر اليك
فان المراد بعضا مخصوصا من الناس فقيل ويقع عاما فى الشرط اذا كان كقوله من دخل
دار ابى سفيان فهو آمن فان قال فمن سادفى عبيدى عتق فهو حر فاذا عتقوا او من
شئت من عبيدى عتق فاعتق فان الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابى
رحمه الله يعتق الواحد لان من للتبعيض اذا دخل على ما ذكر كما فى كل فى هذا الخبز ولانه
يتعين الى البعض فيتعين لان من اذا كان للتبعيض فظ واذا كان لبيان فالبعض مراده
كارادة البعض يتيقن بارادة الكل فتحلف فوجب رعاية العموم والتبعيض فى المسئلة

الاول

وفى المسئلة الاولى هذا اولى لان عتق كل واحد معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار يعتبر
اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من الجمع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان
الى طب ان شاء الكل فمشيته الكل مجتمعة فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير فى اى ما تؤيد به
ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما فى بطنى غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان احد اجزاء الكل وان قال كل ما فى نفسى من ناس او شئ فولدت غلاما وجارية
ثم ولدت بعدهما اخر او اخرى عتقوا لان من فى عموم ما دخل عليه بخلاف سائر اخواتها وجه العموم
فان الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللجموع قالوا عموم على سبيل الانفراد لا يرى
كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن او الا فانتم
كذا فدخل عشرة دفعة يعتق كل واحد فى كل فرد مع قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى الحلف
الى التحلف بخلاف من دخل وهما وقع فى هو ان من دخل اولا اعتم على سبيل البدل فاذا اضاف الكل
اقتضى عموما اخر ليتلو يقتضى العموم فى الاول فيعد الاول وهذا الفرق قد نبهت به ايضا وتحقيقه
ان الاول عبارة عن الوقوع السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره فمعنى قوله من دخل هذا الحصن وهذا الفرق الاخير فى اى ما تؤيد به
اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقى اما فى قوله كل من دخل اولا فلفظ
كل حمل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقى لان الاول الحقيقى لا يتعدد افرادا ومعناه المجازى وهو السابق بالنسبة
بالنسبة الى المتحلف وجميع عموما على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فكذا

19

فدخل مستغرقة فلم يقل واحد وان دخلوا افرادى يستحق الاول فيصير مستعارا للكل كذا ذكره صدر الاسلام
فى اصوله ويرد عليه انه يلزم ان يجتمع بين الحقيقة والمجاز ولا يكون ان يقال ان العتق الداخل على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وان العتق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال التكلم لا يبدان يراد احدهما عينا واربعة
كل منهما معينا يتأتى فى اراحة الاخر فاقول معنى قوله انه مستعار للكل ان الاكل الافراد اولى ويدل على المجاز
امرين احدهما استحقاق الاول النقل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانى انه اذا كان الاول
جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فلا يبقى مراد الامر الاول حتى يستحق الاول النقل سواء كان
واحدا او اكثر ولا يراد الخ الحقيقى والا لاستحق كل واحد من دخل بعد جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الكل اول فيجب ان يستحق السابق سواء كان
منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الاخول فتخلف غيره عن السابقة
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل والقرينة حالية تدل على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد الخ
الحقيقى وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال
على ان للجميع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا
او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا استحق لعدم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى
الحقيقى بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث فى غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم
لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة كحكاية صلاة النبى صلى الله عليه وسلم فى الكعبة فيكون هذا فى معنى
المشترك فيحتمل فان ترجح بعض المعانى فذاك وان تساوت فالحكم فى البعض يثبت بقدره
فى البعض الاخر بالقياس قال الشافعى رح لا يجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة

ويحل

يحمل فعله عم على النفل ونحن نقول كما ثبت جواز البعض بفعله عم و
والتساوى بين الفرض والنفل فى امر الاستقبال ثابت فثبت الجواز فى البعض
الاخر قياسا واما كحكاية قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام
لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام صوب استعمال وهو ان يقال حكاية
الفعل للتعم فى رواى انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار
الذى لا يشاركه فاجاب ان هذا الذى قيل فى حكاية الفعل بل هو نقل الحديث
بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عم الشفعة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل
لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة
ما بالشفعة لكل جار فسقط اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة اما
ان لا يكون مستقلا او يكون وعلى اى ان خرج مخرج الجواب قطعا او
الظاهر انه جواب لان الاصل الابتداء وبالعكس اى الظاهر انه ابتداء كلام مع اصحاله
الجواب كما يدل عليه كذا فافعل بلى او كان لى عليك كذا فاقعل نعم هذا
نظير غير المستقل وكما فى نجد وزيد عاقر فانه جواب
قطعا وكما تقول بتقديره فقال ان يقدر بلى فكذا فى غير زيادة هذا نظير المستقل
مع اصحاله الابتداء الذى الظاهر انه جواب وكما ان تقديره اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير
مستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع اصحاله الجواب فى كل موضع فوكر لفظ كما
فهو نظير قسم واحد فى الثلثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل
على الابتداء عندنا على الزيادة على الاقل ولو قال عنيت فى الجواب
صدق ديانة وعند ان فى يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة

ويحل

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا
بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصار حكم المطلق
ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد الامر بالمطلق
والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله
اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اذ
الا في كل موضع يتوارد الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما
حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب
الاعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وبهما مختلفان لكن نفي تملك الكافرة
يستلزم نفي العتق فاذا ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك
ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عن رقبة كافرة
ثم هذا اذا وجب تقييد المطلق الاول الى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد
اي الحكم فان اختلف اي دلت كالكفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل
عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اتفق السبب اولا وبعضهم زادوا
وان اتفق السبب اي بعضهم كان فيزادوا انه يحمل عليه ان اتفق
السبب حملا عليه وان اختلت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان
دخلا على السبب كقوله ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
اي دخل المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة
الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله

عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل
منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا لمالك
الى منافع رح يتعلق بقوله صلعم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد
على الحكم في صورة اتحادا اي دلت كقضاء ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
رضه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد
بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لاتساع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب اجزاءه
هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا كقولك لا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا
فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى ان يقبل
في جوابه نحن ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في احادية
والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة ووصف يجري مجرى الشرط
فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارة مثلا فانها جنس واحد دليل على
مذهب الاخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف
كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وذلك النفي
كان مدلول الخطاب المقيد كان حكما شرعيا فالنفي في المنصوص وفي نظيره
بطريق القياس ولان قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم هذه
الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يو
التغليظ وعائشة رضي الله عنها وعبيدة بن عمر السلماني وقال ابن عباس رضي الله عنهما ائتوا
واتبعوا ما بين الدفتين الذي امرتم به في كتابه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد

الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام
وشرط القياس ان يكون المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد
فيثبت العدم ضمنا جوابه بالمثل بمقدور وهو ان يقال لكن نعدى القيد وهو حكم شرعي
لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدى العدم قصدا وهذا يجوز
في القياس فيجيب بقوله لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في القيد اي يدل
على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي نفي
الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين
والاول وهو الاجزاء المؤمنة حاصل في القياس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق
وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته اي التعدية في الثاني فقط اي في عدم اجزاء الكافرة
فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي عين تعدية العدم وان كانت غيرها في معقولة
منها اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم معقولة من تعدية القيد
وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية
القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم معقولة من تعدية القيد فبطل قولكم
نعدى القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون
اي تعدية القيد اثباتا حاليا بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وا
وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه
المطلق وهو قوله تعالى لكفارة اليمين وتحرير رقبة وله كيف يقاس بيع ورد على النص

المبين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة قيدوا امة النساء بالدخول الوارد
في الربائب ولان امثال الدلائل واجب ما امكن فيحمل بكل واحد في كل حادثة
الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فحينئذ الدليل لنفي المذهب الاول
وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى
القياس فقال والنفي في القسم عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى فانا لم
قالوا النفي لهم شرعي وحكم نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة
القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس بدلالة على الكافرة
اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا تكون حكما شرعيا ولا بد
للقياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم
اجزاء مما لا يجوز تحرير رقبة لعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم
اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف
والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء
على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عما عدا الموصوف بدون دليل
فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة
لزم منه نفي تحرير الكافرة فيلزم النفي حلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب
تحرير مؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام
غير قصد الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالغير
ليلا يلزم النقض فحكم بوجوب ايجاب الرقبة ثم نفى الكافرة بل ايجاب الرقبة

بالنص الغير بل المؤمنة
النص م

فان شرط القياس ان لا يكون في حكم المقيس نص دال على الحكم المقرر او على عدم

وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز ما بالقياس جواب عما ذكر

في المحصول ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان

دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا

بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا

بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا ثبت

القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فانا لم

ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة

حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل اطلاق في

في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بان الكفارة

القتل فيه اعظم الكبائر بر تأخير الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز

تشترك الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا اخر غير القياس وهو ان القتل في

اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان

تغليظ الكفارة بقدر تغليظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا

اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة صحيح غير سليم

فاجاب بقوله لان المطلق لا تناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فاقد

جنس المنفعة وهذا ما قال علماءنا ان المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق

عليه

العام لا

عدم جواز حمل المطلق على المقيد ان

مقتضى القياس حمل وهو كذا

عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الا ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا اولا

يقال انتم قيدتم قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة وانتما

في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اختلفا الحادثة اذا اتحدا خلافا

على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي

عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن

بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد

الكاملة انما يثبت بقصد ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة لا

يقصد ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قصدا حكم المشترك

ان تقف حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لانه لم يوضع

للجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر

او لكل منهما مع الاخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا والاول غير واقع لان الواضع لم

يضعه للمجموع والثالث يجيء استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا

صحيح اتفاقا واما على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين وان

وجد الاول او الثالث ينتج ما ذكرنا لان الواضع كخصص اللفظ بالمعنى فكل وضع

يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى

تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الواضعين ينافي اعتبار الاخر وفرض وقوع

الاشتراك لا يخلق عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع

السائمة او تلحق وجود

تبايعتم

ضع

اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا لكل منهما
ووضعه لكل منهما اما على التقدير بن الاخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا و
ولا مجاز لاستعماله لكل منهما بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى
واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في معنى الحقيقي والمجازي
معا وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله رحمة ومن
الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لا يوجب الا اعتدادا فلا بد
من ان يكون في الصلوة من الكل معنى واحد لكنه يختلف باختلاف الموصوف كما يراد الصفات
لا يخفى الوجه اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على
هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه
فان الفعل فيه قد تعدد بتعدد الضمير فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا
بان التعدد بحسب المعنى لا يجب اللفظ لعدم الاحتياج اليه وهذا الاشكال
من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة الا في صورة تعدد الضمير
ايضا فليس الاية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال اسم
المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لا يجاب اقتداء المؤمنين
بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من ان يراد في الصلوة من
كل واحد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له

يا ايها

يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد في كل واحد
من الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيق فهو الدعاء
فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا
الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان
الصلوة للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة في حين الوضع بل المراد انه اراد
بالمحبة لازمها واللازم من الشيء اعم وفي العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير
ونحوها مما يليق بهذا المعنى ثم ان اختلف ذلك بحسب اختلاف الموصوف
فلا بأس به ولا يلزم هذا في باب الاشتراك بحسب الوضع وعاينوا اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند اليهم فان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف
لان معناه مخلوق وضعا وهذا الجواب على تفويت به ويمكن ايضا بقوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الاية فيه نسب السجود الى العقلاء
وغيرهم كالشجر والدواب بعائد الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة
على الارض وعائد الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله وكثير من
الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على
الارض اذ لو كان المراد الانقياد وحده او كثير من الناس لما انقياد لم يبق الا
القول بتمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر

وما ذكروا ان الاعتقاد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المنكرين منهم لم يسلموا
الاعتقاد اصلا والبعض لا يعدان يراد بالسجود وضع الجبهة على الارض في الجملة والحكم
باستحالة ذلك اجماعا الا ترى الحكم باستحالة التسبيح من الجماد والشهادة من الجوارح والا
عضاء يوم القيمة مع ان الحكم التنزيل ناطق بهما وقد صح ان الحصى سبح في كفه
الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح
لا الدلالة على وحدانية الله تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بذلك فعلم ان وضع
الوضع خصوصا له تعالى غير متحقق من الجماد بل هو كائن لا ينكره الا احمق خواق
العادات القديم الذي في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمال فيما وضع له يشمل
الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي باعتبار
ان يكون الوضع بتلك الجهة فالمنقول الشرعي حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث
الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس
قد يطلقون الحقيقة على المجاز على المعنى بما مجازا واعلم انه من خطاء العوام وان
استعمال في غير ما وضع له لعلاقة بينهما مجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بجهة بينها
سواء كان من حيث اللغة او غيرها فمجاز باعتبار ان يكون باغير ما وضع له
فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث
اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد
لكن من جهتين والعلاقة قد تكون عقلية وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال

اللفظ

فيما

اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة يكون وضعا ما لم يحل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني
واما المنقول فقد ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول
مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس في حيث النقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح
وقد ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة فحقيقة في حيث اللغة اطلاقا عام
الوضع بطريق الحقيقة لكنه اذا خصص به اي خصت الدابة بالفرس مع بقاية معنى ان لفظ الاول
وهو ما يدب على الارض صار مجازا اذا اريد به غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية
الوضع ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لا ان ما خصت به فقط بل
لم يرا عا المعنى فصار استعمالها فيما يدب والمعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس
بصحيح اطلاقا على المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول
الاوا دالى وجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر معنى
ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يصح اطلاقه على المنقول
على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الوضع كما في المجاز فان في مجاز
انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك
ذلك المعنى والا زم هو المعنى الثاني بل الترجيح هذا الاسم على غيره الى اعتبار المعنى
الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه
بالمعنى الثاني الى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني وهو معلوم بالترجيح الاولي فعلم
بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه بالنسبة كالجار والمجرور وقد يعتبر كالعارية والخمر

فان وضع لفظ الدابة في الاصل لمعنى
الاربع اولى والسبب فيه وضع لفظ الدابة
لوجود معنى الوضع فيها اولى

واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة وهو اولوية لا الصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الولد قاروره فلهذا السر لا يجرى القياس في اللغة فلا يقال
ان سائر الاشربة خمر بيقين فخمرة العنب فان معنى خمرة ايستر فالخمر لصحة اطلاق
الخمر على كل ما يوجد فيه الخمرة بل لاجل المناسبة والاولوية لصحة وضع الواضع اياه لمعنى لفظ
مناسب فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل اقوام من سوغ القياس في اللغة
الا لتفقه عنه فيطلق على الاسد عالما كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا كاطلاق الدابة والصلوة
للعالم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ عما كل ما يوجد فيه لازم
المعنى الاول واعتبار معنى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد
فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدب ولا يصح اطلاق
اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت بهذا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صار مجازا
والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث
لا يستتر عند الاطلاق فالكناية فالحقيقة التي لم تجر صريح والتي هجرت وغلب عليها
المجاز كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية
اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح
وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد به معناه مع قيام ملزوم له
لا معناه الموضوع له وهذا اذا في ارادة الموضوع له فان استعمل فيمن قصد به معنى
معنى آخر كما في طويل النجاد فانه استعمل في موضوع له لكن المقصود الزرافة طويل النجاد

طويل

طويل النجاد فطول النجاد يلزم لطول القامة فالانتقال الى زرافة مستعمل في غير ما وضع له
فيما في ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر بهما
واما في الحقيقة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان
لم يطابقه للمطابقة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية كما ذهب الربيع البقل
فوجه عنده المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في الفعل لكن صاحب
المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد بالنظر
لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو
فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في الفعل وهو كاذب في هذا الكلام
كما اذا قال رجل جاء زيد نفسه يريد اعتماد الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة
مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يتوهم افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل
الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي
مذكورة في الكتب غير مضبوطة نذكر او رد ها على سبيل الحصر والتقسيم الفعلي اذا
اطلق لفظ على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد
يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن
لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بعده وهو انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له
فاما ان الحقيقي ان حصل له اذن لك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان
او باعتبار ما يؤل المراد ببعض الازمان الازمان المغايرة للزمان الذي وضع اللفظ

سواء كان ذلك المعنى حقيقيا او غير حقيقي

للحصول فيه او العالم به في الذهن بعض الازمان بهذا القيد لان التقرير تقدير استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين
زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه
فهذا القيد مزوع عنه او بالقوة فيجاز كالبكير بكر اربعين وان لم يحصل له اصلا
الا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من ان تريد بمعنى لازم المعنى او الوضع ذهنا الى ينتقل
الذهن من الموضوع اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره
تصوره كالبصر اذ اطلق على الانسان والخائط هو الى اللزوم الذهني اما ذهني تحقيقي
ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصر على الانسان او
منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط
فانه كان موضع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبنا
على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او الخارج
اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس
بل بحسب طاقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني
خارجيا وح اذا كان اللزوم منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء
الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهذا تنظير اطلاق اسم الكل
على الجزء والرقبة للعبد وهذا تنظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف
على قوله جزء الاخر وحينئذ ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم

اما الحصول اي حد هما في الاخر كاطلاق اسم الكل على الكل وبالعكس واما بالنسبة كاطلاق
اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا
وهذا يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا فيحتمل اطلاق السبب
على المسبب لان الرزق سبب عادي للعطاء واما بالشرطية كقولنا هو ما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم هذا تنظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا تنظير
اطلاق اسم المشروط على الشرط او يكون صفة وهي الاستعارة وشرطها ان يكون
الوصف بينا كالكريم يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع و
اذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم او اصل واللازم فرع فاذاك
الاصلية والفرعية قد تطرأ بين جزئي المجاز كالعلة والمعلول الذي هو علة
غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان
الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له والكل على
الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء
مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان
لا يوجد بدون الرقبة والرأس واما اطلاق اليد واراده الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل
بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وانه على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء
والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول الرقبة
في الجسد واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز

ايضه كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع بصيغ علاقة للاستعارة الى بقطع التصرفات
الشرعية كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع
فالبيع عقد لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل
اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر كالوصية والارث فان
كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل النوائح من صوابح كالتجهيز والدين فالحاصل
انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذا في الشرعيات واللازم
البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهوم ما الصادق عليها الذى يلزم من
تصورها تصوره وكالبية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه ام
انعقد بلفظ البتة فان البتة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وهو اى ملك
الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة
وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير البتة ام ينعقد بلفظ البتة عندنا اذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت البتة وعندان في رحمة الله لا ينعقد الا بلفظ
النكاح والتزويج لقوله تع خالصة لك لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كما لا في وعدم
انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد
كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اى غير
لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة فلما الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ البتة مع عدم المهر مخصوصة بك

اما

وعند الشافعي ان الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع ثم رجع وقال تنعقد كذا في الخلاصة ذرر

وعلى الرقبة سبب للملك المتعة فكان ينبغي ان يجوز استعارة لفظ البيع لتمليك المنفعة به مجازا كما في البيت

اما غير البتة ام فالمهر واجب وايضه يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا اطلقنا لك
ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبي ام لاحد غيره كما قال الله تع
وازواجه امهاتهم لان اللفظ فان المجاز لا يخص بحضرة الرسالة وايضه تلك الامور
اى المصالح المذكورة تمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة
حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو لها لك اى لو كان
وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما فما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان
الطلاق بيد الزوج فاذا كان المهر عليه واجبا والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له
عليها واذا صح بلفظ ما لا يدل الا على الملك لغة فالاولى ان يحمل بلفظ يدل عليه واما بيع
اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد صواب بكمال وهو ان
يقال تاملت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما
فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما للخاص
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اى النكاح
بلفظ البيع لما قلنا فرطريقا اى بان فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به السبب وهو ملك
المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت الحكم
ايضه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراده
البيع او البتة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به
ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان

الا السبب علة شرعت للحكم اى لذلك المسبب يلزم المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب
كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الثانية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال
ان اشتريت فشراه فتزوجا عتق في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر
فشرى نصف عبد ثم بائعه شرى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط
وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الاخر لا يوصف بملك الا اخر العبد وان قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم بائعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا
النصف لانه بعد شراء النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه شرى
العبد وهذا بناء على ما ذكره من اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول و
الصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق فيه بذلك الموصوف انما هو بطريق
الحقيقة واما بعد زوال المشتق عنه فهي في اللغوي لكنه في بعض الصور صار هذا المجاز
حقيقة عرفية ولفظ المشترى في هذا المثال فانه بعد الشراء من الشراء ويسمى
مشتريا عرفا فصار فعلا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا
ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريتا الحقيقة العرفية
والمسئلة المذكورة غير معنونة في هذا الموضع بل المعنون المسئلة التي يأتي
وهي قوله فان قال عبدي حر ان شاء الله صدق ديانة لا قضاء وفيما فيه تخفيف يعني في قوله
ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم السبب
على السبب صدق ديانة ولا قضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق

في قوله

في قوله ان اشتريت فعدت على ما هو الغالب عليه وفي قوله ان اشتريتا ان قال عنيت بالملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان نسيا منسيا فهذا الكلام يتعلق بقوله اما كان كذلك اذا كان علة فلا يتعلق اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب عما قلنا وهو وهو قوله اذا كان الاصلية والوضعية في الطرفين لا يجري المجاز في الطرفين والمراد بالسبب المحض ما لم يفض اليه ولا تكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لحصول ملك المتعة لان ملك الرقبة شرع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت في الرضاع ونحوها فيقع الطلاق بلفظ العتق اذا بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب وضع له اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هو يتفق اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا لمن في ما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فيه بقوله اذ كل منهما اسقاط رابع على السرائر والعزوم اعلم ان التصرفات اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق و العتاق

شراء

يجري المجاز في الطرفين اذا اخذ فانه قد تقدم منه انه اذا لم يكن الاصلية والوضعية في الطرفين

اثباتا من حال

29

والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت
الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض والمراد عدم قبول الفسخ وانما ثبت بطريق
الاستعارة لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع وللاتصال
بينهما في الابتداء العتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع
قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية قال في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية
ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير
قوي او سمين له
وهو يقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل
الى العتق
الاعتاق ازالة الملك عند الفتح على ما وقع في نسخة تحرير الاعتاق والطلاق ازالة القيد
وهي قوله ملكت او اشتريت
فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة الملك عند الفتح
الى الطلاق والعتق
في نسخة تحرير الاعتاق لكن بعض النسخ الصادرة عن المالك بحق اي ازالة الملك
الشارع سان لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد
بالعتق
بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه فيرد عليه ان الاعتاق
في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه
ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه فيكون المجاز في
الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك
مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم السبب على السبب
وهي ملكه الجارية المؤدي قوله ويطلق عطف على قوله فيسند فان قيل كيف يجاز بهذا

اشكال

هذا اشكال على قوله ويطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك
بطريق المجاز بل هو اسم لمفعول اي منفعول شرعي والمفعول الشرعي حقيقة شرعية فما
قلنا من قولنا في اثبات القوة المخصوصة اولا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو
ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات
القوة الشرعية ان نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا لفظ الا عتاق
صح تقولوا الاعتاق ما هو فالاصل المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
وازالة القيد ولا يتعلق بجنبتي ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس
لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان
ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليت اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد
فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان
الاستعارة لا تجري الا حيث طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة اكر عطف على قوله
فيتعلق الطلاق بلفظ العتق والمانع باطل حتى لو كان عبدا نسب البيع تتعلق بلفظ البيع
دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل
المذكور ان الشيء اذا كان لسبب محضا يصح اطلاقه على السبب دون العكس ولا يلزم
عدم الصحة فيما اضافة الى المنفعة جواب الاشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة
البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا
الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لغة والمجاز دليل على قوله
الى اللغة حتى يثبت
لعدم الصحة فيما اضافة الى المنفعة

٨٥

ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة
لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا الجاز عنها فا
فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة
في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الابة والبيع
والطلاق بلفظ العتاق والاجارة بلفظ البيع لحقه الكل جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق الطلاق الكبير على السبب لان الزوجية ليست سببا لملك المتعة الذي
يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ عليه بيان معناه للاشتراك بينهما في الازم
وهو الاستمتاع ثم انما لا يثبت الملك لما ذكرنا ان الاستعارة لا تجري الا من
طرف واحد وانما مثل البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع
المجاز كلها لان اوائل هي ان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون
البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانثى الطويل
دون غيره قلنا لا شتراط المناسبة في اغلب الصفات مثلة الجاز
خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم عنده
التكلم بهذا ابني لا كبير سنا منه في اثبات الاخوة خلف عن التكلم به في
اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعند هي بنوته
الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع وهي شرط
الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض يتحقق عنده لا عندهما اتفق
العلماء

اتفق العلماء ان المجاز خلف عن الحقيقة الى وقوع الاتم اختلفوا في ان الخلفية
في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق
المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان
لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز
خلف عن التكلم باللفظ الذي يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوصال ول
صحيح في المعنى غير المفروض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قايم مقامه والاصل وهو هذا
حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني يليق بهذا المقام لامرين احدهما ان
المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فعند هما
فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو خلف بل الخلاف يكون في جهة
الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة
في حق الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ
خلف عن عين هذا اللفظ لكن باطلاقين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني وا
في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان
هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلاف لا في جهة الخلفية والامر
الثاني ان فخر الاسلام رح قال انما يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبره

وخبر بوضوع للايجاب بصيغة وقد وجد فلك فاذا وجد وتعذر العمل بالحقيقة الى
بالمعنى الحقيقي فخصوصه الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي خصوصا ن
بهذا اعني فاما هذا حرفانه صحيح مطلقا والعمل بالحقيقة غير متعذر فعلم ان الاصل
بهذا اعني مراد به البتوة في صل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا فعندنا يشترط فحيث يمتنع
المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لها
الا في المجاز يتنقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالمراد بالمعنى اللازم هو وقوفا
على الاول الا الموضوع له فيلزم اللازم خلقا وفرعا للموضوع له وهو بهذا هو امر لو
بالخلفية في حق الحالف فلا يلزم امكانه الى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة
الحلف امكان الاصل كما في مسئلة من السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة
الحلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لاحنثن السماء يجب الكفارة لان
الكفارة خلفا عن البر فتجب كل موضع يكون البر بتقدير اليمين ويجب الكفارة في مسئلة
من السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي ثم فان حلف لا شربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فاستشهد
بها ان المسئلتين والوقوف الذي بينهما واعلم انه يذكر في الاتن مسئلة الكوز لان اتعادهما
في كتبا ذكرها معا فكل ما يتبين عن الاخر فلنا موقوفا على فهم الاول لاعلم ادرا

اذ لا

اذ لا يصح بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيما اى في الارادة
فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب احكام الاول وحيث توقف على فهم الاول ولفهم
الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا
فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو مستفاد من حال متكلم فان هذا المعنى
لازم البتوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني
لانه لا يحتمل المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فظاهر الاستعارة لتصحيح المعنى فان
الاستعارة تنفع اولا في المعنى وبواسطته اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص
للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة
تقع اولا في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كما تم وكونه
ويعتق بقوله يا حرا لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد
ليس بالاستعارة بل هو تشبيه بغير اداة لانه دعوى امر متخيل قصد الان التصديق
والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يجري الاستعارة اذا ضعف المشبه كما ترى
اسد ابرص وان كان هذا امرا متخيلا ايضا بواسطة الوثنية لكن بغير مقصود فان الو
القصد الى الوثنية بها فعلم هذا لا يكون هذا ابنى استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء
البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه بحذف المشبه لغة وضعا
فالاسد في الاستعارة لا يجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس بالاستعارة
بل تشبيه بغير اداة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة

الهيكل الصورة والشكل له

بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يتحقق فتعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة
اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل فقد ادعى منذهبها لان شرطا
صحة المجاز احكان المعنى الحقيقي فلنا سنبين في الاستعارة في الاسماء والافعال
وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم في قلب الحقايق لا في الاستعارة في المشتقات
وتسمى استعارة تبعية كقولنا نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالا
ولا يلزم فيها قلب الحقايق وهذا اجاب عن سؤال التقييل بهذا الان ذكران زيدا اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا يقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة
في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند
علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة
وهذه الاستعارة في خبر المبتدا ولكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم
المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا وقولهم ان الاستعارة في خبر المبتدا يستلزم
قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يلزم
قلب الحقايق كقولنا الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات
وهنا خبر المبتدا وهو ابن اسم مشتق لان معناه ذو لونه فيجوز فيه الاستعارة
فانه ذكر قبل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم سيمون الاستعارة في اسماء الاجناس
الاستعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية
لان الاستعارة انما يقع فيها تبعية وقوعا في المشتق هو سيأتي وقريبا وجب

ان نعلم

ان نعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء
البيان وترك المناقشة معهم دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس استعارة
في قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والوقا الذي ذكرته في المتن ان زيدا
اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق وآية ذلك
بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في اسماء
المشتقة اضعف الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني
اقول من شيخ العلكوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة اهون من قولهم
زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر بالاستعارة واعلم اذكر هذه
الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولنا الحال ناطقة طالما كانت استعارة
بالاتفاق علم ان احكام المعنى الحقيقي لا يشترط فيها المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق
بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا انما يقبل المشتقات فتصح فيه الاستعارة
بلا اشتراط احكام المعنى الحقيقي حسنة قال بعضهم ان فيه نظرا لان المعنى
ضروري يصار اليه عند سعة فيقدر بقدر الضرورة فلنا الضرورة في استعمال اللفظ انما
هي لاجل الدليل الذي يأتي بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون
مع الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن
حمله على الحقيقي فحينئذ يحمل على المجاز وهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما ثبت ان استعمل المتكلم
واراد به المعنى العام ولا مانع لنا من ذلك وما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي

وهو احد تاول الكلام بل فيه من البلاغة مالیس فی الحقیقة وهو فی کلام
الله تع کثیر کقوله تع یرید ان ینقض الایة وقوله ملاطفن الماء والله تع
منعال عن الجوارح والغرورات نظیره قوله ع لم لاتبعوا الدراهم بالدراهم الا مثلا
الصاع بالصاعین وقد اریدبه الطعام اجماعا فلا یشمل غیره عند ذکر الصاع وارد
ما فیه بطریق اطلاق اسم المحل علی الحال مسئلة لایراد من اللفظ الواحد معناه الا
الحقیقی والمجازی معا لرجحان المتبوع علی التابع فلا یستحق العبد المعتق تع وجوه
المعتق اذا اوصی لموالیه ولایراد غیر الحر لیتحقق عدم من یتوب الحر فاجلده لانه
اریدبها ما وضعت له ولا الحد بالید بقوله تع او لستم النساء لان الوطئ
وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولی حقیقة فی المولی الاسفل وهو المعتق
مجاز فی معتق المعتق فاذا اوصی لموالیه لایستحق معتق المعتق تع وجوه المعتق
وکذا اوصی لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنین فالوصیة لابنائه دون
بنی بنیه اما دخول بنی البنین فی الابناء فی قوله آمنوا نعم اولادنا فلان الاجاز
لحقن الدم فیتبع علی الشبهات وفی هذه المسئلة روایتان والاجمع بینهما بالحنث
حافیا او متنعلا فی لایضع قدمه فی دار فلان لانه مجاز عن لایدخل فیحنث کیف
دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه یذکر ههنا مسائل تتراآی انها جمعا فیها بین الحقیقة
والمجاز اولها اذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان یحنث ان دخل حافیا او متنعلا
اورکبا والدخول حافیا معناه الحقیقی والباقی بطریق المجاز فقوله فی لایضع یتعلق
بقصد

بقوله لاجمع بینهما واغا حملناه علی المعنی المجازی لان معناه الحقیقی متعذر اذ لیس
المراد ان ینام ویضع القدمین فی الدار وباقی الجسد یکون خارج الدار وفی العرف
صار عبارة عن لایدخل وکذا الی من باب عموم المجاز بقوله ما دخل فلان لکون الدار
منسوبة الی فلان نسبة لایدخل دار فلان یراد به نسبة السکنی ای یراد بطریق المجاز
بقوله دار فلان لکون الدار منسوبة الی فلان نسبة السکنی اما حقیقة واما دلالة
حتی لو کانت ملک فلان ولا فلان ساکنا فیها یحنث بالدخول فیها وهی تتم الملک والاجارة
والعاریة لانسبة الملک حقیقة وغیرها مجاز الا لایراد نسبة الملک بطریق الحقیقة
وغیرها الی الاجارة والعاریة بطریق المجاز حتی یلزم الجمع بینهما الا بان الحقیقة والمجاز
ولا بالحنث عطف علی قوله بالحنث فی قوله ولا اجمع بینهما بالحنث اذا قدم نهارا
او لیلا فی امرأة کذا الیوم یقدم فلان لانه یذکر للنهار والوقت کقوله تع ومن یولهم
یومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته انت طالق یوم یقدم زید یحنث ان قدم
نهارا او لیلا فالیوم حقیقة فی النهار مجاز فی اللیل فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز
فقوله لانه یذکر دلیل علی قوله ولا بالحنث والباء فی لانه یرجع الی الیوم والمراد بالیوم
فی الایة الوقت فالیوم حقیقة فی النهار وکثیرا ما یراد به الوقت مجازا فاحتجنا الی الضابط
یعرف به فی کل موضع ان المراد بالیوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قولنا
فاذا تعلق به بفعل ممتد فللنهار وبغیر ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الی ظرف الزمان
بغیر فی حقیقة کونه اذا کون الظرف الزمان بعیارا له الا الفعل والمراد بالمعیار ظرف

لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في محل كلمة في في فصل
حروف المعاني فقال اتحد الفعل اتحد المعيار وفيرادا باليوم النهار لان النهار اولى
وان لم يتحد الفعل كوقوع الطلاق بها اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد
لا يتحد المعيار وفيرادا به الآن اذ لم يكن ارادة النهار باليوم فيرادا به مطلق الآن
ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره لان
لان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن
جزءا من النهار او من الليل ولا باكلت عطف على قوله لا باكلت الذي سبق
باكل الحنطة وما يتخذ منها عند هما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة
فيحنث بعموم المجاز ولا يرجع الى صفة ويحمل رجعها على امتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا
معقول التعليق لو لم يجيء القضاء لكونه نذرا او الكفارة لكونه يمينا فهذه
ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يلزم جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغة يمين بوجبه هذا دليل قوله
ولا يرد عليه ما ثبت انه يمين بوجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده
وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء الثوب
شراء بصيغة تحرير بوجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز
بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والامر بالموجب
اللازم

اللازم اما خرج فدلالة اللفظ عليه لازمة لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الشجاع
المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز
هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا
وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان
لم ينو اليمين كما اذا اشترى الثوب يتحقق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه جمعا بين
الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال الجمع بينهما في الارادة لانه نوى
اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغة واليمين بارادته لان الكلام موضوع
للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا نسلم ان
اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشائات يمكن ان يثبت بالكلام المعنى الحقيقي والمجازي
كالحقيقي بحرف الصيغة سواء اراده او لم يرده والمجازي ان اراد فهذه المسئلة
تنقسم اقساما ستة فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع اليمين كان
نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة
واللام تشير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين هو نفي
النذر فيمين فقط وبهذا الذي ورد عليه اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان
يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان
يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا ما نوى مجازه ونفي حقيقته بصرف
وديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله

ولا يدخل القضاء فيه مع يوجبه القاضي ولا يصدق في تقيضه بخلاف الطلاق والعتاق
فانه لو قال اردت الخبر الماضي وقيل اخبر يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما
بين العباد وقضاء القاضي على اصل فيه فسلته لا بد له من قرينة تمنع ارادة
الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة
الحال كغلبة العدو او معنى في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى منهم
لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله من شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا الخ يصلح للتخيير وكقوله لعبده
ان كنت رجلا لا يخرج توكيلا او سيرا خارج فاما ان يكون بعض الافراد كما ذكرنا في التخصيص
او لم لكن كغلبة الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان غير مرفوع بل الحكم او كقوله عليه السلام
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والعاقب والثاني الجواز والفساد وكغلبة الخطأ والنسيان او هو
بناء على صدق عزيمة والثاني بناء على ركنه وشرطه فاني من توضأ بماء ظن
جاهلا او صلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته واما اختلف
الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عند فلان المشترك لا عموم
له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول في الحكم
وهو الثواب انتفى فلم يثبت الا في النوع الاخر وهو الجواز وكغلبة الخطأ والنسيان كل من
هذه الثلاثة ولا يأكل من هذا الرغيف ولا يشرب من هذا البئر فصح اذا اسف او
اوكع لا يحنث وكغلبة وضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة وكالتوكيل

لان عليا فعل الجواز لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان ما هو

بالخصومة

بالخصومة يعرف في الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وعرفا ومهجور عادة
فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي
لا يوجد معنى في المتكلم اي صفة له ولا يوجد من جنس الكلام او يوجد معنى في المتكلم
او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما ان فقط خارج ج
من هذا الكلام الذي يوجد المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ
الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج من هذا الكلام بل عين
هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم
على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان الخاص
قد يكون بعض الافراد ناقصا او زايدا فيكون اللفظ اولى ببعض الافراد
كما اذا قال مملوك لي حر لا يقع على المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى
كما ذكرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون
بعض الافراد اولى في قسم المخصوص لغير الكلام وهنا جعل في قسم القرينة اللفظية
فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلام ان الكلام بصريحه يوجب
في بعض الافراد حكما ما قضاه حكم يوجبه العام وكل مخصص بهذا الشرط لا يكون
كلاما فيكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلام بهذا التفسير وهنا نفي
القرينة اللفظية ان يقام في اللفظ اما في طريق كان ان الحقيقة غير مرادة
وفي كل مملوك لي حر كقيام في اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون لفظة حين
الى الاخر المذكوره في الكلام المتن وكل قسم من الاقسام فنظيره يكون
عقيب ذلك القسم لكنا لم نذكر في كل منا ان القرينة مانعة من ارادة

المخصص

الحقيقة عاقة عقلا او حسا او عادة فبين بهذا المعنى فرق بين العزم
كما اذا اراد سفرا فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على العزيمة
والقرينة مانعة من ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي حقها تم
واستقر الزوجية تمنع الحقيقة عقلا وكذا في حق من شاء فليوفى لان التخيير
وهو الاباحة مع العذاب المستفاد في حقها انما اعتبرنا ممتنع عقلا وفي حق
امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي حق الاعمى بالبيت الحقيقة غير مرادة
عقلا وفي لا يأكل من هذه النخلة او الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا البئر
حسا وعرفا وفي لا يتغدى قد يمتنع عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او
خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا سلم ان المعنى الحقيقي
ممتنع في حق لا يأكل من هذه النخلة حالا ان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير
ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في اليمين انما كانت لمنع
موجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه
لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة متعذرة والمجاز متعارفا
فعندهما رحم المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا بضرورة وعندهما
المجازي اولى وتقديره لا يأكل من هذه النخلة يصرف الى القضم عندهما
الى الاكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته
وهي اكبر سنا منه او موطوءة الاب هذا اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو
النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا فظاهر وفي الثاني فلانه
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حق كل من

اواصغر سنا وهي

استهتر

استهتر النسب منه اي يتوى دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه ويتفي عن
استهتر منه فلا يمكن هذا اي ثبوت النسب في الحال وانتفاؤه عن استهتر منه لانه
ثبت من استهتر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في
حق نفسه فقط بان يثبت منه في غير ان ينتفي عن استهتر منه وذا متعذر اي
الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه باستهتاره في الغير ولا يتوى اي تكذيبه
الشرع لحدوث اقل من تكذيبه نفسه والنسب محتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز فلعدم علقه على قصدها
والمراد ان المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ
هذه ينتفي مناف لملك النكاح فلا يوجد حقا في حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم
بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح اي بوجه او
التحريم الذي لا يقتضيها والثاني مسلم لانه لو كان الاجنبية موطوءة الاب
يثبت يكون لغوا فاصلا انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح اي
الاب وبين حقا في حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا
اللفظ ابدا على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح الاب فكيف يثبت
التحريم الذي هو في حقوق النكاح واعلم ان تقرير في الاسلام على هذا
الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من استهتر منه وذا غير ممكن
او في حقه فقط وهذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع
يكذبه او في حق التحريم وهذا ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا ما ف
صحة النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المعارضة ايضا والوقوع

وبين التحريم الاول وان نفى ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان
ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الذي نفى ما يثبت بطريق المجاز فان
لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دل على الجدار بطريق الالتزام ولا يخفى
هذا مما لا يليق بمثل الغاية بوجه مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فقول الاحاجة الى
قدم اما ان يثبت في حق النسب وفي حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب
فان لم يثبت النسب لا يلزم ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا
الترديد يوجب قبحا فاحش لان الدليل الذي في هذا التحريم لا يدل الا التزاما ليس كونه نافيا
لملك النكاح بل الدليل الذي فيه هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت
التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر اريد به لمعنى المذكورة ولو دفع
هذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال
لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمعنى المذكورة
لكان حسن **مسئلة الداعي الى المجاز** اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء
استعارته وهذا الهيكل المخصوص ومستعار له وهو ايضا الشجاع ومستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة والقرينة الصارفة مع ارادة المعنى
الحقيقي ارادة المعنى المجازي وهو برجع في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال
المجاز فكما اذا اردت ان تخبر عن رؤية شجاع ما الاصل ان تقول رأيت شجاعا
فاذا اقتضت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل
في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الامر اما لفظي
واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ

الحقيقة

الحقيقة لفظا تركيبيا كلفظ الحنفيوع مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او
صلاحيته الشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يجوز الكلام موزونا وان استعمل
لفظ المجاز يجوز موزونا او السجع فاذا كان السجع واليا مثل الاحد والعد
فلفظ الاسد يتقيم في السجع لا لفظ الشجاع واضاف البدايع كالنجيب
ونحوها مما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدنة شرك الشرك فان
الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبها شديدا في المعنى
اي اختصاصا معنويا فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم
ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة كاستعارة البحر وهو الذباب الصغير
للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او
الترهيب كاستعارة ما الحيوة لبعض المشروحات وبات لترغيب السامع واستعارة
اسم بعض المطلوبات لتنوع الصنع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى
المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمي في الدلالة على الشجاعة
من قولك رأيت شجاعا فان ذكر اللزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز المطلق
اسم الملزوم على اللازم واستعمال المجاز يجوز دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة
يجوز دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظي اي
الداعي الى استعمال المجاز قد يجوز تلطف الكلام كاستعارة عرجن لمشي حسن فيه التي
تؤنث فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق لادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام
اي الداعي الى المجاز قد يجوز مطابقة تمام المراد فيمكن ان يوجز معناه مطابقة

تم المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان
دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تتفاوت على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي معنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ
اجنبي فان المجازات متكثرة بعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان
قيل كيف يتصور دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة مع ان المجاز يحتاج بالفهم
فيما لا يحتاج اليه الحقيقة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه
امرا محسوسا ويعبر بشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا
كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم م
وان المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يقرر هكذا ان
يؤدي بعبارة ليس بينه وبين ما في قلبه قائل الا ادنى وصف الشيء بالسواد على
مقدار مخصوص فالاصل المراد ان تصف بالسواد وغام المراد ان تصف
بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا بد اولا على تمام المراد
وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيئا يتوقف السامع كمية سواده م
فينبه به او يستعار ليبين السامع تمام المراد او يميزه لكن بالرفع ايضا
اي يتوجه الداعي الى المجاز بما ذكرنا في هذه المواضع مما ذكرنا في مقدم كتاب
الوشاح وفي مقدمة فصل التشبيه والمجاز فانا قد ذكرنا في مقدمته و
في فصل التشبيه ان الوجه في التشبيه ما هو فانه يجوز ان يكون للاستعارة
ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يفيد مفيدا وربما يفيد مفيدا ولكن
فيه مبالغة في التشبيه وربما يفيد مفيدا ويخلو فيه مبالغة في التشبيه

كالاستعارة

كالاستعارة **فصل** وقد يجري الاختلاف التبعية في الحروف ذكر علماء
البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس
واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وما في معناها وانما سميت تبعية لان الاستعارة
في المشتقات لا تقع الا تبعية وفي ما في معناها من المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاشبهت
ان نطق الدال تبعية استعارة النطق للدلالة فكذا الاستعارة في الحروف فان
الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كلام فيستعار
اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يجب عقيب العلة
وغيره وتريد بالتعليل التعقيب وبالحكم ان يجوز تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة
استعارة التعليل للتعقيب فيستعار اللام اي للتعقيب نحو ولدوا للموت وابنوا
للخراب ما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل اللام
للتعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف ووقوع المعلول
عقيب العلة وهنا تذكير حروف يشتد الحاجة اليها منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهو بان
الاسمين المختلفين كالالف باء المتحدين فانه يكفي جاء رجلان ولا يكفي هذا
في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقالوا اكل السمك وشرب اللبن
اي لا تجمع بينهما فهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا و
المروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به لا بالقرآن فان كونه
من الشعائر لا يحتمله اي الترتيب وقوله عم ابدؤا بما بدأ الله به لا يدل على ان
بداءة الله به موجب لبدايتكم لكن تقدمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية

شمع حروف المعاني م

وههنا بناء على ان اللام تدخل على العلة الغائية وهي الغرض والاشكال انه معلوم الغائية وهي العلة الغائية فعلى ان الولد لا يخلق في الغرض لعلة الغائية حقيقة على المعلوم الخ واخذ

او غيرها ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في
الحقيقة بالنسبة الى مزوجي غير قنو وبالنسبة الى على تقدير ابدؤا وزعم البعض
انه للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده
والثلث عندهما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير
المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما
يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك كما ان المعلق به
بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني
والثالث وعندهما يقع مجلة لان الترتيب في التكلم لا في ضرورة طلاق
اى لا ترتيب في ضرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر كلمة
مع غير المدخول بها فقال ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط تقع الثلث
كذلك وان قدم الاجزية اى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار تقع الثلث اى اتفاقا لانه ان ذاق الاول دخلت
تقع به الاجزية المتوقفة دفعة فان قبل اذا تزوج باختين بغير اذن
مولاهما ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما وبطلا بين منفصلين اى قال
اعتقت هذه وهذه او بحرف العطف فجملتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة
فحاصل شمل الائمة واما في الاسلام فقد وضع مسئلة هكذا تزوج رجل قنة
من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فتح بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يفصل النكاح فضولي
آخر قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى العقد في الواحد طرفي النكاح و

ثم قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية

قد

قد صيد في الحواشي كون نكاح الاختين بعقد واحد انما عالوضع المسئلة في الجامع
الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ الجمع الذي عن بصدده لا يختلف بكونه
بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثير من
المسائل في سلك واحد وفي بعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا
كان نكاح الاختين برضى المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة
تختلف بالعقد الواحد او بعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت
تفاصيلة فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي اختين بعقدين ثم
فاجازهما مترتبا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى نكاح كل واحد منهما
فجملتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرضه هذا وهذا وهذا ولا وارث له
ولا مال سوى ذلك فان اتى متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فجاء بكلمة عتق
الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق
كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد
السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني
مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يكمل الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه
عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن
الرجوع من الاولين فجملتموه للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اتى متصلا
للقران بمنزلة قوله اعتقتهم ابي جملة لانه لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان
كسكتة السكوت هناك اما الاول فلانه لما عتق الاول لم يصح ان نية على التوقف

فان نكاح الامة على حرة لا يجوز فلم تقع الاولى كالنكاح فبطل نكاحها واما
الثانية والثالثة فلان الكلام تتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا لمعنى
الشرط والاستثناء وهما اشارة الى ما بين مسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير
لاول لما فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى و
اما فى الاجارة بالاعتاق فلان فتح اعتق الى هذا يوجب عتق كل منهما وهذا يوجب
ان يوزع الثمن منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيوزع بغير الاول الكلام
خلاف الاختين اى فى مسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا اجاز
وهذه فاجاز الثانية لا يغير اجازة الاولى فلا تتوقف اول الكلام وفى مسئلة الاختين
آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر فى جامع الصغير قد قبل لا فرق بين مسئلة
الاختين ومسئلة الاختين بل اجاز الزوج لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى
مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه صفقة وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح
هذه وهذه فكانه اخر الكل واحدة منهما تحرير فى مسئلة الاختين فلا تتوقف صدر
الكلام على الآخر وفى مسئلة الاختين لم يوجد فتوقف حتى لو اجاز احدهما بعينه نكاح
الاولى ولو لم يجز فى الاختين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح
نكاحهما وقد دخل بين الجملتين خلاف يوجب الشركة فقوله هذه طالق ثلاثا و
هذه طالق تطلق الثانية واحدة واما يجب اى الشركة اذا اضاف الآخر
الى الاول بان ترك الاول اى آخر الكلام اولى فيقام به الاول بعينه اى بعين ما تم
لا بتقدير مثله اى فعل ماتم ان لم يتسع الاتحاد اى ان لم يتسع ان يجعل ماتم به الآخر
متحدا مع المعطوف عليه كما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس

تكرار

تكرار فيقع ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثنتان عند ابى حنيفة رح خلافا
لهما فانه يمكن ان تجعل الاخيرة للتكرير بشرط متحد فتقع طالق وطالق و
طالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا بتقدير شرط آخر حتى
يصير كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبتقديره اى بتقدير مثله و
هو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ان يجئ
مجئ زيد غير مجئ عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة فى عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان
القرآن فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
لا يجب الزكوة على الصبى كما لا يجب الصلوة عليه يشبه ان يجوز هذا الحكم عندهم بناء
على انه يجب ان يجرى خطاب احدهما على الآخر ولما لم يجز الصبى مخاطبا بفعل
اقيموا الصلوة لا يجوز مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكن نقول الخطاب بالصلوة و
الزكوة تبنا والصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هى عبادة
بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هى مالية يجبر اداؤها الولى عنه وهذا فاسد عندنا
لان الشركة راجعة الى ايجاب الشركة فى الجمل لان الشركة اذا ثبتت اذا افتقر
الثانية فقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر تعلق العتق بشرط
ايضا لان الاصل فى الواو الشركة وهذه اذا ثبتت اذا عطف على الجزاء هذه
الجملة وان كانت تامة لكنها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار فعطف على الجزاء
فتح الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرب طالق فان
اظهار الجزء هناك دليل على عدم شركته فى الجزاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف فى

انما يجب الزكوة على الصبى لانها عبادة
محضة والصبى ليس من اهلها لان القران
فى النظم والقابل يوجب اهلية الزكوة على
الصبى بقول م

والمعطوف عليه انما تثبت اذا اقترنت الثانية فقط وعبدي حر فقط ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يريد انشاء لا الاخبار جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها
فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فيجب بانه فاسد
قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مضمونها في كونهما جملتين
يستويان بل يرجح كونها معطوفة على جزاء الاول على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت
معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة والواو الواو
للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان
المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها
في قوة المفرد فحمل على الشركة لتعذر الواو على اصلها بقدر الامكان الا ترى اذا
لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تمكن في قوة المفرد
فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو ههنا يوجب الجمع
النسق والترتيب فحينئذ ان دخلت الدار فانت طالق وطلقتك طالق وعبدي
حر فقبل طلقتك طالق على الوجهين لكن اظهر الخبر وهو طالق في قولهما وطلقتك
طالق يرجع العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي
ان يقول وطلقتك فقبل بخلاف يرجع الى قبل يتعلق بالشرط وهذا اصلنا فقبل
تقع ولا تقبل الا بزيادة ايا معطوفا على الجزاء لا محالة واولئك هم العائدون
اي ولاجل ما ذكرنا في قبل وعبدي حر قبل يجب كونه معطوفا على الجزاء دون
ما ذكرنا في قبل وطلقتك طالق من قبيل الدليل على عدم تمكن في الجزاء حتى
قبل ولا تقبل الخ فان قبل ولا تقبل جملة اسمية مثل فاجلدوا ولا تقبلوا

طب

معطوف على جزاء ام

بها الا يحد واولئك جملة اخبارية وليس الا يحد مخاطبين بها فدليل ان ركنه
في الجزاء قايم فيه ولا تقبلوا ودليل عدم تمكن ركنه قايم فيه اولئك فعطف الاول
على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا يظهر في آخر فصل الاستثناء الى التعقيب فلهذا يدخل
في الجزاء ان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار طالق ان شرط ان تدخل على
الترتيب فيه غير صراح وقد تدخل على المعلول كجاء الشتاء فاستعد وقد يترك المعلول
بمن العلم فيه الوجود لكن في المعلوم غيرها فاستعد فاروه وكون جزء ولد والا
الا ان يكون مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال ان دخلت هذا العبد فانت الاخر
فهو حر يكون قبولا لاجلاف فيه حر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب فيقبل
فقال نعم فقال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه
بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل كجاء بشر فقد اتاك الغوث وتصير اداة
ان فاذا كانت حرفا يقع في الحال وكذا اذا كانت اما فاعلم ان اصل ان ان تدخل
على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان العلول
اذا كان مقصودا جعل العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فاذا دخل
على العلة باعتبار انها معلول اخر ولكن فيه تهافت وتناقض واما ان غير الزاوها التقوى
وقول الشعراء اذا ملكم لبيب فاهبة فقد ضمنه فاهبة وتطايره كثير
واما قد يقع للحال ان قد كانت حرفا فانت حر ولا يمكن ان يجزم انت
حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يجزم لا الفعل المضارع ثم الترتب مع التراخي
وهو اي الترتب مع التراخي راجع في التكلم عند ابي حنيفة اي عند ابي حنيفة والحكم
عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما

ملخص ان الجملة الاسمية تقول ان ما تلي ان كانت حكما ولا تقبل الا ان كانت حكما كما لا تفعل
الجملة بعد الاستقبال والجملة الماضية قريبة منه لاشتراكهما في كونهما فعلا وقد ان الماضي على الزمان فعلا
لا تفعل الاسمية بعد الاستقبال ولم تفعل الاسمية هنا بالعطف او

تعلق بجميعها وينزل على حرف ان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن تقع
واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده غير مدخول بها اى عند ابى حنيفة رح غير مدخول
بها اذا قدم الجزاء واعلم بذكر تقديم الجزاء انه ما ذكر حسابك فقط وان قدم الشرط
فيه اشعار الى ان البحث السابق فى تقديم الجزاء يقع الاول اذا فى الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخى عنده انما هو فى التكلم وينزل
الباقى فى العدم المحل لان المراة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول وينزل
الثانى اى وقع فى محل العدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق
وسكت ثم قال انت طالق وقع الثانى لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ملكها ثنتين
ووجد الشرط يقع الطلاق وغير مدخول بها اى ان قدم الجزاء للعذر السابق
نزل الاول والثانى اى يقعان فى حال العدم تعلقهما بالشرط كانه سكت بينهما ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار وحالة المراة مدخولا بها يكون حالا فيقع به
تطليقتان وتعلق الثانى تقوية بالشرط فان قدم اى الشرط تعلق الاول وينزل
الباقى وهذا ظاهر وانما جعل بعضهم رجوع التراخى راجعا الى التكلم لان التراخى فى حكم
مع عدم فى التكلم ممتنع فى الانشاء لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما
كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما فى التعليقات فان قيل ان دخلت
الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول فى
حال تطليقا اى تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل التراخى عما قبله
واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رح يقع
بالغا ان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل
ثنتين

ثنتين تطلق ثنتين فلما لا يصح ان يتمثل التدارك فى الواقع نفى افراده واثبت
الى التدارك لا التدارك فى الاعداد نحو لكنه بل يراد به نفى الانفراد عما قبله نحو
سنون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان
المراد بالتدارك تعقب التدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فضلا عن تعقيب
بخلاف الاخبار والانشاء اى عالم يكن للانشاء محتملا للصدق والكذب فضلا عن تعقب
الواحدة او اى ذكر اى فى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه
او اى الغير المدخول بها انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك فى الابطال لكونه انشاء
فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل يقع فيه بل ثنتين بخلاف التعليق وهو فى الغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث
عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشر ط
واخراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال
كونه مسقوطا غير منظم الى الاول ولا يمكن الا ابطال اى الابطال المذكور بمثل الثانى اى
الا ايراد المذكور فتعلق بشرط آخر اى تعليق الثانى وهو وقع ثنتين بشرط آخر
فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت فانت طالق واحدة والثانى
ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث وصار كما قال
بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه تعطف على تقدير الاول
متعلق الثانى بواسطة الاول كما قلت اى بخلاف ما اذا قال فى الغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع
تقدير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود

الشرط يجوز الوقوع على الترتيب ولم يجز الحال بوقوع الاول لا يقع الثاني
وان نويت كما قلنا في حرف الواو لكن لا يستدرك بعد النفي اذا دخل في المعدود فان
دخل في الجملة جاز خلافا لهما وبعدها وهو بخلاف بل اعلم ان لكن لا يستدرك
فان دخل في المعدود جاز ان يجيء بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه تيدارك
عدم رؤية زيد برؤية عمرو ان دخل في الجملة لا يجيء كونه بعد النفي بل يجيء خلاف
الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن منفية وجب ان يكون
التي بعدها مثبتة وان كانت التي قبلها مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية
بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر
لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فلزيد
لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيبقى اي النفي رد الاقرار ويمكن ان لا يكون
او يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد الغير فاقر له زيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقبضه لكن لعمرو وبيان تغيير
ذلك النفي فيتوقف عليه اي على قبض لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح
الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ما هو كلام يدل على الاحتمال
الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر
فيثبت حكمها تعالا انه يثبت حكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المنفي
لزيد الدار بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها لزيد وفي لزيد باع مني او وهبني بعد
القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فانه تكلم
بالنفي والاستدراك بعد فيوجب فيثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت

ملك زيد عقبه تكذيب الشهود واثبات ملك للمقضي عليه لازم لانه لا يكذب الشهود
بعد ثبوته موجبهما الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة
عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان الموصول الكلام يتعلق ما بعده
ما قبله يرجع الى الاول البتة وهو ان يكون للاستدراك فيشترط ان الكلام مرتبطا
اي يجب ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله او لا فان صح يحمل على التدارك
والا فهو كلام مستأنف اعلم ان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا
لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا طرد لك على ان لكن حرف فقال المصنف لا
لكنه عطف الكلام متسق وصحيح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فكان نفيا لا
محالة على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا تتسق فقها لكن عطف لا يكون
الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فعلمنا نفي كونه قرضا تداركا بكونه
غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يجوز رد الاخر اره بل يجوز نفي السبب بخلاف
ما اذا تزوجت بغير اذن مولاه بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
يفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين
ففي هذه المسئلة الكلام غير منسوق لان ان تزوجت لا يصح النكاح الاول بمائة
لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانها قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول
فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيتوقف نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه
غير متسق محمله وقطع لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيتوقف اجازة
النكاح آخر مهرها مائتان او لاحد الشيئين لا الشك فان الكلام لا ينتظم
وانما يلزم الشك في المحل وهو الاخبار بخلاف الاستثناء فانه للتغيير لغاية الكفارة

فقطع يده احرا وهذا انشاء شرعا وجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
ويجوز هذا الى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء فقط بشرط صلاحية المحل
ح اى حين اوقاع العتق في ايهما شاء واخبارا فقط عطف عليه انشاء فيجوز
بيانه اظهارا للواقع فيجب عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع
لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة فيجوز بان حر وعبد وقال احدكما حر
او قال هذا احر او قال هذا لا يقع العبد لاقتضاء الاخبار هنا فح حيث انه انشاء
شرعا يوجب التخيير لكن يجوز له ولاته ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويجوز هذا الاقتضاء
انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويجوز اخبارا بالمجهول فعليه ان
يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يجوز انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فعلى كان
للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار على الشبهين
فح حيث انه انشاء شرط صلاحية المحل عند البيان فح اذا اعتاق احدهما فقال
اردت الميت لا يصدق وفح حيث انه اخبار قلنا يجب على البيان فانه لا خير في
الانشاء بخلاف الاخبار اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان ولهذا
قيل ان البيان انشاء وجه واخبار وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما
تصرف صح فهذا اى ما قلنا ان او في الانشاء للتخيير او جب البعض التخيير في كل انواعه
قطع الطريق تحتمل ان يقتلوا او يصلبوا او يقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا وقيل ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة
فمن قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال وخوف قتل جزاؤه القتل او
الصلب او اخذ مال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى

والقتل واخذ المال
جزاؤه القتل او الصلب

لحس

وهذا حر وهذا حر او هذا انشاء شرعا وجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
ويجوز هذا الى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء فقط بشرط صلاحية المحل
ح اى حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبارا فقط عطف عليه انشاء فيجوز
بيانه اظهارا للواقع فيجب عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع
لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة فيجوز بان حر وعبد وقال احدكما حر
او قال هذا احر او قال هذا لا يقع العبد لاقتضاء الاخبار هنا فح حيث انه انشاء
شرعا يوجب التخيير لكن يجوز له ولاته ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويجوز هذا الاقتضاء
انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويجوز اخبارا بالمجهول فعليه ان
يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يجوز انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فعلى كان
للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار على الشبهين
فح حيث انه انشاء شرط صلاحية المحل عند البيان فح اذا اعتاق احدهما فقال
اردت الميت لا يصدق وفح حيث انه اخبار قلنا يجب على البيان فانه لا خير في
الانشاء بخلاف الاخبار اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان ولهذا
قيل ان البيان انشاء وجه واخبار وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما
تصرف صح فهذا اى ما قلنا ان او في الانشاء للتخيير او جب البعض التخيير في كل انواعه
قطع الطريق تحتمل ان يقتلوا او يصلبوا او يقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا وقيل ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة
فمن قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال وخوف قتل جزاؤه القتل او
الصلب او اخذ مال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى

والقتل واخذ المال
جزاؤه القتل او الصلب

لحس

طبل الرامي على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المنوال ان اخذ وقتل فعند ابي
ح ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل التعدد
والتعدد ولهذا قالوا في هذا حر او هذا العبد وواضح انه باطل لان وقوعه
لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رضي الله
انه يجعل على الواحد المعين بمعنى انه او في العمل لكن حقيقة متعذرة ولو قال هذا
حر او هذا العتق الثالث وتخيير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن
ان يكون معناه هذا حر او هذا ان فتخيير بين الاول والاخيرين لكن محل على
قول احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه ح يكون تقدير احدهما حر

وهذا

وهذا حر وهذا لما او هذا اخران ولحفظ حرف مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حر ان قال لاولى
الوجه يكون تقدير ان يغير في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه وانه غير ان قال او هذا
هذا حر
هو غير لمعنى قال هذا حر ثم قال وهذا غير ما قبله لان الواو للتشريك
يقتضي وجود الاول ثم توقف اول الكلام على المغير لا على ليس بغير فثبت
التخيير بين الاول والثاني لا توقف على ان الثاني فصار معناه احدهما حر ثم
قال وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا الوجهان تفردهما خاطري واذا
استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك
لان تقديره لا تطع احدهما فكون نكرة في موضع النفي قال قال لا افعل
هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لان احدهما لان المراد المجموع اى لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل
هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على

45

ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يركب الزنج ولا كل مال اليتيم فان الدليل دال
على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدهما لا هذا ولا ذاك بان
لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة ليس على ان المراد احدهما انما
ثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان
كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع انما حنث لاجل الاجتماع فالمراد نفي الجموع كما
اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا لاجتماع تاثير في المنع فان تناول
احدهما لا يحنث انما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل
ان كلا منهما حرم فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا
كما ان الواو للجمع فكذا ايضا تاثيره في الجمع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا
فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال او
ما يجري مجرى حفظ هذا البحث فانه يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون
للاباحة كما جالس الفقهاء او لمجرد الجمع بينهما وبين التخيير ان المراد فيه
احدهما فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاباحة فان يجالس كلا منهم يمكن ان
ان المراد بالتخيير منع الطبع وبالاباحة منع الفعل ويعرف بدلالة الحال ان
المراد ايهما فعل هذا فالواو في الاكلم احد الا فلانا او فلانا فلا يمكنه ان يكلمهما لان
الاستثناء من النظر اباحة وقد يستثنى في كتاب الطلاق ليس لك من الامر شيء
او ثبوت عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الآخر كما لو غيا يرتفع بالغاية
فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى او لا حنث

وان

وان دخل الثانية او لا هر حنث للغاية كوحتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون معطوفا اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر كوحتى زيد مقبلا ان جواب الشرط هنا محذوف فيها او ما ظهر ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم كوحتى السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كولا وان دخل الا فعال فان احتمل الصدر الاقتداء والآخر الاستهزاء اليه فللغاية كوحتى يعطوا الجزية ومن ثم تسلموا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي حتى اسلمت كي ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال لعبده كل حتى تصبح حنث ان اكل قبل الصباح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال لعبده حر ان لم اكلك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان حتى للغاية لا يصلح للاستثناء بل يعود الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء يحمل عليه ولو قال حتى تتغدى عندك فللعطف لان فعل لا يصلح جزاء لفعل فصار كقوله ان لم اكلك فتغدى عندك حتى او تتغدى من غير تراخ هو ليس لهذا الى للعطف لكنه تعلق في كلام الوب بل اختصره اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يجوز بيعا وفي بعت كذا بالعبد يجوز سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا اخرج الا باذنك يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذنك وفي الا ان اذن لا اي ان لا اخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث فلو الا

استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من
جنس الخروج فلا يكون ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون اذا عن
الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن
فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع
اقول لكن تقريره على وجه آخر وهو ان كلمة الفعل المضارع بمعنى المصدر
قد تقع حشوا كلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون
تقديره لا تخرج وقت الا وقت اذني فيجب كل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه
على هذا التقدير يجب ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يجب وان لا يجب ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يجب
بالشك وقالوا ان دخلت فانت طالق ان مسح طوسه بحايط بيدى تعدى
الى المحل فتناول كله وان دخلت في المحل ظرف واسحوا برؤسكم لا تتناول كل المحل
تقديره المسحوها برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة باين
الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب
استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحه
الحايط بيدى لان الحايط اسم المجموع وقد وقع مقصودا غير آلة كل بخلاف اليد
فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد به كله
على الاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل الشرط
نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وهو في المعاوضات الكفة بمعنى الباء
اجماعا مجازا لان اللزوم مناسب للاصلح هذا بيان علاقة المجاز

واذا

واذا اريد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يكون في المعاوضات الكفة لانها
والشرط لا تصلح للخطر حتى لا تصير قمار اذا قال ان بعت منك عبدي هذا العبد على الف فقبله بالف
وكذا في الطلاق عندهما وعنده الشرط غالبا فسد اى عند ابي حنيفة رح كلمة على في
الطلاق للشرط لان الطلاق يصير الشرط فيحمل على معناها الحقيقي فاذا طلقها
ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب شئ الا الف عنده لانا الشرط عنده واجزاء
الشرط لا تقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اى ثلث الالف لانها بمنزلة الباء
عندهما فيجب الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تقسم على اجزاء المعوض
اعلم ان قد مر في فصل العام في قولهم من شئت فعبيدي احرار الا انها
الغاية فحصل الكلام ان اتصلها فظاهر اى احتمل الانتهاء الى الغاية والا فالغاية
امكن تعلقه بمحذوف وفصل الكلام عليه فذكر تحوا بعت منك شهرا بخمسين لان
لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية فلا يمكن تعلق حتى الى
شهر بمحذوف في الكلام عليه فحكم بتعلقه بعت واجلت الثمن الى شهر وان
تعلقه بمحذوف لم يكن مجملا على تأخير صدر الكلام ان اتصلها الا ان في خيار فخوانت طالق الى شهر
والكلام غير
ولا ينوي الخيار والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر لا يقع في الحال
فيبطل وقوعها الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل الكلام نحو بعت هذا البستان
من هذا الحايط الى ذلك الحائط السكنة الى رأسها لا يدخل في البيع والا
تم الكلام والا لم تكن غاية قبل تمام الكلام ان لم يتناولها في حكم الحكم
تذكر كي نحو اخوا الصيام الا الليل فان الصيام لا يتناول الليل والغاية هي الليل
فيكون الغاية في حكم الحكم ايضا فحكم كذلك جواب الشرط اذا لا يدخل الغاية تحت الباء

وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو البيع الى المرافق فذكر حكم الاسقاط
ما وراءها اى ذكر الغاية يجوز الاسقاط وراء الغاية نحو الى المرافق فقد دخل حكم الغاية
والنحويون في الاربعة مذهب الاخفش الدخول الا الجار اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا
مجازا وعكسه اى مذهب الباقين نحويون لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا الجار كما مر
فدخولها تحت حكم المغيا بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب
انما لم تدخل هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا في الطريق لحقيقة وعدم
الدخول اليها بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعلم
ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرناه في البيع وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول
الغاية تدخل تحت حكم المغيا بخلاف الرابع اى مغيا ما ذكرنا وبعضها ذكر
النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط اما
قول النحويين الى ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ الغاية
ان كان حسا والغاية ايضا حسا هذا المذهب الرابع لان الاخذ بالعمل
بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب
الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا
بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط
فلا تدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين
ينبو هذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن
الغاية هنا ليست للقيد بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت
القيد ضرورة وذلك لان البعض اذا كان اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية

نفر

وهو الوضع وهو ان صدر الكلام لما تناول ما بعد الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق

نفر المجموع على المرافق فما ارتفق الى المرافق يدخل تحته سقوط البعض
ويعلم ان البعض هو الذي يسقط بعضه فعلم هو البعض الذي يلي الابط فقط
الى المرافق غاية لسقوط فعل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال على من
درهم الى عشرة يفصل الاول والعشرة لانه جزء ما فوقه والكل بعد كل جزء الى الآخر
عند ابي حنيفة رح فيجب تسعة وعند زفر تدخل الغايتان فيجب عشرة وعندهما تدخل الغاية
الغايتان فيجب عشرة ويدخل الغاية في الخيار عنده اى باع على انه بالخيار الى غد دخل
الغد في الخيار اى يلزم الخيار ثلاثة ايام الغد عند ابي ح رحمه الله لان قصد على انه بالخيار
يتناول ما فوقه فقط الى الغد لا سقاطه ما بعده وكذلك في الاجل واليمين في رواية
الحسن عنه اى عن ابي ح ما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعتك الى رمضان
اى لا الطلب ينتهي الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان
قطع الطلب ولا اكلم تناول الغد فقط الى رمضان لاسقاط ما وراءه

في اللطرف والوقوع ثابت بين اثباته واضافة نحو صمت هذه السنة يقتضي
الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا لو انت طالق غدا يقع في اول النهار بخلاف
واقعة في جميع الغد وفي الغدان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق
في الدار تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك فيقع به وقد سقط للمقارنة
ان لم يعقبه ظرف كقوله انت طالق في دخولك الدار فتصير بعض الشرط فلا يقع بانت
طالق في مشيئة الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله ذلك لان مشيئة الله
تعلقت ببعض الممكنات دون البعض فما علم الله انه يقع تعلق به جميع الممكنات

في اللطرف

والمستثنى فقط في علم الله لايراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تع
باسماء الظروف مع الحقارة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكورة اولا كلم فلم يجز
محلا للآخر وتبين لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها لان الطلاق المذكورة اولا واقع فيقال والذي وصفه بانه قبل هذا
الطلاق الواقع فيقال يقع ايضا فيقال اجاب على انه لو قال انت طالق امس
يقع في الحال وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان خلافا في قول قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة خلافا في قول قبل واحدة وعند للحقارة فتقع للحال
عندي الف يكون وديعة لانه لابد لها للزوم كما ت الشرط ان للشرط فقط
فيدخل امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق ان شرط
وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر حياته واذا عند الكوفيين
يجيء للظرف وللشرط نحو واطلع اي بمعنى شئت ان ضرب وطوا اذا لقيتها فتجمل
فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف
ودخوله في امرين او نظر لاحالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت
في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اي
ان قال اذا لم اطلقك انت طالق ففيها كنايتان ان كتم قبل لم اطلقك انت
طالق حتى يقع عليها بادنى سكوت كما في اذا اسكت فانه كناية لايتقيد بالمجلس

نبقان هاهنا

اي اذا لم اطلقك قيد بوقت يجب

ضمنه

فانه لايسقط الا في الظرف

اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كناية لشئت لايتقيد بالمجلس
بخلاف قولها طلقي نفسك ان شئت فانه يعتبر بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يجعلان كلمة اذا في حكم متى في قولها اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا تحول عليه
بالاتفاق في قولها طلقي نفسك ان شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اي قولها اذا
لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله ان لم اطلقك انت طالق فانه ابو حنيفة
الى الموت والقرن انه جاء لكلا التبيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في
الحال فلا تقع بالشك وفي انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك اي جاء اذا
بمعنى متى وبمعنى ان فنوى اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال
وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك
فصار مثل ان وفي اي في طلقي نفسك اذا شئت لانكار الطلاق تعلق في الحال
بمشيئتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع والشك
انه في الحال متعلق فلا يقطع بالشك وكيف سواء كان ان استقام ان السؤال
عن الحال وجواب ان محذوف اي قبلها او يجعل على السؤال عن الحال والا بطلتا اي وان
لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلتم كيف وكيف فيقع في الحال حركيف شئت لانه
لا يستقيم السؤال عن الحال فيقع تطلق انت حرة ويبطل كيف شئت واعلم ان كلتم كيف
في مثل قولها انت حرة كيف شئت او انت طالق كيف شئت يسئل السؤال عن الحال بل
صارت بمنزلة وصفها بانت طالق بائنة كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة
سواء ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق
له كيفية وهي ان تكون رجعيا او بائنا اما الوقوع فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية

انت حرة

بصدر الكلام ونطلق فانت طالق كيف شئت ونيتي الكيفية اي كونه رجعيا او
بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم تنو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك
والا فرجعية وهذا لانها فوض الكيفية اليها فان لم تنو الزوج اعتبرنيتها وان
نوى الزوج فان اتفقا بنيتها يقع ما نويا وان اختلفت فلا ترجيح لنية
احديهما فلانه فوض اليها واحديهما فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتبع الاصل
ايضا اي وانت طالق كيف شئت يتبع اصل الطلاق ايضا بمشيتها عندهما
ما لا يتصور ان تنوي له واصله سواء اظن ان هذا مبني على اشتراط قيام العوض
بالعوض فان العوض الاول ليس بمحل للعوض الثاني بل كلاهما حالان في محل
فليس احدهما ولي بكونه اصلا ومحلا والآخر كونه فرعا وحالا فيه فيما نحن فيه
لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون
العرض بل هما سواء في الاصلية والنوعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ
الطلاق لا يوجد الا وان ينوي رجعيا او بائنا فاذا تعارض احديهما بمشيتها
تبقى الاخرى فصار كما في الصريح والكناية لا يحتاج الى البينة والكناية
تحتاج اليها ولاستدعائها لا تثبت بما يدرى بالشبهات ولا تحتاج بالتفويض كذا
قالوا ان بزان قالوا وكناية الطلاق تطلق رجعيا لان معانيها غير مستترة
كذا الابانة فيما يتصل بها كما بين ثلاثة بمعنى في انها بائنة فيما تنفي عن النكاح
او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعينت وبين بوجب الكلام
ولو سميت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر فيه مراده ومراد

المستتر

المستتر هنا الطلاق فبقيد كونه انت طالق اعلم ان علمائنا رحمهم الله قالوا
بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وانما لزمنا على ان موجب الكلام
هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات والكناية هي ما استتر المراد
منها والمراد بالمستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في
انت طالق فاجاب بان الطلاق فقط اكتفى به على هذه الالفاظ بطريق
اي ازكى ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على
تقرير الكناية عندهم ولو فسروها بتقرير علماء البيان بانها ما استتر به البينونة و
لا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز
فلذا اختار تقرير علماء البيان لانها جوزوا في هذا التكلف لانا عندهم ان يذكر
لفظا ويقصد به معنى ثان ملزوم له فيراد به ما بان معناه ثم ينتقل منه الى
الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق بتصل هذا التقرير
فيراد به البائن معناه الاصلي انه يقع به الرجعي وهكذا استدل من قال تطلق
على صفة البينونة لانه يحتمل ما بعد ما الا ترى اذا نواه اقتضى الطلاق ان كان
بعد الدخول وان كان قبله يقع بطريق الحرمة ثم سمي على السبب يرد عليه ان
السبب انما يطلق على السبب اذا كان السبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا
استبرى رحمه بعين هذا الدليل الذي ذكرنا اعتبر فيحتمل انه اراد بها المستبرأ الرحم
تزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا ذات واحدة لانه
يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا بائن لعدم دلالته على البينونة

التقسيم الثالث في ظهور معنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد سمي ظاهرا

بالنسبة اليه ثم المراد الوضوح بان يسوق الكلام سوقا يتضح به المراد فتح باب
التاويل والتخصيص بسبع مضر ثم ان زاد في سياق النسخ ايضا سمي خفيا كحكم
تحريم واصل البيع وحرم الربوا ظاهر في اطلاق فرق نص في التفرقة بينهما اي بين
البيع والربوا لانه في جواب الكفار حين قولهم انما البيع مثل الربوا وفتح مشترك
ثلاث وبايع ظاهر في كل بيع في العدد لان كل قد علم من غير هذه الاية ولانه
اذا ورد الامر بشيء مقيدا فالمقصود اثبات هذا القيد كقوله بعوا اسواء اسواء
ونظير مضر قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون وفتح ثلاثة مشتركين كانه يحكم
فتح تو ان الله بكل شيء عليم وفتح عليه السلام اجتهاد حاضر في يوم القيمة النظير
الاول للمضر والنظير الاول للحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر
لان الفرق بين المضر والحكم ان المضر قابل للنسخ والحكم غير قابل للنسخ وفتح ثلاثة
مذكوران وهما فتح تو فسجد الملائكة كلهم اجمعون وفتح ان الله بكل شيء عليم
في ذلك سواء الا ان اراد بقبول النسخ وعدمه عين اللفظ فكل منهما مضر فيه
ليس في الآيتين ما يمنع النسخ عن اللفظ وان اراد به عين محل الكلام اي
من كل واحد منهما فكل منهما حكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما
ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا اورد مثالين في الحكم الشرعي ليظهر
الفرق بين المضر والحكم فتح تو ثلاثة مشتركين كانه مضر لان فتح كانه سبب
التفصيح لكنه يقبل النسخ كسائر احكام شرعيا وفتح اجتهاد حاضر الى يوم القيمة
حكم لان فتح الى يوم القيمة سبب النسخ والكل موجب حكم الا انه يظهر
التفاوت عند التعارض واذا خفي ان خفي لعارض سمي خفيا وان خفي

ولا يكون ذلك الشيء واجبا

لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجمل اولا اصلا فمتشابه كاية
السرقة خفيت في اليد والعضو لا لعارض اختصاصها باسم آخر فيطرأ ان كان لخفاء
لمزية يثبت فيه الحكم كالنفقات لا فمشكل اما المغموض في المعنى كقوله ان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال انما تم فانه باطن
من وجه خفي لا يجب الصوم باتباع الريح وظاهر من وجه خفي لا يفسد به صوم
شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب في
البشرة وبالباطن في الصوم فلا يجب غسله في احدث الاصغر وهذا اولى من الحكم
لان فتح تو وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التعلق في المبالغة لا يفتح
تو حتى غسلوا وجوهكم او كاستعارة يد بمعنى قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء
عطف على فتح فمشكل اما المغموض في معنى واما انشكل هذا سبب الاستعارة لان
الغرورة تكون من الزجاج لا من الفضة فاراد ان صفاتها صفاء
الزجاج وبياضها بياض الفضة ومجمل كاية الربوا حتى ان فتح تو وحرم الربوا
مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اي فضل فيتوقف مجملا ثم ما بين انه عنى الربوا في الاشياء الستة
اجتهد بعد ذلك في الطلب ان امكن ليتعرف علة الربوا وحكم في غير الاشياء الستة
والحق به كالمتشابه في اوائل السور واليد والوجه ونحوها وحكم فتح الطلب
والمشكل الناشئ عن المجمل الاستغراق ثم الطلب ان امكن ان اجتهد اليها كما في
الربوا وحق به التوقف اي حكم حق به التوقف في هذا الحرف العطف على
عاملين والجر مقدم نحو في الدار زيد وفي الحجرة عمرو وعلى هذا عطف والحقيقة عندنا على

فصل في

قراءة الوقف على الا الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
فبعض العلماء اختاروا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأوا بلا وقف
فعلى الاول الراسخون غير عالمين المتشابهات وهو مذهب خلف ونا وهو الموافق
بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيقته مع
العجز عن درك حظ الراسخين والاولى بهذا المقام ان يقال قوله تعالى بالنزغ
تعليلا سؤالا للعصمة عن الزيغ الى اخره ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي
يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك فانهم يقولون خبر مبتدا
محذوف والحذف خلاف الاصل فكل ما تعلم من له ضرب جهل بالاعراب في السير ل
في طلب العلم ومراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم اتبعه الراسخ في العلم بالتو قف
اي عن طلبه وهذا هو باشارة وهو ان الكلام الاوهام فما لم يمكن للانسان
بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فالفائدة في انزال المتشابهات ان يتحقق ان
الفائدة هنا الابتلاء فكما تبتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم تبتلي الراسخ بكبح
عنان ذهنه عن التامل والطلب ان رياضة البليد بحمل بالعدو ورياضة
الجواد يحمل بكبح العنان والمنع عن السير وهذا المعنى اولى واما جدول
اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين جوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا
من ابتلاء الجاهل والعالم فاما كان اعظمها جوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم
ذلك الى الله ويفوض اليه ويقف نفسه مدرجة البهوا لهوان وتبلاشي
علمه في علم الله ولا يتعرف بحرافة اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام العالمين
وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك **مسئلة** قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين

لانه

لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل
اي يجوز منقولا من موضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم او رد واو في مثاله
واسرروا النجوى الذين ظلموا كيلا يتبين في قبيل اكلوني البراغيث والتاخير
التسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجود فلان وهي نقل اللغة والنحو
التصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدم فلان وهي نقل وعدم
الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل اذا
اللفظ لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما
على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي
كذلك ثم ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع اللغات وانما ندعي ان اللغة
من التركيبات المفيدة للقطع بمدلوله فكذا كثير جميع المتواترات كوجود بغداد وغاية
الامر في السقطة والعاد والعقلاء يستعملون الكلام على خلاف الاصل عند عدم
القرينة وايضا قد علم بالبراهين القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فائدة
التخاطب فقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في
معنيين احدهما ما يقطع الاعتقاد اصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع
الاعتقاد الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور خلافا لاولي حيث
علم اليقين والثاني علم الطمانينة **التقسيم الرابع** في كيفية دلالة
اللفظ على المعنى فان كان على الموضوع له او جزئه او لازمه الذي اخر عبارة عن
الكلام له وبالنسبة الى المعنى الذي هو لازمه المعنى اليه اقتضاء وعلى الحكم في غير

52

تقدير والذين ظلموا اسروا النجوى ٥

يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا رحمهم
الله قاسموا الدلالة على هذه الاربع وجب ان يكلموا هم على الحد ليفيد تقسيمهم
فاقول الذي ثبت بنظم الكلام وهو الاشتمال اعني واردا لهذه الدلالة ان عبارة النص
دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى هو المنوط به او جزءه او لازمه
المتروك به والنص دلالته على هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلت
ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوقا
الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون مسوقا الكلام له
ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قصدهم للعقراء المهاجرين بسبب الكتاب هو
الفيء للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب و
المعنى الاول وهو ايجاب سهم الغنيمة لهم المعنى الموضوع له وقد جعلوا العبارة فيه
فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني هو زوال ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فملكهم بحيث لا يملكون
ما خلفوا في دار الحرب جزء ملكهم بحيث لا يكون شيئا الموضوع له على سبيل الدلالة
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة وايضا ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
بالنظم واما ان اللازم المتروك به ثابت عندهم بالنظم فلانهم قالوا ان قصة تحله
وعلى حولوه بسبب الايجاب تتقدر الزوجية على الزوج الذي ولدت لاجله وهو
المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان النسب مفروض الانقطاع عن الولد اذا نكر
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانقطاع عن الولد وهذا المعنى لازم
عارض للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم

الى آخره متأخرا بالنظم فالثاني والاول عبارة في الموضوع له ثابت والى جزئه و
الثالث الثاني عبارة في الموضوع له ثابت الى اللازم وهو انفراده بنفقة الاولاد
وايضا الى جزئه وهو الانتساب الى الآباء الى آخر ما ذكر في فتح واذا ثبت الكراهة
لزوجها بحكم عدم اجابة فطلاقها فقال ايضا لاهل اجابة في طلاق طلقت كلهن
قصدا في المعنى الموضوع له طلاق بعضهن جميعا جمع شائع وقد سبق الكلام جزء الموضوع
له وهو طلاق بعضهن اي بغير هذه الكراهة فيكون عبارة في جزء الموضوع له ثابتا
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى جزء الآخر وهو طلاق هذه
الكراهة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة
وتحريما وقتها واهل السبع وحرم الربو بسبب الازم الثاني آخر وهو التفرقة
بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى جزئه والى اللوازم الاخر وانما
قيد باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة النص على اللازم المتقدم اقتضاء و
انما جعلوه كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى
من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاول معرفة دون
الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا وبالوان النص
المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لا عكس المثبت للمعلول فيثبت للعلة التي هي
اصل بالنسبة الى المعلول فحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص ثبت
للعلة ولا حسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين
في هذه الاقسام حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص
فهو تحصيل وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء لوجود في معنى يفهم

كل من يعرف اللغة ان الحكم على المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو المفهوم بهذا النص كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو الاتاف لاجله ووجد ايضا في هذه الاربع ان كان بين لموضوع له او جزئه اولازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام لاجله واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة فمرجع اللفظ او الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى من كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمها الا المجتهد هذا هو غاية تحقيق و التنقيح في هذا الموضع ولم يتفق احد كشف الغطاء عن هذه الدلالة ومن لم يصر فحص فعليه بطالعة المتقدمين والمتاخرين كشف ثم للمعتزلة اذا مر حرب الذين يسبح باستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب و كشف وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بسبب لا يجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب والى ان لا ولاية تملك عليه لانه نسب اليه بلام تملك فتقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص مالها به على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك عليه ممكن فثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا شركة احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجراء الرضاع يتنفي عن التقدير لانه نفع

اوجب على الاب رزق امهات الولد حين غير قدر ان اراد السيد بقاء الولادة لرضاع ولد يا يتوقف بقاءه بالكسوة وان اراد السيد غير الولادة فتسقط بدلالة النص لا بانه رتب لعدم ثبوته بالمنطوق وقع على الوارث اشارة الى ان الورثة يتفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى الشخص يوجب عليه لما اخذ وكتمه الطعام عشر قال لكن فيه اشارة الى ان الاصل فيهما الاباحة والتمليك يثبت به وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل غير طاعة الا جعله مالكا وقلنا به التمليك دلالة لان المقصود دفع احتياجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامه ولكذلك الكسوة اي لا يجوز الا صل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر ثوب فوجب ان يصير الثوب كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي شرع على المنفعة بعد ان الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا عليه فكل صحيح تيمم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك صحيح فانه لا تتم بها المقصود فان التيمم ولانه استشهاد في اعارة الثوب ولا يجوز الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص وسيجئ تخريجه فكتمه ولا تقل اما اشد من قوله حرمة الضرب لان كتمان المفهوم منه وهو الاذى اي كتمان الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكل كفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نفسا وعليها اي على المراة دلالة لان كتمان الذي يفهم موجبا للكفارة هو جناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عند ناسيا فانه الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الساقط عن المعتذر الشافعي ثبت الحكم فيها بل اولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فجرى نص

ان يثبت الزاجر فيها وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا
فان المعنى الذي يلائم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل حرام مشتهى وهذا
موجود في اللواطة بل زيادة لانها في حرمة ما وسفح الماء اغلظ من الزنا واما في حق
فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فانما تضيع الماء على وجه لا تخلق
منه الولد وفي الشهوة متلكما نقول الزنا هالك الكل في سفح الماء و
الشهوة لان فيه هلاك الشيء لان ولد الزنا هالك حكما وفيه فساد الفراش
اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت النفرة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع
الماء وقصر الماء لا نعم تضييع الماء في اللواطة قاصر في حرمة لانه يحل بالنكاح والشهوة
فيه من الطرفين بسبب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اذ ترجيح
اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان حرمة الجزء دون حرمة الكل
اي الخصوصية بالزنا وهو هلاك الشيء وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد
كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قطع الدم لا تقود الا بالسيف
بجامع بينهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف وفي الزنا لا تقود الا بالسيف القتل
بالسيف فان المعنى الذي يلائم موجبا حال عن الضعيف في تقوم الجزاء الكامل من اشتراط
حرمة النفس فتعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من الهتك يقال سيف هتيك اذا
قاطع ومعناه قطع حرمة بالاجلاء وفي تاج المصادر حرمة كسي كشتن الغرب بما
لا يطيقه اهل البدن وقال ابو حنيفة الحق حرمة يتعلق البينة ظاهرا وباطنا فانه
لو وقع لجناية قصد على النفس الطيوانية التي هي الطيق فيوجب الكل وكوجوب
الكفارة عندك ضرب قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ

والمعقود

والمعقودة او صيانة نفس ولهذا الكفارة في القتل العمد بالمثقل نص ورد في الخطأ
وهو قتل نفس ومن قتل مؤمنا فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بلا
نص ورد في المعقودة وهو قياس ولكن يوجبه بما عقدم الايمان فكفارته
الايمان لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بعدمه و
اما اوجبت في المعقودة اذا كذب فاولى ان يجب في الغموس وهكذا ذكره في
الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير نواياها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم
وفيما نحن فيه العقوبة فانما تجزأ بزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون شيئا
دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة
والكذب حرام فانما العمد والغموس فليس بمحض وهي لانعدام العبادة وهي نحو
الصغائر لا الكبائر وقالوا ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي
ان لا يجب القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قولهما يجب ان يكون
شيئا دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض يجب ان لا يجب
فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطأ ان في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس
بآلة القتل وهي اي الكفارة انما يجب بالجناية فتجب بشبهة السبب والسبب
القتل الخطأ فان قيل فينبغي ان يجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة
قائمة هذا اشكال على قولهما فيه شبهة الخطأ فان قتل مستأمن فيه شبهة الخطأ
سببا لان مستأمنا حربي قاطنة فلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما
ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما
في القتل بالمثقل يجب الكفارة لشبهة الخطأ فان الشبهة في محل الفعل فاعتبرت

في القود فانه مقابل بالمحل جزء لقوله ان النفس بالنفس وبالعمد قتل خاص
والكفارة جزاء الفعل وهو القتل شبهة في الفعل فوجبت الكفارة وسقط
القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه بغير شبهة لقطعه في قتل المستأمن اذا
هي في محل الفعل لانه في العصمة ان قتل المستأمن فهو من حيث الفعل محظور فاعتبرت
الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرنا الشبهة فيه حتى
لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم نعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل
الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستأمن واما القتل بالمثقل فان
شبهة الخطأ وجدت فيه لان العصمة اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو
الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو
القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة ما ثبت الكفارة
ويسقط القصاص واما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء
الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس ولكونه حقا لاولياء القتيل ويدل
على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر
كالحدود والكفارة انما تجب اجرته للافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد
يدل على كونه جزاء الفعل وانما قلنا بدلالة انهم كانوا يباشرون القتل بالعصا
الا عند التعارض وهو وجوب القصاص لان الشيء في الخاص يدرك رأيا لا لغة
بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت فيه القياس اي ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص حتى لم يجب ادرؤا الحدود بالشبهات والحكم ان
في بعض مسائل مذكورة في بعض كلامنا في اثباته بدلالة النص ام بالقياس فتكلف

بالتأمل

بان ثمن فيها واما المقتضى نحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق
فصار كانه قال بعه عبدك عني بالف وكيل في الاعتاق وقت البيع بقدر الفرو
ولا يوجد المنطوق حتى لا تثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من
الاركان والشرط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت
فقال ابو يوسف رح هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني
على ان ابيعك من الآمر وسيقع الثمن عن القبض وهو شرط كما يقتضي البيع ثم عن
القبول وهو ركن فقد سقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمل اي القبول مما
يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا لزوم للمقتضى اي ان كان
المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر
بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص حتى قالوا لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا
لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل
على المصدر يطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فان ثبت لغة على قسيم حقيقة
منطوقا كالمصدر ومجازي محذوف كخذ وهات القرية فيصير كقولهم لا آكل اكلا
ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق فقد قصد ما ثبت لغة هو الدال
على ماهية لا على الافراد بخلاف قولهم لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي
وهي عامة فجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم تكن عامة ينبغي ان لا يحنث باكل
اكل قلنا انما يحنث لانه مدرج تحت ماهية الاكل فان قولهم لا اكل معناه لا يوجد
منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد
من افراد الاكل اصلا فدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ

56

يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل ان قال لاب كون فلانا و
نوى فى بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان لكنه
نوعان قاصر وهو ان يكون فى دار واحدة وكاملة وهو هذه اى الكنة الخاصة
هذه اشكان فى بيت واحد فنيته البيت الواحد لانه من باب العموم المقتضى بل
من باب نية احد محتمل اللفظ المشترك او نية احد نوعى الجنس وسيأتى تمام فى
هذا الفصل وقد غيره هنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا افتوى الكامل
ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك نوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر
الذى بنيت من المتكلم انت اخر شرعى الا نوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا تلحق
نفسك فاسد يصح نية الثلث لان معناه اوقع فعل الطلاق فتوع المصدر فى
المستقبل بطريق الدلالة حيث كان للفظ كثير اسمه الاصناس على ما يأتى فان قيل
ثبوت البينونة فى انت طالق باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح نية الثلث
قلنا كذا البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
فيه الا بالعدد وما يتصل المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى فهو
سأل القرية اى اهلها فاقتضاء الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه
فالمعنى حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم و
التخصيص فهذا لذلك كما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث
فى انت طالق وطلقتك فان قلت لانه انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق
الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق
لكنه لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الاثبات عما تكلم بهذا اللفظ وانما ذلك

اخر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى ثبت من المتكلم بطريق الاثبات
كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم الذى يحتاج اليه و
هنا ليس كذلك لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ فثبوته بهذا اللفظ ليس بمقتضى
من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انا لم نسلم ان ارادته
بوضع الشرع هذا اللفظ لانا ان الشرع اسقط اعتبار رفع الاحمار
بالكلية ووضع لانا ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع
اللغوية فهو اختار للانا الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى محالها فالفاظ صافحه
والالفاظ المخصوصة بالمراة فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة لاخبار عن
كون المراة موصوفة به فى حال فتشرع الشرع الايقاع فى جزء المتكلم اقتضاء ليصح
هذا الكلام فيقع الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانا واذا
كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان
نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح
منه المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ونيتها ان قولها انت طالق يدل على
الطلاق الذى هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفته
الرجل اقتضاء والذى هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير معقود فى
ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه الذى
هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه
نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية والجواب
الاول اصل لانه طالق وطلقتك الثانى مخصوص بانه طالق واذا قال

انت طالق طلاق او انت الطلاق فانه يصح فيها نية الثلث ووجه على هذا
الجواب الثاني فقل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه الثلث وفي قوله انت طالق طلاق لا شك ان طلاق هو صفة للمرأة
فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث فنعين ان المراد
بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف وتقديره انت طالق وانت
طالقٌ تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث معناه انت ذات
وقع عليك التطليقات الثلث وعلى الجواب الاول فلا يأتي هذا الاشكال اذ تم الفعل
ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث والطلاق ملفوظ
يصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقولك يرد عليه الجنس اي
اذا كان كما للفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد ولا يدل على العدد بل على الواحد
لحقيقة او الاعتباري كما مر آنفا والجنس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل
على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي تذكر فيه ان الامر
لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد تنبيه والواحد لحقيقي وعلى الذي اراد
به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو مجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث
وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلانية الثلث في انت
طالق وتقريره ان كم قلتم ان المصدر الذي اثبتم المتكلم انشأ امر شرعي
لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء ولا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة
من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث
وقوله قلنا لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه ان سلمنا ان

بل يجوز ذلك ه

البينونة

البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة
وهي التي يملك رفعها والغليظة وهي التي لا يملك رفعها وهي الثلث او هي جنس تحته
انواعها وتحته احاد فتحقيقه صحيح في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان
يثبت احدهما ولا يملك اجتماعهما فعلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد
معين فيما اذا لا عموم لمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة
والضرورة في العدد المعين يثبت ما يندفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن و
لا كذلك في النوعين لانه لا تصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا
متغايرة فلا بد ان يصح نية احد النوعين كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاق
بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقعها ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق
تنوع على ما يملك رفعه وعلى ما لا يملك فان الطلاق لا يملك رفعه اصلا
وقوله وما تيقن به ذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس
المحذوف بالمقتضى فلا يميزون الفرق بينهما فيغلطون احدهما بحكم الآخر ويغلطون
في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خاصا بعد الحذف
والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل
لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في حد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا
فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق
والملحق اللفظ المحذوف هو الذي اردناه بحد هذه الاقسام
الاربعة فالدلالة منقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى

هو رد به

اعلم ان بعض الناس يقولون مفهوم الخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه
على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اى شرط مفهوم الخالفة عند القائلين به
ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه في المنطوق باحكم اثبت للمنطوق
والمساواة اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم اثبت للمنطوق
حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواة ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص
الذى ورد في المنطوق او بالقياس عليه ولا يخرج اى المنطوق مخرج العادة
كقوله ربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الاباء ووصفهن بما
كونهن في حجورهم فلولم يوجد هذا الوصف لا يحل ابنة امرأته لانه انما وصف
الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بان
الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يجوز اى المنطوق سؤالا او
حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال انما على السؤال
او بناء على وقوع حادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل
على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم الحكم بالجر عطفا على قوله سؤال بان
السامع يجهل هذا الحكم الخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في
الابل السائمة فقال انما على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم
الحكم عند عدم السوم فهذا بين شرائط مفهوم الخالفة شرع في اوفاقه فقال
حتى اى يجئ مفهوم الخالفة حجة الستة وهو ان تخصيص الشئ باسم سواء كان
اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشئ عند البعض
لان الانصاري هو امر ففي عدم الماء في الماء امر الغسل ففي عدم وجوب

الغسل

الغسل بالاكسال او هو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يلزم بدل والا يلزم
الكفر والكذب في محمد رسول او زيد موجود اى ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم
الكفر في قولنا محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم
الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا والاجماع العملي على
جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ
باسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة
النزع لعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهو ذلك
اى عدم وجوب الغسل بالاكسال بمعنى الام وهو الاستراخاء غير ان الماء يثبت حقا
عيانا ومرة دلالة لوجوب انكارا وهو ان يقال لما قلتم ان الام الاستراخاء
كان معناه ان جميع افراد الغسل في وجوده فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين
بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل الواجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال والانزال امر خفي فيقوم حكمه مقام دليل الانزال وهو التقاء الختانين
كما يقوم الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم الخالفة
هذه الستة وهي ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند من يرى
رحمه الله ونحو تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف
اى وهو الاجمال تخصيص الشئ وقوله عما عداه اى عما عدا ذكر الوصف ومراده
نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص
الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عند هم عدم حل نكاح الفتيات اى الغير
المؤمنات للعرف وكان قوله الآية طويل لا يطيق بيانه ودراية المفهوم اذا ذكرنا

الآية وجب

ولذا استبعج العقلاء والاستقباح ليس لاجل مشية عدم الطيران الى الانسان
الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لاستبعج العقلا فعلم
ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفايدة ولانه لو
لم يكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما
عداه لكان الحكم فيما عدا الوصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا
من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كما لخروج مخرج العادة
الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف كما في الابل السائمة
زكوة فيقتضي العدم عند عدم وعند ما لا يدل لان موجبات التخصيص الاخر فيما
ذكر اعلم ان ثمة يمين مفهوم مخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على
نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن سؤالا وحادثة او علم المتكلم
بان السامع يجهل هذا الحكم الخصوص فحينئذ موجبات التخصيص منحصرة في هذه
الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة على علم ان التخصيص
لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات كما في
الطويل بل الوصف المميز متميز في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا
لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص فاته شيء من هذه الاربعة لا يوجد وقع
ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي
لا يوجد في ذلك الوصف لا يكون متميزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون
هذه الصفة وانما وصف توصيفا للجسم وتشارة الى ان علة التغير هذا الوصف
وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد به الوصف نفي الحكم عما عداه

مع

مع ان الامور الاربعة غير متحققة وقع كالمدح معطوف على قوله كالجسم اي موجبات
التخصيص لا ينحصر فيما ذكر كالجسم الخ وكالمدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه
الصور شيء آخر غير ما ذكر والا وان اكيد نحو من الدابة يعود او غيره اي غير ان اكيد نحو
وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل موجبات سبقته الا نفي الحكم عما عداه
فتح وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم
بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات
التخصيص المذكورة وقد ذكر في مفتاح انها اغا وصفها بكونها في الارض لعلم ان
المراد ليس دابة مخصوصة بل كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص
وفوايده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص سبقته
الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فانهم لم يجدوا في هذا المثال
الوصف الا نسب بالطوايف اصلا لكن مثال الواحد لا تفيد الحكم الكلي علما انه تبرا
يوجد في كتاب الله تع وكلام رسوله عليه السلام كثيرا واحد الف مثلا يعجز عن ذكرها افهام
العقلاء وقع لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فهو ممنوع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروه
لان اقصى درجاته اي الوصف ان يجوز علة وهو لا تدل عليها ما ذكر لان الحكم ثبت
بعلل شتى جوابه عن قوله ولان مثل هذا الكلام الخ ونحن نقول انما يدل بعدم الحكم
اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيجوز عدم الحكم عند عدم الوصف
شرعا لانه علة لعدم اي لانا ندعي ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم
الوصف وهو غير متحقق لخلافه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لانه يثبت الحكم
البتوتي في عدا الوصف كقولنا لعدم السوم في السلوفة زكوة لانه فانه لا يلزم ان الابل

اذا لم يبين علوقه كان فيها ركوة عندنا لان الحكم الثبوت لا يمكن ان يثبت بها على
الاصل وعنده ثبت فيما عدا الوصف لحكم الثبوت وايضا من غرات الخلاف صحة التعد
وعدمها كما في فتح تحرير رقبة موقنة حتى يجيء تعديه عدم جواز الكفارة في كفارة
القتل الى كفارة اليمين وقدم في فصل المطلق والمقيد وتظيره فتح فيما تم
الموقت ثم هذا الايجيب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا لهما ان
يجعل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا يكون الا موقتة ثم اورد وسئلتم
تبوهم فيها انا نبين نقول بان التخصيص بالوصف يدل على نفي حكم عما عداه وهي
مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا انه ولدت ثلثة في بطون مختلفة
فقال المولى الاكبر منى فانه ينفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قصد
لا يلزم والمعنى ان كونه نفى الاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي حكم عما عداه
بل لان السكوت يجعل في موضع الحاجة بيانا فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة
لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يجعل بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى
نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبها ولم يوجد لانه نفى نسبها وانما
قالنا بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع
لا يقال الحاجة الى البيان انما صارت بالاولاد ولم توجد في نسب الاخيرين
بل دعوة لانه انما يجعل كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين
اما هي فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين
فلا يجعل الاصغران ولد ام الولد بل هو ولد الامة فيحتاج في ثبوت نسبهما الى
الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في الارض كذا انه لا تقبل شهادة

عندهما

عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على نفي
حكم عما عداه فيلزمهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك
الارض فبنا على هذا لا تقبل شهادتهم لان ان هذا دليل على هذا ولا يلزم
ما ذكرناه لا حاجة اليه جاز شبهة وجاز الشهادة ومن لا تنفي الشبهة فيما يدرأ
فيه اى في التخصيص بالوصف لكن لا تنفي كونه شبهة في نفي حكم عما عداه والشبهة
كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقوله الموجب هذا اى السكوت
عن غير الارض المذكورة سكوتا في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وقوله
هنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متخصصين
عن احوال تلك الارض فاراد ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده لا
لكون ذلك موجودا فيها لكونوا عالمين به كسائر الاراضي فلا حقة لهم
باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا
عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند ان وقع عملا
شرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت ان التعليق
بل يتعقد الحكم على العدم الاصلي فلا يفيد هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يوجد
ما ذكرناه في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا ان
الشرط ايضا لا مرجع ان يتوقف عليه الشيء ولا يترتب الوجود وقد يقال
المعلق بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الذي ذكرنا حتى ينتفي الشروط عند انتفاء
الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند
انتفاء الوضوء وليس كذلك ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى يحكم شرعي

61

بل لاشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يسمى عدم
الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الذي فانه لا دلالة له اصلا
على انتفاء المشروط فان للمشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط كوان دخلت
الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق سببا آخر فقط فع
ومن لم يستطع منكم الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده و يجوز
عندنا فالنتيجة ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت
القدرة على نكاح الحرة ثابتة ثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير معنوم الآية
مخصص عنده لنص تو واحكم حل كم ما ولادتكم وعندنا لم يدل على نفي الجواز لا صحيح
مخصص والا ناسخ تلك الآية فثبت الجواز بتلك الآية وهذا ايضا خلاف مبنى على
ان ان فيه ما اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير
فالتعليق قيده اى الحكم بتقدير دون واعدمه اى الحكم على غيره فيكون له اى التعليق
تاثير فيه العدم اى عدم الحكم وعن نعتبره نحن اى نعتبر مشروط مع الشرط فان الشرط
والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو سكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط
مثل انت طالق اى المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت
الدار اذا اخذ مجردا من الشرط فهو غير له انت طالق لانه ليس بكلام بل
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يجوز ان يوجب الحكم على جميع التقادير كما زعم
فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر مشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط كوان دخلت الدار فانت

طالق

طالق الفعل سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير
معين واعدم فالحكم على غيره من التقادير وقد ثبت ان للعلة سببا للحكم ويجوز تاثير
التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فلا يبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عندنا وجود
السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عندك فرق فاذا علق الطلاق او العتاق
بالملك فالملك غير موجود عندنا وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر
المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل
الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عندك فيجوز
التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية قال ان فيجوز تعجيل الكفارة المالية قبل
الحنث قال لعدم سببية الكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب
على السبب انما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان الاداء يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في التمكن بان يثبت كما في الزكوة مع انه لا يجب اداؤه
بخلاف الصوم في الكفارة المالية لعدم الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بناء
كما في التمكن فان نفس الوجوب بالشروع ووجوب الاداء بالمطالبة فما في البدنية
فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي ثبت هذا الوجوب بناء على السببية وصحة
تعجيل الاداء وفي البدني لم يثبت لعدم الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر
ففي فصل الامر بانه ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء
وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يتوصل طريقا الى الحكم

الباب الثاني في افادة الحكم الشرعي

البيع ١

اى افادة

اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوها اللفظ المفيد اما خبر ان احتمل الصدق والكذب فمن حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يتبادر واجبا ان اشاع كتحريم والوالد ابر ضعف اولاد اكد اى من الانشاء لانه اول على الوجود الحكم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا او اذا عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع وهو محال وان لم يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجود امر فوجه عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء اى المعتبر فى افادة هذا الامر والنهى فالامر قول القابل استعلاء افعل والنهى قول القابل استعلاء لا تفعل والاصح فيه فى هذا القول اقتضاء جازم عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيه دليل على انه اى الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل المأمور سواء لان فعل امر حقيقة وكل امر للايجاب فهو على الاصل وهو ان الامر حقيقة فى الفعل يفعل تفعل ج وما امر فرعون برشيد اى فعل على الوجه وهو ان فعل عام للايجاب بتتبع عرف صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفى الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه ما امره ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكم لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعناه ان وسمى امرا مجازا اذ الفعل صح ان يجب فهو اذا الفعل الخ بيان لعلامة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة لكن الدليل قام على ان الامر للايجاب قد ان على ان الامر القول للايجاب بالفعل فى تلك الدلائل

63

وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نغير المشروط مع الشرط فلا يجوز سببا للوقوع لما ذكرنا ان مجرد الاضافة انما تجوز اذا كانت طالق طلاقا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم فى سائر المذكورة على ان التعليق للبر صحيح فكيف يجوز سببا للكفارة بل سببا الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى سائر المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك محتمل عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تجوز اليمين سببا للكفارة بل هى شرط لان الحنث سبب وفرقنا بين الحالف والباذل غير صحيح اذ الحال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فتصير الباذلة وتبيان الوقوع اى على مذهبنا بان الشرط والاجل وشرط الخيار اى ان هذين وخلا على الحكم اما الاجل فقط فانه دخل على انه مع الاجل البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الفسخ واما يثبت الخيار خلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل فى دخوله عليها فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافى فان كان داخلا على السبب يوجب خلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل فى دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق فى السبب كيلا تختلف الحكم عن السبب ولما منع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

غير فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد به الامر القولي والايكر حملا على الفعل
وسيأتي واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا
الى الله تعالى لا يكر حمل على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل
على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على
ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان مراد الفعل ولكن نورد
المنع فنقول ما قلتم ان الدليل الدال على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب
والسلام كاف للمقصود والمرادف خلاف الاصل والايجاب فعلم عليه فيفيد
قلنا سلمنا على انه اكثر على الاصح لزوم الوصال وفي الشافعي في الفعل وجوب التوقف
عند جابر شيخ حتى يتبين المراد فانه استعمل في كل من خمسة وهي ستة غير الايجاب
كقوله تعالى واقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج الاباحة كقوله تعالى
كلوا مما امسكن عليكم د الارشاد كقوله تعالى واشهدوا ه الاباحة كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا و التهديد كقوله تعالى
اعملوا ما شئتم ز الامتنان كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين ح الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
التخيير كقوله تعالى فانكحوا ما شئتم ي التسخير كقوله تعالى كونوا قردة يا الاهانة كقوله تعالى ذق انك
انت العزيز الكريم يب التسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا يج الدعاء كقوله اللهم اغفر لي
يد التمني كقول الاعشى الميل المتيم الا تجزي يه الاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون يو
التكوين كقوله تعالى كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاشتراكهما في كل و
هي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة كقوله تعالى لا تقربوا الصلوة في الارض المغصوبة
والتسوية كقوله تعالى لا تمدن مستكثرا والتحقير كقوله تعالى لا تمدن عينيك وباب العاقبة كقوله
تعالى فتمتعوا والارشاد كقوله تعالى واشهدوا واعلم انا وجدنا اسبابا والشفقة كقوله تعالى عن اتخاذ الدواب

كراسة

الطويل

كراسة والمشي فعل واحد وان الفعل امر بالشيء عطف على قوله لا شيء راجع فلا
فلا يتجه الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير وجوبها التوقف والفرق بين
طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد
به حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد
زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية
انا فاين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ لا مانع من لفظ
الاول احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة
لها وايضا لم يدع انه محكم وعند العامة يحمل على وجوبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل
وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح
جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون ثم اوعدهم بقوله تعالى ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفته اذ لو لا ذلك لخوفهم بقبح التحذير فيبقى
صالحا لمعنيه واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب

التحذير

ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والله اعلم بمعنى الحكم واما مصدر من غير لفظه
او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون الخيرة ما هو مرادا من قوله فقضى من جميع
سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان يكون المراد الحكم والمراد من
الامر القول لا الفعل لانه ان اريد به الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه

قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله ان يكون لهم الخيرة من امرهم

ولا يراد القضاء الذي هو فعل القاضي لان ذلك

القدر لعين ذلك

والاول لايليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الحيرة وان اريد فعل يقتضي
عليه فالمراد اذا قضى باحرفا لاصل عدم تقدير ابا، او ايضا يكون المعنى اذا
حكم بفعل لايكون الحيرة والحكم بفعل مطلق لايوجب نفي الحيرة اذ يمكن ان يحير
الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو ممنوع فلم ان المراد بالامر ما ذكرنا
لا الفعل ما ذكرتم لان سجود ادم بك والندم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا
لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد
ذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد وعبارة
التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان
اخرج الله تعالى سنة في كوين الاشياء ان يكونها بخلق الكلام لكن المراد هو الكلام
النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من
هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة
وشبه سرعة الايجاد بالمتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان
الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي
اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد ما امر به فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه
كن فاعلا بهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر في
معناه كن فاعلا بهذا الفعل فتح صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا
للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا
اي كون الوجود مرادا من كل امر يقدم الاضمار فلم يثبت وبقي الوجوب
لانه معارض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى اقيموا امري رقيما واذا

قيل

قيل لهم اركعوا لا يركعون والوقوف فان كل من يريد ركب الفعل جزما فليتب بهذا
اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر اذا قدم وقيل للندب كما في واتبعوا من فضل
الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا ثبت ذلك بالقرينة
اي الندب والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الاتباع والاصطياد انما
امر بهما لحق العباد وضعفهم فلا ينبغي ان يثبت على وجه تتقبل لمنفعة مضرة
بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة
عند البعض واجماع جواز النفل لاطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة
مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد
به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد به غيرما وضع له
قد ذكر فخر الاسلام رحمه في هذا المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز
فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في
اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع
له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله
في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب في الوجوب لوجوده في التقدير بكماله
قوله لا على ما بر اما في اصطلاح غيره من العلماء فانهم يسمون اللفظ اريد به غيرما وضع
له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التوجيه صحيح عند فخر الاسلام
لكن يحتاج غير الموضوع له على لفظ قد رجح به وعلى عدم طلاق الغير على الجزء فانه
الجزء عنده ليس غيرا ولا غيرا على ما سوف في تقرير الغير فهو عدم الكلام في صدق الغير
في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم

الكل على الجزء اما بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يوضع علاقة المجاز
وصف بناء مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان
الشجاع والاكل الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لان سلمنا ان الاباحة
جائية للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك لكن معنى قولنا ان
الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط
لانه يدل على كل جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل اثبت جواز
الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فثبت
جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الثابت بالامر جزء للوجوب
فيتصور اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قولنا لان الامر دل على جواز الفعل
الذي هو جزء لها لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل
على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق فيه الاضطراب هذا
اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن بعدم الوجوب
بالنسخ فيبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يجوز ان يكون من
دلالة الكل على جزء وابي زالفظ مستعمل في غير ما وضع له ولم يجر على هذا الخلاف
الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على جزء
ام بطريق الاستعارة انما يجوز اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما
اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة
على مذهب الشافعي رحمه الله فالامر هل يبقى مجازا ام لا فقول لا يبقى مجازا لان
ابى زالفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يبقى دلالة

وفي الوجوب جواز الفعل مع عدم الترك ح

الكل

الكل على الجزء والدلالة لا تبقى مجازا فكل ذا الطلقت الانسان واريد به الحيوان
الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا
اطلقت الانسان واريد به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما
ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق
القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق عند البعض يوجب
العموم والتكرار لان الضرب مختصر من اطلب مكان الضرب والضرب اسم جنس يقبل
العموم وسئوال السائل في مجمع العامة هذا امر للابد سأل راوي بن الحابس في مجمع
العامة هذا امر للابد فهم ان الامر المطلق يوجب التكرار قلنا اعتبروا سائر العبادات
وعند الشافعي رح يتجدد ما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيتجه على
اصل العموم وعندهم على ما يأتي رحمهم الله لا يحتمل التكرار لان يوصف مطلق بشرط
او مخصوص بوصف كقولك توضأ وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس
فلو لزم التجدد لكان الامر المطلق الامر وعند عامة علمائنا رحمهم الله الامر المطلق
مرادا ما يقع على الواحد بحقيقة وهو قيض او مجموع الافراد لانه واحد حيث يثبت
وذا احتمل لا يثبت الا بالنية لانه لا عدد فيه اي لا يقع على العدد لانهم فرقوا بين
قولك يوجب الثلث على الاول وبين الاثنين والثلث عندهم رحمهم الله
عدد يقع على الواحد ويوصف به الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد بهذا
الطلاق فيقع واحدا اعتبارا بالوصف به الاثنين لان الاثنين عدد محض
لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف

ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بينهما وبين من قال لا يحمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط
وما وردت هذه المسئلة وهي ان وقت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك مذهب من
ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا روايه عن هؤلاء في هذه المسئلة كذا
على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم
وعن ان وقت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على الثلاث لا عندنا وقد
تقدم قد قطعوا ايديهما لا يراد به كل الاوادا بما عليه اداء واحد فلم يدر عدد ما رماه

فصل في الاتيان بالمأمور به وفيه ثمانية اداء اداى تسليم عين الثابت
بالامر وقضاء اداى تسليم مثل الواجب وقضاء الاول انما يستعمل النقل و
يطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب عند البعض لان القرينة
عرفت فرقا فاذا فات شرط الوقت لا يوقف مثل الانبض وعند عامتنا انما
يجب بما اوجبه الاداء لانه ما وجب بسبب لا يسقط بخروج الوقت والرمض من
عذره يعرفه الى ما عليه فاما في الاشرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم
ان كان عامدا لقوله تعالى فعدة وتصدق من نام عن صلوة فقد قال الله تعالى فما
عليكم ربيا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال من نام عن او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدلالا بالآيتين وقد ثبت عندنا ان شرف الوقت غير مضمون
اصلا اذا لم يكن ما عدا الشرك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول
ثبت في غيرهما كالمنذور به والاعتكاف بجامع ما ذكرنا من الدليل والاعلام ان ما
وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط
لا للايجاب ابتداء جواب لاشكال يقدر وهو ان القضاء انما وجب بالسبب وهو

فصل

فعدة فيجوز واجب بسببه لا بالسبب الذي يجب الاداء فقال في جوابه و
ما ذكرنا من النص فرض واجب لا يرد نقض الاعتكاف والمنذور به لان النقض مظهر
لا مثبت فكان فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء فقد وجد
الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما
يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان
لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر فلما القضاء
هنا يجب بما اوجب الاداء اداى النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه
اداى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بما عارض شرف الوقت
فاذا فات هذا اداى عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مثله يستوي
فيه الجبوة والكوة وهو في شوال او رمضان آخر عاد الى الاصل وجب الصوم
مقصودا اداى صوم مخصوص بالاعتكاف فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط في وجوبه مع شرف الوقت او سقوطه يجب صوما مقصودا او فضيلة
الصوم المقصود احوط في فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان
هذا احوط الوجهين والاشارة يرجع الى السقوط وفيه فسقط ما ثبت بشرف
الوقت منها لزيادة تعالى صار ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت
احوط منها الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كان
الاداء واجبا فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب
بان هذا احوط في وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على ان الاحوط ما
قال الا ان ما ثبت شرف الوقت الى آخره يعني ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب

نقصان فی الزیادۃ ھی افضلیۃ صوم رمضان علی صیام سائر الایام والنقصان
ھو عدم وجوب الصوم المقصود فیما مضی رمضان سقط وجوب رعایۃ تلک الزیادۃ
لا ذکر فی امکان صوم قبل رمضان آخر فینبغی ان یسقط ذلک النقصان المغیر تلک
الزیادۃ ایضا وھو عدم وجوب الصوم المقصود بالطریق الاولی ووجہ الاولویۃ
ان العبادۃ مما یحتاط فی اثباتہ فسقوط النقصان اولی من سقوط الزیادۃ وایضا
سقوط الزیادۃ بشرف الوقت اغایثبت بخوف الحرج وسقوط النقصان وھو
عبارۃ عن وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الحرج والنذر بالاعتکاف ایضا فاذا
سقط الزیادۃ المذکورۃ سقط النقصان المذکور ایضا بالطریق الاولی وسقوط
النقصان عبارۃ عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب
صوم مقصود ولانک ان وجوب القضاء مع فضیلۃ الصوم المقصود احوط من
وجوب القضاء مع فضیلۃ شرف الوقت اذ فضیلۃ شرف الوقت فضیلۃ تغلیب
فوتہا بخلاف فضیلۃ الصوم المقصود وھذا البحث من مشکلات مباحث اصول الامام
فخر الاسلام وقد فسر بعض شراحہ الوجہان بغیر ما فسرت لکن لا یخفی علی ذوی البصائر
انما ذکرتہ للعلم ان الدلیل الذی استدل بہ علی الاحوطیۃ یدل علی ان المراد ما ذکرت
لا ما توھموا وللہ در علم الصواب والیہ المآب وھو ان یقول المؤدی بالوصف الذی
شرعا بجماعۃ او قرارا ان لم یکن کصلوۃ المتروک والمسبوق مؤدیا او شبیہہ
بالقضاء کفعل الاحوج فانہ اداء باعتبار الوقت فقط دلالۃ تقیضہا العقد لاحرام
الامام فجعلہ کانہ خلف الامام فعلی ھذا ان اقتدی المسافر بمثلہ فی الوقت ثم
سبقہ الحدث ثم اقام اما بہ او بغیرہ لیتوضا او اما بنیۃ الاقامۃ فی غیر مصرہ

وقد

وقد نوی اقامۃ یصیر کقضاء باعتبار انہ وقت والوقت لا تغییر اصلا الا بالاقامۃ
والا بالسفر وان لم یرجع الی اقامتہ وصورۃ المسئلۃ اقتدی مسافر فی
الوقت ثم سبق بحدث فذھب لیتوضا او نوی الاقامۃ والامام لم
یرجع فتم اربعا لان الاقامۃ اعترضت علی الاداء فصار فرضہ اربعا او کان
ھذا المسافر مسبوقا ای کان ممن ادرک الذی اقتدی بہ فرضہ فی صلوۃ الظہر فی
الوقت مسبوقا ای اقتدی بعد ما صلی الامام رکعۃ فلما تم صلوۃ الامام نوی
المقتدی الاقامۃ فانہ یتم اربعا لان نیۃ الاقامۃ اعترضت علی قدر ما سبق
وھو وجود ھذا القدر من کل الوجوہ لان الوقت باق ولم یلتزم اداء ھذا
القدر مع الامام حتی یکون قضاء بما التزم اداؤہ مع الامام اما الاحوج فانہ
التزم اداء جمیع الصلوۃ مع الامام فیکون فی القدر الذی سبق بحدث ولم یؤد
مع الامام فاسد او ظلم ای تتم الاحوج بعد فراغ الامام او قیدہ ونوی
الاقامۃ تم اربعا لانہ اداء فتبقیہ بالاقامۃ لان علیہ الاستیناف فاذا استیناف
یکون مؤدیا من کل الوجوہ فنیۃ الاقامۃ اعترضت علی الاداء فتم اربعا و
لھذا لا تبرأ الاحوج ولا یسجد للسہو ای لاجل ان الاحوج کانہ خلف الامام
لا تبرأ ولا یسجد للسہو اذا سہا فی القدر الذی لم یصل مع الامام لا یسجد
للسہو کالمقتدی اذا سہا لا یسجد بخلاف المسبوق فانہ متودی فیما بین فیتوا
ویسجد للسہو واما القضاء فما عقل معقولہ کالصلوۃ للصلوۃ واما غیر
معقول کالعدۃ للصوم وثواب النفقۃ للحج وکل لا یفعل کل فرجہ لا یقضی
الا بالکل کالوقوف بعرفۃ ورمی الجمار والاضحیۃ وتکبیرات التشریق فانہ علی
فانہا

صفة الجهر لم تتوقف قرءته الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء فالاليق

وخفية ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية ح

واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية ح

فان كونا قرءته مخصوص بزمان ولا يقضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل

بالوصف باطل والوصف وصوره لا يقوم بنفسه فلم يسع الا الاتم وكذا صفة

الجودة اي لا يقضي لان ابطال الاصل لخ اذا ادى الزيوف في الزكوة فان

قيل فلم اوجبتم القرءة في الصلوة قلت اي على الصوم هذا اشكال على قولهما

وما لا يقبل فعل قرءته لا يقضي الا نفي وقد عدم النص بوجوب القرءة اذا ات

فات الصلوة للشيخ الفاني والنعم ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرى بالقياس

ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تؤقت قرءته في غير ايام

الايام فلا يدرى ان التصدق بعين اثمانه او بقيمتها هل هو مثل لقرءته

الاراقة امها والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فلما تحمل في الصوم

التعليل بالعجز وقلنا بالوجوب احتياطا فيجوز ايتاء بالمندوب او الواجب

ونرجو القبول فانه يحتمل ان يجوز القرءة واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن

واجبة فلا اقل من ان يجوز ايتاء بالمندوب ومحمد رح قاس في هذا الموضع ترجوا

القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا ترى

نقل الاراقة تطيب للطعام وتخفيف الصب في الدم لكن لم نقل بهذا التعليل

المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت

حتى لم نقل له التصدق بالعين في الوقت يجوز في فوض النفل وعلمنا به بعد

الوقت احتياطا فلهذا نرجو القبول وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام

ف

الثاني لم تنتقل الى النفقة لانه لما امتنع جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك

واما قضاء فيشبه الاداء عطف على قوله واما قبل غير معقول كما اذا ادرك

الامام في العيد راكعا كبر تكبيرة الزوائد قائما وان فات

موضعه وليس لتكبيرة العيد قضاء اذ ليس لها بدل قرءته لكن للركوع شبه

بالقيام فيجوز تشبيها بالاداء وحقوق العباد انما تقسم لهذا الوجه

قال الاداء الكامل كرد عين المغصوب في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد العقد

او السلم يجب بدل الصرف والسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يجوز تسليم بدل

الصرف والسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك

الواجب في الذمة ليلا يجوز الاستبدال في بدل الصرف والسلم فيه والاستبدال فيهما

حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان

كان حاملا او مريضا ضمن او اهلك بذلك السبب انتقل القبض عندابي ح و

عندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا علم به صاحب

الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي شبه القضاء كما اذا

امهرها بناقة صفتها كذا فسلمها صورة المسئلة ان يجوز ابو المراة عبد الرجل فزوجها ذلك

الرجل على ان مهرها بناقة صفتها كذا وجب قيمته للمراة على الزوج ولم يقبض

بها القاضي حتى هلكه ثيبا فمن حيث انه عين حقها اداء الى تسليم الزوج اليها

اداء فلا يملك حبسه اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اياها لا يملك الزوج

ان يمنعه منها ومن حيث ان بدل الملك يوجب بدل العين قضاء روى

ان رسول الله صلعم دخل على بريرة فاتت بريرة تمر والبرمة كان يغلي باللحم

فقال ع م الا تجعلون لي من لحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال
عليه السلام هي لها صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الدين حكما مع
ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء باطل وقوته وغيرها يتعلق بذلك الشيء
من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات
لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا
الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين
هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا
المجموع فلا يجوز قبل تسليم البدل وملك الزوج اعتاقه وبيعه قبل اي بيع العبد قبل
تسليم البدل وان كان في القاضي بقيمته عليه ملكه لا يعود حقا فيه واذا علم
المغصوب اما لك حلالا وعدمت في رحله لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور
بالاداء لا بالتعيين وربما يكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله
ولان ايداء حقيقة وان كان فيه قصور تم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعا
حتى لزمته الدية نفسه وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله
والقضاء مثل معقول اما كامل كمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان تحيز الصورة قد فات للعجز فيقطع المثل فلا يجب الكامل
الا عند العجز عن الكامل فحينئذ قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم
القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا قطع لانه
انما يقضى بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب
القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ

القتل

ومن الاداء القاصر حاصه

٧٣

القتل تم موجب القطع والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار
كما فعله بقربات قلنا هذا فرجيح لبعض اي هذا الذي ذكران القتل اتم اثرا
القطع فيجب موجبهما انما هو فرجيح لبعض اما فرجيح الصورة في جزاء الفعل فلا
لان الفعل وهو القطع والقتل فرجيح الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء
الفعل وهو القصاص ولا يدخل في جزاء محل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان
الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية النفس وهذا لان الدية
جزاء المحل القتل فيه لجميع اثر القطع كما تم في السرقة وفي اكل السبع الاعاذ كتم
جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثرا القطع وانما
اي القصاص بتلك القربات اذ لا قصاص فيها واذا القطع المثل يجب القيمة
يوم الخصومة لانه حق تعذر الوفاء عن الكامل بالقصاص اي قضاء القاضي وهذا
عند ابي حنيفة رح الله وعند ابي يوسف يوم القبض وعند محمد يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس يضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند اتحاد
المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده
وجوبا مخيرا بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي لكان عند عدم احتماله
اي القصاص متعذرا على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يجد قيمته
بالكلية وما لا يقبل له مثل لا يقضى الا بمثل قد ذكر هذا لمسلم في حقوقه
السابقة فالان ذكرها في حقوق العباد ليرجع عليها فوفرها فلا يظلم الشافع
بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء و
لا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العفو عليها اي ان لم يكن المنافع

جواب عن قولهم اذا قتل بقربات

٧٠

منقوم فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا بما قاله العين مقامها
فان قيل كيف يعقل العقد منقوما اى المنافع في العقد حال منقوم المنقوم
عقد النكاح لان ابضاع البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم
في الآية ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ايضاء البضع بمنفعة الاجارة فيجوز
منفعة الاجارة في عقد النكاح حالا منقوما فيجوز في نفسها كذلك اى حال
كان المنافع في العقد منقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد منقوما ولان تقومها ليس لاجل حاجة العقد اليه هذا
دليل آخر على قولنا فيجوز في نفسها كذلك لان العقد قد يقع بدونها فخلع على
منافع البضع غير متقومة في حال خروج عن العقد وان كانت متقومة في حال
الدخول في العقد فعلم انها غير متقومة حال خروج يعني حال بقائها بالمال في العقد
وهو عقد فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لعزة
العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد
ثبت بالرضا وهذا منع لقولهم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما
بل يصير هو في العقد متقوما بالرضا بخلاف القياس قلنا انه لا تقوم بلا
احراز فلا يقاس عليه فيشمل قياسين احدهما انه لا قياس لقوم المنافع في العقب
على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في العقب
على كونها مقابلة بالمال في العقد هذا اى لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس الاول وقوله والثاني وهو ايضا وهو الرضا
دليل على بطلان القياس الثاني فاما لزوم الاجاب كما ان مقابلا بغير المال

بالمنفعة

ولا يخفى

ولا يخفى ان هذا بعفو الولي القصاص اذا اقتص القاتل ثم رجع هذا تفريع
آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقتص الا بمثل وصورة المسئلة شهد شاهدان
بعفو الولي القصاص فقتص القاتل بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يغرما ولا
ولي القتيل اذا قتل القاتل اى لا يضمن ضمان ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو شيء لا يتقوم
له مثل والقصاص الشبيه بالاداء كالقيمة اذا ادى عبدا بعبد عين فاستحق العبد
حقيقة كذا ما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء
الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة كما هو اصل وما كان اى الاصل وهو
العبد معلوما من حيث الجنس كما هو اى الاصل وهو العبد فتجب به وبين القيمة
وايهما ادى تجبر على القبول وايفاء الواجب من الاصل الوسط وذا يوقف
على الفتيا وصار اصلا من وجه فقضاء وهاشبه الاداء **فصل** لما
فرغ عن بيان حكم هذه المسئلة شرع في بيان مسائل الاصول وهي ثمانية عشر المنقول
والمنقول وعد ذلك هي مبنية على مسئلة الخبر والعدالة التي زلت في بواديها اقدام
الراسخين وضلت في مبادئها افهام المتفكرين وعرفت في بحارها عقول المتجرين
وحقيقتها هي فيها اعني الحائرين بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى
التي لا تطلع عليها الاخواص عباده وهي اي مبنية من ذلك لكن اوردت مع
العجز عن درك الادراك قدرها وقفت عليه ووفقت لايرادها اعلم ان العلماء
قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما
للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث

كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا و
العقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما
بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان اصلا بالعقل بل بالشر ع
فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انه ليس لذات الفعل وليس للفعل صفة
تحسن الفعل او تقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب
بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس
باختياره لان الحسن والقبح لا يثبتان الا لافعال الله تعالى عنده فالحسن و
القبح لا يثبتان الا لافعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند
الاشعرى بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال الحسن الاشعرى ما امر
الله به ولو كان الاله قبيحا او الاباحة او الندب والقبح ما نهى الله عنه ولو كان الحسن والقبح
وعند المعتزلة ما يحمد على فعله شرعا او عقلا وهذا تفسير حسن جازم على فعل
هذا التقسيم وبالتفسير الاخير عالم القادر العالم بحاله ان يفعله احتراز بالقيد الاول عن فعل
مضطر وبالثانى عن فعل آخر لو فعل المعتزلة ما وصف الحسن والقبح بتفسيره
فالحسن بالتفسير الاول مختص بالواجب عندهم وبالتفسير الثانى يتناول الواجب
ايضا وما ليس بواجب اى القبيح العالم القادر العالم بحاله ان يفعله فلا تفسير القبح حينئذ
لا يتناول الا الحرام وحده فعلى التفسير الاول ليس بين الحسن والقبح واسطة بين القبح
بل الحسن القبح وعلى الثانى لا واسطة بينهما فعند الاشعرى لا يثبت الا الاباحة والامر
السهل كما مر وقد ذكرت ان هذا الحكم مبنى على اصلين او وردت على مقدمتين ليثبتا بهما

اما

اما الاول فقط لانه ليس لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض
بالعرض او بصفته ظاهر اى ضعف هذا الدليل لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض
اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة وبطيئة على ان
قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا فهذا
الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لابد
من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن
والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الحسن به والا يلزم قيام
آخر فلابد من بيانه لنتكلم عليه واما ان لم يقبح فاعل القبح ان لم يتمكن
من تركه فظاهر اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا و
ان توقف يجب عنده لانا نفرضه مرجحا تاما وليلا يترجح المرجوح ولا يكون
ترجح باختياره فليلا تسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لا يوصف
بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يجوز ممكن من تركه اولا فان
لم يكن ممكن ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك
لا يجوز باختياره اذ لو كان يتكلم في ذلك الاختيار فاختياره ام لا فان
ان يتسلسل او ينتهى الى الاضطرار وان كان ممكن من تركه فعند ان لم يتوقف
على مرجح يجوز اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يجوز
رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح لان فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب
الفعل مع جملة فصدور الفعل مع جملة تارة وعدم صدوره

اخرى يجوز رجحانا من غير مرجح ولانه لما لم يجب ج لم يكن عدمه لكن عدمه يوجب
رجحان مرجوح وهو شذ اشتغاله من رجحان احدهما وبين واذا وجب
عند وجود مرجح لا يجوز اختيار يا لان المرجح لا يجوز باختياره لانه يتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل والاضطرار والتسلسل باطل فثبت ان
اضطراري لا يوصف بحسن والقبح انتهى اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا ان هذا الدليل
يفيد والبعض الذي لا يعتقد وله يفيد لم يوردوا على مقدماته فيما يكون ان
يقال انه شيء قد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمك ان شاء الله طرفا
وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل مراده بالمعنى الذي وضع
الحصر بازائه ويمكن ان يراد به بالمعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام
الحركة به بمعنى ان اريد بالحركة الحالة التي يكون المتحرك في اي جزء يفرض منها جزاء
ما فانه فيها بالمعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو بالمعنى الاول والمعنى
الثاني موجود في الخارج اما الاول فغير معتبره العقل ولا وجود له في الخارج
اذ لو كان لكان لوقوع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهي
فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال كما يلزم
انه اذا اوقع الله على شيئا واحدا فقط او جد امورا غير متناهية وهذا بديهي
الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري
فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان
يتوقف وجوده على موجب والا يجز واجبا بالذات ثم ان لم يوجب جملة ما
يتوقف عليه وجوده يمتنع والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه

محال

محال ايضا بل لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه فالفرض
خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا لامكن عدمه ففي حال العدم
ان توقف على شيء آخر لم يكن الفرض كذلك وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع جملة
ما ذكرناه وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانا نجوز ان يكون بل
مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجب شيئا آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت
قد يلزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه
محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء فمع الزمان الذي يجب ان وجد
ايجاد شيء آخر اياه يجوز الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يجوز الفرض
جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمنا استحالته فثبت انه لا بد
لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه
المقدمة متفق عليها عند اهل السنة وكثير من المعتزلة وان كان اهل السنة يقولون بها
على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب عند ارادة الله تعالى
اياه ويمتنع عند تقدير انتفاء الارادة لا يوجب واعلم ان ما ذكرنا ان كل موجود ممكن فهو
يوجب بين سابق ولاحق بالذات لانه ان اريد بسبق الزمان فهي الآن يلزم منه
وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق تحتاج اليه فكذا الامر في العلل
الناقصة لا يجب ومع التمام لا يجوز الوجوب بنا على ضرورة ان الوجوب بعد الوجود
فالوجوب بسبب الامتناع بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر لمؤثر تام
ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين متوخرا في حيث انه يحتاج الى الآخر والعقل
وان قدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وان كانا معا بالذات في الحقيقة واحد

المقدمة الثالثة فاثبت انه لابد لوجود كل ممكن من ان ينتهي بحسبه الى وجود ذلك الممكن

يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود حادث امور لا موجودة في الخارج

ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول الحق وذلك لان جملة ما يجب عنده

وجود زيد حادث لا يجوز ان تكون قديمة لان القديم ان اوجبه في وقت معين

يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يجوز ان تكون جملة ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا

في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيجوز بعضها حادثة

فح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودة محضة

او مستندة الا الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومة

محضة وهي لا تصلح علة للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة

واما موجودة مع معدومات وهذا باطل لان هذه الجملة ثابتة وهي انه كلما

وجد جميع الموجودات التي ينتفي اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ

اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدم الذي بعد الوجود لان العدم

الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد لكنه حادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود

لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك جزء اما

يوجد موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم

جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ولا يمكن

وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلاهما فرض لوجود واما ان يجوز زوال

العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود وتوقفه وجود

بكر فقدم عمرو موقوف على وجود بكر وقدم فرضا وجود زيد متوقف على عدم

عمرو

عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي

ينتفي اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد

لا يجوز عدم الا بعدم شئ في تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت

على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود

ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود حادث فان قيل لا نسلم هذا الا على

ذلك التقدير لانا نريد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي ليس موجودا لا داخل

في احد النقيضين ضرورة قلت هذا انما يتم قبل تعلق الامر فاما ان يكون

موجودا محضا فان الامر حينئذ في الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في

العلة الموجبة لوجود امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان قيل

بما نيدرج فيه الاضافيات لانا نعلم ان كل موجود يجب بواسطة وجود المستندة

الى الواجب فلا يصح قولكم جزء الواجب وان فرضنا لا نيدرج الاضافيات

في الوجود بل في المعدوم لانا نعلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان

الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ فثبت

توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد

تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم

الحادث وانتفاء الواجب لا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة

استنادها عن الواجب ذلك لانها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة

الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ لا يجب بالتزام

التسلسل فيها وهذا باطل وجواز اضافة الاضافة عين الاول واما ان لا يجب

والظاهر ان هذا ان ايقاع حركته غير واجب ومع ذلك فوقوع الفاعل مرجحي
لاحد الطرفين وترجيح احد الطرفين على الآخر المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لولم يجب
فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم من الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن
يحتاج الى مرجح وجوده الى هنا لم يوجب تخلص عن القول بالموجب بالذات ويوجب
ما ذكر على بالاجابة ولو لا تلك الامور لامكن نفي الموجب بالذات الا بالالتزام
وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود ممكن بلا موجد وهو مرجح
كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد الطرفين
اصلا او ترجيح للراجح او ترجيح للاول باطل لانه لولا الترجيح له
لا يوجد ممكن اصلا فكذا ترجيح الراجح بكلا باطل لان ممكن لا يجوز راجحا بالذات
بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الباطل او احتياج كل ترجيح الى ترجيح
قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يخلو الا لما ذكر او لم يوجد ولان كل ممكن معدوم
عدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم وما بالنسبة
الى ذات ممكن ما يجاد له ترجيح لم يوجد او لما ذكر على ان الارادة صفة ذات الله
ان يرجح الله على بها احدث وبين او لم يوجد على الآخر فعلم ان الارادة
لا تعلل لان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة يقتضي ما ذكر
واما يتبع رجحان لم يوجد او لما ذكر واما ما كذلك فذا رجح الفاعل لم يبق
كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا العجوز ترجيح الخ راحدث وبين الخ

المشهور وهو الاربع آذا راى طرفين مختلفين وبين فقال الحكماء القضية البديهية
التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل
بمراد منا الاستدلال على عدم ترجح بلا غاية عدم العلم بالمرجح فقولنا القضية التي تشمل
في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي ممكن بلا مرجح محال يعني ان وجوده
بلا موجد فقال مع انه عكس اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول
الموجود اما ان يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل
ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود ممكن
بلا موجد وايضا اوردوا على المنع فعليكم البرهان على الرجحان في
المثال المذكور على انا نقول انه وجب ترجح في المثال المذكور فاما ان يجب بنفس
الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق نفس الامر كاف في الافعال
الاختيارية واما ان يجب باعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل
افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الاربع بل مع اعتقاد ترجيح ومن انكر
هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان في
علم الفاعل بالرجحان كافي في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح
باطل هو ان وجود ممكن بلا موجد حال سواء كان الموجد موجبا او فاعلا مختارا
هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي يجوز للمتحرك في اي جزء يفرض
من اجزائها فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب تمنع وجوب
تلك الحالة فلا يلزم محذور على انا قد ابطلنا هذا التقدير بكبرى اثبات المطلوب

على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير اقتضاء وجود الشيء بلا وجوب
الخير ضعف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل
على تقدير كون مرجح من العبد ولما بانه يلزم من توقف الوجود على ما ليس بموجود
ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كما لا يخفى
فتلائم جوابا ان يجاب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول او
اما ان لا يجاب بكون الفاعل مرجح احدهما وبين وان اراد بالفعل الايقاع ص
فبين ما قلناه في الايقاع هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل الجبر فالآن حينا
لاثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل بمجموع خلق الله
تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها
يرجح الفاعل احد الطرفين وبين وتخصص المكنات بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من
وجود الارادة لما كون الترجيح والتخصيص صادرين منها وهو المطلوب وان
لم يكونا صادرين عنها لا يلزم الارادة الا مجرد شوق فبين ان الاتباع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية الخ تشتاق الباء الحركة بقضاء على نسج تشتهي ان تجيء عليه
لكن نفرق بينهما ونعلم ان الاول بفعلنا الثانية وايضا نفرق في الاختيار
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالاعتماد الى جنب في القدرة
الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل
وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم
الوجداني قاض بانا نفعل في غير اضطرار ي ولا وجوب ومرجح

اهـ

احد ممتنع وبين اولا مرجح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك
نشاهد حوار ح العادة في صدور الافعال كحركات القوية من القوى العنيفة
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدوريا كما تواتر في اخبار
الانبياء عليهم والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا
على ذلك مع سلامة الالات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور شتى من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس
ليس قدرة العبد وارادته او لو كان لم تتخلف ارادته ولو كان مؤثرا قطعا
فما جرى عليه العادة لم يوجد حوار ح العادات وايضا لا يمكن الحركات الارتعاشية
والعصبية وارخائها والشعور بشيء من ذلك كالاندري اي عضلة حركت تفصيلا
لتفصيل الحركة المخصوصة وكذا الاشعور بكيفية خروج الروح عن مخارجها
فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا
في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادة الله تعالى في قصد الحركة الاختيارية
قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة في
الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه خلق قدرة
يصرفها العبد الى ما شاء على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد
وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل
الوجوب الى موجدات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا العرض المخصوص ذا
لان هذا يأبى خلق القدرة فقط في الحالة المذكورة فجرى عادة الله تعالى خلق القصد
القصد فلهذا اذا قلنا توقف على مرجح لا يوهب كونه اضطراريا لان الاختيار

ما دون اثر او فعله ايضا واما قوله ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بموثر تم بل هو جزء
الموثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد الا وان يجب وجوده بالغير فان كان
العبد موجبا لوجوده بلا واسطة اخر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده و
في ذاته وان كان بتوسط وجود اخر فذلك الاخر يجب بالموجودات المستندة
الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم اخر فلا يخرج ذلك العدم
العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيبقى العدم الذي لا وجود وهذا
العدم لا يكون الا بزوال العلة التامة لذلك الاخر او لبقائه على العلة التامة ان
كانت موجودة بحيث تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد
على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود
فيبقى بتوسط وجود اخر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما
فلا يجوز الاخر امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك امر واجبا بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود
لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد
ووجوده وانتهاؤه فالامر الاضافي الذي في العبد وهو الذي لا يجب عند وجود
والامر شيء كسبا وقد قال شيخنا رحمه الله تعالى ورأيت انه توقف في الاول
ما وقع مقدورا به من حيث يقع انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الوجودات
التي لا صنع للعبد فيها وانفى ما يقع انفراد القادر به لكن لا يجوز ان يقع
لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعبد وقد قيل
ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان

كان

ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان

كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر امتنع في كيان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور به كذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور مع اختلاف الاتصاف كالوطاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ الخلق ليس بقبيح اذ خلقه لا يتأتى في المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف بالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا خير في القصد فالى هنا ان مشايخنا رحمهم الله يقولون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا صانع ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود اثر حقيقة لم يكن بل انما تختلف القدرة الى الاتصاف فقط كتعيين احد الضدين وترجيح احدهما وقفت على هذه المسئلة بحمد الله والقدرة بالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فنقول ان الاتقان والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح بمعنى مسلم لان كون الفعل اتقانيا واضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته كحسن الدم والنوم بكل من اتصف سوادا كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتقانيا الا ترى ان الله تعالى محمود على صفاته الكلية مع ان اتصافه بها ليس باختياري وعلى ان الاشاعرة سلموا حسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب

79

النقصان مذمومون بنقائض تضادها فانكاره حسن والقبح بعضى انهما صفتان
لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما فى غاية السفاقة وان انكر هما بمعنى انهما لا يوجبان
فى الفعل شيئا يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فمقبول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى اثابة
او العقاب لاجله فنحن نساعده فى هذا وان عنى انه لا يتوقف فى موضع ذلك فهذا بعيد
عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب اجلا ان كان لا يستقل العقل بمعرفة كما
يقتضيهما لكن كل من يعلم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على
كل شئ ويعلم انه عرفنا نعمة الله فى خلق لذتها وملذاتها ثم مع ذلك كله نسبه الى الصفات
والافعال ما يعتقد انه فى غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يدر فعله
انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد استجل على عباد
وجاهر وتبرأ من علم حكمة فعله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالضرر
الذى فى ورائه عصمنا الله تعالى عن العماية والغواية واهدنا هداية الحق
فهذا البطلان دليل الاشعرى رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والخلاف الذى
بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد
وقبح بعضها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويكونان عقليا ايضا اى يوجد ذات
الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا
او يوجد للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها واما
قال ايضا لانه لا خلاف فى انهما يكونان شرعيا ان وجوب تصديق النبى متوقف
ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان المدعى اذا ادعى النبوة واظهر
المعجزة وعلم السامع انه نبى فاخبر بامور منها ان الصلوة واجبة عليكم و

امثال

امثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديقه فى ذلك بطل فائدة النبوة
وان وجب فلا يخلو اما ان يجوز وجوب بعض اخباراته عقليا او لا يجوز بل يتوقف
وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا وان كان باطلا لانه لو كان وجوب تصديق
الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبى عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق
لا بد ان يجب تصديقه بقول النبى عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم
فى هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما
ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل
واذا بطل ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق النبى فى اخباراته عقليا
فنقول والا اى وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيحسن عقلا
لان الواجب العقلى ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلى ما يحمد على
فعله عقلا فالواجب العقلى اخص من الحسن العقلى وكذلك فى اقسامهما
اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى وفيه نظر وايضا
وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فلو ان يثبت شرعا يلزم الدور
وان يثبت عقلا يلزم تحريمه عقلا هذا دليل على القبح العقلى وكل منهما يرد
على الآخر اما الاول فلانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان
الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة
العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة للعلم بهما فيجامع الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا فاما
اثبات الحسن والقبح العقليين وفى هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة

78

اردنا ان نذكر بعد ذلك اطلاقين شايعين وذكرنا لهما احدهما ان العقل
عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان العقل
اوجب على الله تعالى بالعقل فيجب تركه جزما على الله تعالى واحكم بالوجوب وجزم يكون
حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال
عليهم ويقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو
خالق افعال العباد على ما جاء بعضها حسنا وبعضها قبيحا ولم يخل قضية
كلية او جزئية حكم من قضايا بين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد
وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر وحسن او قبح وتباينها في
العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالحسن
عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه
او بقبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل كل البعض
منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل جرى عادته ان خلق بعضه
من غير كسب في بعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على
ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجود وترتيب الموجود ليس بايجاد وما ثبت
في صفة الحسن نوعان حسن لعينه وحسن لغيره وغيره ما ثبت ان الحسن
والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل اما لحسن الفعل او يقبح
اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه وقطعا للتسلسل
وحصولا على جزء ذي الفعل او خارج عنه وجزءا ما صادق على الكل كالعبادة تقرب

على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصرح
كالاجزاء الخارجية كالسجود للصدوح على الصلوة والحسن لغيره في نفسه يعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار جزء اما يوجب حسنا اذا
كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يخلو جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون
المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على كل الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة
الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان
لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء
ثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام كما ان القبح لكن اشتهر هذا السياق في
فصل النهي ان شاء الله تعالى واما اطلاق الحسن لعينه في نفسه الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلوب كالعبادة
مثلا وهو لا يوجد الا في جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلوم
وجودها حاصلا به لا يتم حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين
الجزء الصادق وبين الخارج الصادق اما ان يجوز مفهوم الفعل متوقفا عليه
فهو الجزء وعليه كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهوم الشرعي انما هو
عبادة مخصوصة بالعبادات بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
اما الجهاد فمفهومه القتل والحرب والنهب للكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى
داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا هو
الفرق المشهور بين اللازم والجزء واذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر
كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة

فلا يجوز حسنا لذاته او فيحسن لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر
لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية
تتقوم والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم
حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لذاته لان ذات الشكر من غير
اضافة حسن اما الاولى فلان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما
يقبل كالاقرار بالنبي يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار
ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفة الا
بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك
سائر الافعال انما خالف هذا النوع يعني الاقرار وجعل الاركان فان الاقرار يخالفه
داخلا في الايمان ولا يجعل من الاركان داخلا فيه واعلم ان المتقدمين من علمائنا
رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما
الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق و
الاقرار فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا بالجنة وكفته في
حال الاختيار وان صدق ولم يصل وقتا فوقتا فيه يكون مؤمنا اعتبارا بالجنة
بتبعيته في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار
واما ان يجوز تسميتها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم ويجب ان يجوز
حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس بزيارة البيت كلم الفقير و
البيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يتمكن قهرها
ما لم يقطع الوسايط فصار تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان ارجعتم باطن

لمعنى

لمعنى في نفسه ان يكون حسن لذات الفعل او لجزئه لا يجوز الزكوة واما في هذا
القسم اذ يتم ان جزئه حسنا لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيجوز ان يكون حسنا
لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم باطن لمعنى في نفسه كون الفعل
مأمورا به فهذا مبني على مذهب الاشعري ولا يتم تقسيم حسن على حسن لمعنى في
نفسه وحسن لمعنى في غيره فان كل ما هو حسن لمعنى في نفسه بهذا المعنى و
وجوب مسلم فان الادلة قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه
مأمورا به وعندنا لا بل امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل
والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهر الله تعالى
بالامر فالامر بالزكوة واضافتها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا
الفصل ان الامر المطلق يتناول الطرف الاول من القسم الاول فيجوز حسنا لمعنى
في نفسها لكنه لا يعلم ذلك المعنى وأنتم ان الاتيان بالمأمور به فرض انه
اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم به
العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا واداء الزكوة
يجوز حسنا لمعنى في نفسه بهذا حسن وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة
لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو المأمور به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى
فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه على احد وجهين اما لعينه واما
لجزئه والثاني ان يجوز حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع العنوانان كالايمان
فانه حسن لعينه واتيانا بالمأمور به وقد يوجد الاول دون الثاني اذا اتى به
لكونه حسنا لعينه او لجزئه لم يكن مؤديا للمأمور به وايضا على العكس فحسن لا لعينه

اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به هو حسن لمعنى في نفسه

ان

80

الظهر لا نجمعه على ان الاصل هو الظهر لكنه اخر بالمانع نجمعه مقامه في الوقت
وذلك مقرر له لا ناسخ ولا فرق في هذا بين العذور وغيره لكن
سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالجمعة صارت كغير العذور فانتقض الظهر عنه
مسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره وخلاف صاحبي احدهما
غير العذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجزيه عنه ويجوز عندنا بناء
على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في الكتب مذكور و
ثانيهما ان العذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا
ينتقض لان الامر بالسعي يعم العذور وغير العذور فالتوجه نحو هذا اليوم اقامة الجمعة
مقام الظهر الذي هو اصل لكن بهذا اسقط فرض العذور بطريق الرخصة فاذا حضر
الجمعة صار كغير العذور فانتقض الظهر

فصل في التكليف بالا يطاق غير

جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق بالحكيم وقد تقدم لا تكليف لله تعالى الا بفعل
ذلك من الايجاد وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده وغيره كالجمع
بين الضدين والجهل عندنا ليس هذا التكليف بما لا يطاق بناء على ان القدرة العبد باقية
في احواله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان
قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد
الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى قيل التكليف بالفعل تكليف بالمحال قلنا لكن للعبد
قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد ايجابا بعد القصد
لازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة
بناء على قدرته على سببه الموصل اليه غالبا وهو القصد مع ان علم تعالى بانه لا يوجد

باختياره

باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان التكليف
علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فما يانه
محال فالامر بالايمان يتضمن تكليفا بالمحال فجوابه ان الله تعالى علم شيئا على ما هو عليه والعلم
تابع للمعلوم فعلم توقع بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون
مقدورا او مختارا اذ عنده لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو يجوبه تعالى عندنا
عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصح وجوب
على النوع خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق بالحكمة وقد فصلنا ثم القدرة شرط
لوجوب الاداء والنفس الوجوب وسيأتي الفرق بينهما فنفس وجوب الاداء بل
وجوبه
وجوبت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية عليها تأتي في فصل الاهلية والقدرة
نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة اذ ما يمكن به الاداء وهو على اداء الصلوة اي غير حرج غالبا وبه
والمراد قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة شرطا في الحج قبل القدرة الممكنة وهي
شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا اجب بالجمع بين الحج
والصلوة في عدا او نوعيا نحو الجمع بين الحج وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد
الوجوب قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا تتصل بقية وهو شرط الاداء كل واجب فان
ذكر بعذر انه لا يجب العقل على من صار اهلا للصلوة في آخر جزء من الوقت
لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة فلنا اي شرط حقيقة القدرة للاداء اذ كان هو
الفرض اما هو بناء على فرض القضاء وقد وجد السبب فيه كان القدرة على الاداء باقية
امتداد الوقت كما في الصلوة اكتفاء بالقدرة قبل السبب في نحو قطع العين لاجل
البرء في الجملة كما ان البرء علم فان الاصل وهو البرء في وجوب الخلف وهو الكفارة

على ان القدرة التي شرطنا متقدمة على سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت
ههنا فان القدرة الحقيقية قارنت الفعل اي وليس يلزم ان يكون الانسان
القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة
على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب
العبادة متقدمة على سلامة الآلات والاسباب وهي حاصلة ولا يشترط القدرة ان تكون
بحقيقتها لانها مقارنة للمعلوم اذ لو كانت سابقة بزمان يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة او نقول القضاء مبني على نفس الوجوب للاصل ووجوب الاداء انما وقع فضاء
الصوم والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب
اذ التمكن شرط عجز الاداء لا يتصور بقاؤه الى آخره فلا يشترط لانه فات
اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج وهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة اداة يتمكن به على هذا السوق يا اعلم ان حصول الزاد
والراحلة هي القدرة الممكنة يا قوم لان اسم القدرة التي شرطناها قدرة الحج
وتيسره ما يوجب اليسر على الاداء كالتمكن من الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب
ليلا يفضي الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد حولان الحول بعد التمكن بخلاف
الاستهلاك لانه تقدم ان قبل تمام شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال
انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان
يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا
هلك بعض النصاب قلنا النصاب ما يشترط لليسر لان الواجب ربع العشر وبقية

التعليل لان العلة التامة مقارنة

فالواجب بان النصاب ما يشترط لليسر
بل يشترط وهو هذا القدر فافهم

الى آخر

الى آخر المقادير سواء بلغ النصاب اهلا للاغناء فتوجب عدم القدرة الاغناء ظاهر غني والا
لم تقدر الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بحيث القدرة لدلالة التخيير و
التحرير فيه ممن لم يجد فيها ثلثة ايام وليس شرط الوجوب في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم
فالمراد الوجوب الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء
كالاستطاعة مع الاداء اي القدرة التامة بحقيقته التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا
فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لسابقة
والا فقد وجد بدليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تفوت
القدرة على الاعتاق فوصي بالاعتاق ثم تم يجب القدر يسقط الاعتاق لانا
لما لم نتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط ما ذكرنا
ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان ما ذكرنا غير
عام فلا يجب الاستهلاك تعدبا فيجوز ما هلك جوابه سؤال مقدر وهو انه
لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان
لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين
في الكفارة فلا يجب الاستهلاك تعدبا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء
من النصاب فتبين ان الواجب في هذا المال فاذا استهلك زال الواجب
فيعلم واعلم ان في قولنا ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا
انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى امر الا يلزم ان يثبت تيسير آخر
وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى قولنا اداء الزكوة

فاجاب وجوب الكفارة الاغنياء المعسر نظيره
انه يشترط القدرة الاداء الكفارة لا الزكوة
والله اعلم فذكر ما يتبين

فانه ان اخر اداء الزكوة حتى مضت سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شئ وليس
لانه يتمكن من السير عند ان السير الذى حصل باشتراط القدرة لا يتعقب عسر ادائه
ان لا يثبت سير آخر لانه السير للصوم فصل والامور بنوعان هذا
العصر هو اصل الشرائع قدم تنبيه عليه بانه الاصول والفروع وان طالعت هذا
الموضع فى كتب الاصول على سبيل التوضيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق
غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة مطلوب والموقت اما المطلق فضيق
التراخى لانه اى جاء للامور وجاء التراخى فلا يثبت الامور الا بالقرينة وحيث
عدمت يثبت التراخى لان الامر يدل عليه لان المراد بالامور الوجوب فى الحال والمراد
بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه فى الحال يخرج من العهدة
كما لو اداه فى الثانى والثالث الا التراخى واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن
الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض الفعل لكن وجب
عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوى
وهو اما ان يجوز الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يجوز كقضاء رمضان
وقسم آخر مشكل فى ان يفضل او يساوى اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى
وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين ما اثبت
بالامر والثابت بالامر هو الصلوة فى الوقت اما الصلوة خارج الوقت
فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب لوجوب بقوله تعالى لدلوك الشمس والاضافة
الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فطلوبنا يصرف الى الاختصاص
الكامل الا ترى ان قولك المال لزيد يصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن

بتصرف

يصرف الى ما وضع اما الاضافة باد نى ملابسة فجاز فى الاختصاص الكامل فى مثل قولنا
صلوة الظهر اى هو بالسببية فى الامور التى ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها
يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع وتعبر بها بتغيره فحة وكراهة
وفساد وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط
صحيح كالزكوة قبل الحول حقيقة اى بحيث كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت
وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله تعالى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالحكم على الشاهد بغير ذلك فيجب الحكم بالسببية ايضا فما لا عن الامور فهذه
الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالمؤثر فى الاحراق عند اهل السنة فان
قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكم تعالى فى الازل
اذا بلغ زيد يجب عليه ذا وانثره وهو كلام لفظى اى الوجوب حادث فانه تعلق
الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اما الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب
اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان سبب الوجوب
لان سببا الحقيقى للايجاب القديم وهو خطاب الله تعالى فكان هذا
اما الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لما اى لنفس الوجوب بالسنة الباقى فقط
الامر بمطالبة ما وجب بالايجاب القديم حكم على ذلك السنة وهو الوقت فيكون
اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاداء هو استغراق ما فى الذمة بالشئ والذمة هو رزم تعرض الذمة مما
تطلع بها فلا بد له من سبب حتى يرفع ما فى ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن فى الذمة
وثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل

83

الوجوب وايضا القضاء واجب على المتمكن عليه والتأخير تفريط وتسوف ولو الاداء
عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب الله لا يفهم لغير فهم الاخيرين ٥
فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام أخر فلا بد للقضاء من وجوب الاصل فيوجد
الوجوب ثابتا ويجوز سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير خطاب وهو الوقت
والخطاب يصلح للسببية فالسببية تجوز فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم
من نفي احدهما ثبوت الاخر فاعلم ان بعض العلماء لا يفرقون بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا يتعرف الا الى العقل وهو
الاداء في الحقيقة يتوجه نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء وله درس ابدع
الفروق بينهما وما اوضح نظره وما اتقن حكمته وتحقيق ذلك انا لما كان الوقت
سببا للصلوة كان معناه انا لما حضر وقت شريف كان لله ان يوجد فيه هيئة
مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب
هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب
وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان مراد الله تعالى من واسطة هذا الوجوب
يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني
بالايقاع لو كان السبب انما داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع
فلزوم الايقاع بين نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع
فلزوم الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب
الاداء كما في مريض وصائم فان لزوم وجود الهيئة التي هي الصوم حاصلا
ذلك اللزوم باعتبار ان السبب اوجبه وفعل وهو الكف صالح لهذا فلزوم الفعل

ذلك

لما ذكر خطاب لانه لا شيء غير الوقت ٥

فلا يسقط ٥

لوجوب ٥

فوجوب الاداء يلزم ايقاع ٥

تلك الوجوب والهيئة ٥

ع

ذلك لزوم لما كان السبب سببا لكن لا يكفي لبقاء مع انه يجب يجوز ان يوجد واقعا
وكذا اذا وجد البيع فيجب بغير عين والبيع مبادلة مال بمال فلا بد ان يملك البائع مالا
على المشتري فتحقق المبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب وفي
على الاول فنفس وجوب الاداء فعلم ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب لما دان يجب
ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فعلى هذا اذا كان الوقت سببا وليس كله
اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان كل سببا لا يخلو اما ان يكفي لصلوة في
الوقت او بعده فان وجب في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل
سببا فلم يتحقق كل الوقت لا يوجد السبب والا وجب بعد الوقت لزم الاداء
بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قولنا لانه ان وجب
في الوقت تقدم على السبب والحكم يكفي فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب
ولا يتعين الاول بل كل الوجوب يجب على من صار اهلا في الآخر اجماعا والآخر
الاطلاق التقديم عليه فالجزء الذي اقترن به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان
كاملا يكفي الاداء كاملا فان اعترض عليه الف وطلوع الشمس يفسده وان كان
ناقصا كوقت الاحمرار يكفي كذلك فاذا اعترض الف وطلوع الشمس يفسده لتحقق الملاءة
بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب كالمسافر في الفصل الاول
لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه
فقلنا لان الله عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس
يسجدون لها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات فيها عبادة الشمس
فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع

وجد ملك المشتري المبيع ٥

وقت كامل والكذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه
في جزء العجيج وعدها الى ان غربت فانا فان الوقت مشغول كل
الوقت فيقع الفساد الذى يتصل فيه بالبقاء البناء ضد الابتداء ومرادنا بالبقاء البقاء
ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذى اعترض في حالة البقاء جعل
عفوا عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة ومتذر ذلك هذا بخلاف
ما لو شرع في الفجر وعدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع
في الوقت الكامل وعدها الى ان غربت فان في الصورة يجوز الشروع ثم في آخر الوقت
الكامل فساد قاصر والمقترن في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بهذه
تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في الحال فيخطر ببالي عنه
جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في
الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فيقترن الفساد
بالغروب على البعض الناقص فلا يسلم اما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه آداء الكل
في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يقترن الفساد
بالطلوع على الكمال ولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء الا ان العدول
عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هذا الجنس الذي ذكرنا وهو
ان بعض الوقت سبب اذ هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء
كل الوقت سبب لان الدليل دال على سببية كل الجزء في الاداء عدلنا عن سببية
الكل الى سببية البعض لضرورة وهو ان يلزم من التقدم على السبب او تأخر الاداء
عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب البقاء على الاصل الكمال

ان لا نقول

اى لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره واختص
السببية عليه وهو الاقضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز الاقضاء في
وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ولزوم وجوب الاداء اثبت آخر الوقت
اداء تحقيقا لحقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا
شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت طالما لم يتضيق شرعا والاختيار الى
العبد لم يتعين نفلا اذ ليس له ان يفسد وضع الشرائع واعماله الا ترى ان فعل الصبي
فعلا كالجبار في الكفارات وهذا انما كان الوقت ظرفا شرع فيه غير هذا الواجب
فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بخلاف ما لا يسع الا الواجب
الواجب هذا جواب انكار وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا
ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال الان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب
التعيين بالنية وقد صار حكما منصوبا على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الخ وهو ان يجوز الوقت مساويا للواجب ويكون
سببا للوجوب فوق الصوم وهو رمضان شرط للاداء وبعبارة المؤدى لا
قدر وعرف فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر وموقوف بالوقت حقا له
الصائم غير المفطر اثبت عند الصبح الحال الوجوب مع النية فالوقت ظرف في حق
الصوم وسبب لوجوب لفعل تم من شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل
ونظائره كثيرة فانه اذا كان الخطاب الموصول فان الصلة علة الخبر وقد

فان قال قد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فصلة علة وهذا كذلك لان من شهد منكم الشهر
معناه شاهد الشهر فالشهود علة وجوب الصوم عليه وتكرر به وصحة الاداء فيه

لما فرغ عدم الطلب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عنه الى يوسف و
محمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى انه واجب آخر لان المشروع في هذا اليوم
هذا الاخير استدلالا على الصوم المخصوص من رمضان فهو متعين وليذا يصح الاداء منه
اى من انه لما لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل عليه فرضا وعاقبه فلما رخص لها ح
بدنه فصالح دنيه وهو قضاء ادنيه اولى واعلم بشرع انه وغيره ان اتى بالنوعية
وصائم بانه اذا صام واجبا آخر جاز لان المشروع في هذا اليوم في حق
الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق انه هذا الخير مطلقا
بل ان اتى بالنوعية اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط
عنه فصار هذا الوقت كشعبان فعلى الدليل الاول هو وقت فصالح دنيه و
هو قضاء دنيه او كان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب
آخر انما يقع عنه لمصالح دنيه فان قضاء ما فات اولى فهو الاداء في رمضان
لانه ان فاته قبل ادراك عدة من ايام أخر لقضاء الله وعليه صوم القضاء ولا يجوز به
عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دنيه فغيره اذا
نوى النفل فصالح دنيا عاجلة اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني يرى على الدليل
ان نوه وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان
اى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق في الاصح
انه يقع عن رمضان اذ لم يوجد من النوعية واما المريض اذا نوى واجبا آخر
يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط
الرخصة وهو فطره لعجز ونفاذ وتعلقت برسبل العجز وهو السقوط
فشرط

فشرط الرخصة ثابت هنا وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد
بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
وفي ازدراع هذه المسئلة ابتداء لا شروع لمريض وان نوى انه لما صار
الوقت متعينا له فعلى امساك يقع فيه يجوز مستحق على القاعد اى يجوز صومها
لدخول على القاعد كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الموضع وان
لم ينو كذلك على الصحيح من الفقير بغير النية فكذا هذا يجوز جبرا والشرع عين الامساك
الذي هو قربة لهذا اى لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي
رحمه الله ما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت له توجب الاجير الخاص تعيين بلا
يصير جبرا في صفة العبادة فلنا نم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول
بموجب العلة اى تسليم دليل المعلل فيها فخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله
التسليم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وعمرو فقال آخر بالسان فاخرج زيدا ونوى عمرا لا يخرج الظاهر الوصف
بان نوى النفل او واجبا آخر وهو ممنوع لان الوصف لما لم يكن مقصودا عاجلا
يقع الاطلاق وهو تعيين وفي الشرح ما وجب تعيين وجب في اوله
والآخره لان كل جزء يقتضي النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل
لعدم التجزي اى لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا افسد جزءا الاول من
الصوم شائع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم فلنا ما صح بالنية
المتقدمة المتصلة عن الكل فلان يصح بالمقترنة بالبعض اولى والجواب عن قوله
ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم

في الزمان المتأخر ويرجع التحري في حكم بثبوته في الزمان المتقدم كما لو غصب
فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الجارية
المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب ثم قال في ع وتقول اذا
اعترض النية في النهار لا يكفيه تقدمه الى الليل بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكفي
في الامور التي تبتنى شرعا على الكفر ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يكفي
الاستناد وهنا صوم الصوم متعلق بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان
حاصلا في وقت لا يجزيه حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت
النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فانه لا يستند الليل بالنية فيجب بانا
لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل للنية
في انوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للفعل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا
كان الاكثر منويا بالنية والاكثر حكم الكل يجوز الكل مقارنا بالنية تقديرا فلذا
قال وتجوز تقديرية مستندة والطاعة في حرمة اول النهار فكيفيها النية التقديرية
ولا نقول ان جزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد وشيع ذلك الفساد
ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان جزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة
ان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول و
النية التقديرية كافية في جزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في
الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل
وهذا الترجيح الذي بالذات او نرجحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح

ان

ان شاء الله اعلم انه ترجيح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد
فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون
النية فيفسد كل البعض فيشيع الفساد البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض
الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد
بالكثرة ونرجحها ترجيحا بالذات لانا نرجح بالجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو
وصف العبادة فان قيل في التقديم مشروعة فان فاتته وقت الصبح متعذرة حتما
فالتقديم الذي لا يعترض عليه الشافعي لا نسلم قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في
يوم الشك لان تقديم نية النوافل حرام ونية النفل لغير متهم فيه الضرورة وايضا
الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه
ولان صيانة الوقت الذي لا درك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقص
افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اذا قضاه صحيح بالنية
المقصورة وانما صح ولان صيانة الوقت بهذا الدليل لا تنافي بشوبان
الصوم المنوي نهارا اما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فصح هذا الدليل
لا يجب الكفارة اذا افسد ومن حكم اي من حكم هذا القسم وهو ان يجوز
الوقت المنوي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر الفعل ببعضه اي بجزء
النهار خلافا لمالك فيجوز عنده اذا نوى النفل من النهار ويجوز صوم
من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ما صام

ترجيحه

87

عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق ان رفع
فان الوقت صار متعينا بتعيين الشارع فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى
يقع عن المنذور سببه الوقت متعين للمنذور بتعينه لكنه لا يؤثر في حق الشرع
اى نوى واجب آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت فيه عيار
لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا
لما كان الصوم فيه عوارض الوقت فلا بد من التبييت لان النية لما احتيج اليها لخلاف
صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكتفي النية لما حاصلة في
الاكثر وهو بالنية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فوجب
النية تحقيقا لها في اول النهار واما النفل فهو مشروع الاصل في غير رمضان
كالفرض في رمضان فيكتفي السبب في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فشبيه
الظرف لان افعاله لا تستوعب اوقاته وشبيه المعيار لانه لا يجب في عام واحد
الا حج واحد ولان وقته الذي اتى به بعدم العام الاول يمنع ادائه بالاتفاق
لكنه عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو كالمعيار
الا حج واحدا فشبيه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته فهو كالظرف
الفرض هذا بناء على خلاف بينهما فان الامر المطلق يوجب الفور لا وعند
عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بينهما فحكم الحج متردد اداء فقال
محمد رحمه الله لما كان الاتيان به في الوقت ادائيا علم ان كل الوقت كوقت
الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا سيما ان
يؤخره لان تخيبه الى العام القابل فكوكته قضاء اذا ادرك القابل زال الشك

فيكون ظرفا

فان تعيين الوقت يوجب كونه صالحا وسببا لم يتعين الوقت له

فقام

فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان اطيقوه الى اليوم الثاني
في غاية في ستوه الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع
فيه النفل قلنا انما يتأدى احتياطا احترازا عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط
لانه ان يبطل اختياره فيه التقصير والاثم اذا لما كان يحج فرض العمر كان الاصل
ان لا تعين العام الاول وانما تعين احتياطا ليثبت ويظهر اثر هذا
التعيين في الاثم فقط اذا لم ان اخره عن العام الاول اثم مات ولم يدرك
الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره ما اخذ به من التقصير والاثم
بان ادرك الوقت فلم يتوجه الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت شبيه
المعيار لكنه ليس بمعيار طلقا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف
الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالكيل ونحوه
فان تطوع هذا جوابه اذا وقع قضاء اذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام
بالحج وعند ان طفى تطوع عن فرضه بالاتفاق عليه فان هذا الى التطوع وعليه
حجة الاسلام في السنة فيحج عليه اذا نوى التطوع يخرج عن نية التطوع فبطل
نيته فبقيت النية مطلقة وهي كافية على انه يقع باطلاق النية وبالنية كما
احرم عنه الصبي به وهو مغمى عليه فان الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه
اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود وجوابه عما قيل كما احرم عنه الصبي به بل هو شرط عندنا
كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الاحرام ان عقد الرفقة دليل المعاونة

فصل هذا الفصل في بيان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا

وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام وما كان مهما عظيما في اصول الامام
شمس الائمة رحمه الله وذكر الامام السرخسي رح لا خلاف في ان الكفار مخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لتقرر
ما سلكم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما
بالعبادات فلانهم مخاطبون بالنواهي حتى المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لتقرر قولهم ما سلكم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في
الدنيا فمختلف فيه كما في التلويح وهو قولهم اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين
فرق بينا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون عند نا ولان الكفر لا يصلح مخففا والايمان
كونه غير معتقد بل مع الكفر وجوب انكار وهو ان العبادات لما لم تكن معتقدا بها مع
الكفر لا تجب في وجوب الاداء في الدنيا فاجاب بان هذا الايمان لانه يجب عليه بشرط الايمان
كما يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند فقد ها وبانها تتعلق بتقدم فكذا عند
العراقيين لتقدم دعائهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم
ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير
الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تتوجه اما عند الثلثة فبان التعليق بالشرط
يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فقط واما عند غيرهم فلعدم الدليل على الفرضية
لانه دليل على عدم الفرضية على ما في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة
ليس الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ
تطير ان الطبيب لا يأمر المعلول بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا
وقد ذكر في الامام شمس الائمة رحمه الله ان على قول الثلثة لم يتصور في هذه المسئلة كفر بعض

السرخسي

قيد

اثنا عشرين يستدلون في مسائلهم على هذا وعلى خلاف شيخهم وبين ان فرع المستدل
البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزم قضاء صلوات الردة خلافا لمالك فرع رحمه الله
قد ذكر فيما ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند مالك فرع مخاطب البعض بانه اذا
صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على
الخطاب يعدم بالردة وصحة ما فعل كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما فعل فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعندنا
باق فلا يبطل الاداء والبعض زعموا على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا
خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير
داخلة في الايمان ومخاطبون عنده كونها من الايمان عنده والكل ضعيف والصحيح
على ضعف استدلال الاول يتضح لانه انما سقط القضاء عندنا للتضرر بوجوبه
بعد ايام ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب
يمكن ان يقول مخاطب لكن سقط عنه لتضرر بوجوبه ان نتهوا الآية واضح على ضعف استدلال
الثاني بتضرر ولان الهوى انما يبطل التضرر وهو من يكفر بالايمان فقد ضبط العمل ثم
اسلم والوقت باق يجب لامكانه اي اذا ضبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب
عليه قطعا واضح على ضعف التوجيه المذكور بقولهم ولانهم مخاطبون بالعقوبات
والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان
فقط ممنوع ثم لما ابطل استدلالات المذكورة قال وقد استدل الصحيح على
المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل
وجوب ادا العبادات **فصل** والذمي اذا عاين محبات كالزنا وشرب الخمر

المراد بالبيع هنا الوجود حسي فقط والمراد بالشرعيات هنا الوجود شرعي مع
الوجود الحسي كالبيع فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل منهما شرعي يوجبه كالشتري اثره الذي هذا المعنى هو
البيع فمتى اوجد الايجاب والقبول في غير المحل الا يقتضيه الشرع بيعا واذا وجدا
مع الخيار يحكم الشرعي بوجود البيع بلا ترتب الحكم عليه بسبب الوجود الشرعي مقتضى
القبح لعينه الا بدليل ان النهي للقبح لغيره فهو ان كان وصفا فحالا ول لان
كان مجاورا كقبح تو ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي فهو حالا ول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح وشرع بامر
الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي
القبح واغا اخترنا لفظ الاقتضاء كما ذكرنا ان الله تعالى نهانا عن الشيء لقبحه
لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن حسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل
ان يجوز عين المنهي عنه نبيا لامر فقبح عن النهي عنه واما قبح جميع اجزائه
او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل
ان يجوز قبحا لعينه لا يحرف عنه الا دليل والدليل على ان النهي عنه لغيره فهو
يجوز قبحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكم حكم القبح لعينه وهو حلق
بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان
كان مجاورا فالحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل
الدليل على ان النهي عن القربان نهي وردوهو الاذى حتى ان قربها ووجد
الطهر حل النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات عند الشافعي

هو

هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة المشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح
لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا واغا اوردنا الشرعيات نحو الصوم
والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات هو يقول
بانها كانت الشرعيات شرعا الا ان نهي مشروعة ولا نهي مشروعة مع ان الشرع
منه اذا دل على المشروعية لا ماهة وقد اتفقنا ولان النهي يقتضي القبح وهو
ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بينا وبين الشافعي من اوجه احدها ان النهي
من الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وعندنا ان جرد النهي باطلا
وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيها انه اذا وجد القرينة على ان النهي
سبب القبح لغيره وبين ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا
يكون صحيحا باصله لا بوصفه وشبهه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول
وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على
مذهبنا في الخلاف الاول وهو كون النهي طلاقا على حقيقة النهي يوجب كون
المنهي عنه حكما شرعيا بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستقبل يثبت هذا
هو الدليل المشهور لما صح بنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي القبح وقد اورد
الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كالوقوع لا سلم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عن هذا بقولنا فامكانه اما بحسب الشرع او اللغة
والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب لفظه الخ لما صح لنا ان النهي لو اوجب
بين النهي عن شيء والامر فيه فنقيض الاول تحقيقا انه اذا نهى عن بيع درهم

به رهين فهيها امران احدهما امر لغوى غير المعنى الشرعى الذى ذكرنا وهو قولها
بعت واشتريت وهذا امر حسى واثنا هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا
هو البيع الشرعى فان كان النهى عن الامر الاول ليكون النهى عن تحصيل وجه ان الكلام
المفردة التى لا اجزاء فى نفسها هذا القول من حيث هو القول ظاهر لما فى
كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفردات ليست فى نفسها هذا القول او الى
هو بعت هذا الرهن بالدرهمين وان كان المفردة فى غير هذا القول الطبيعى لا يجوز
هذا القول فيها لعينه كقولها تو ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهى عن امر
اتفاقى يجب امكانه يجب المعنى الشرعى فلا يجوز النهى للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك
ينافى امكان وجوده شرعا فيجوز لقبح امر خارجى وايضا اذا اجتمع الموضوع له
لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الا يكون بالمعنى الشرعى
فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسى فما المعنى الشرعى فلا قدرة
للعبد عليه فكيف يتعلق النهى عنه قلنا انا قد وضع اللفظ لاثبات البيع بمعنى انه
كلما وجد هذا اللفظ من الاهل محلا فى المحل يوجد اثبات البيع الشرعى قطعا
فالقدرة حاصلة على اثبات المعنى الشرعى بان تتكلم باللفظ الموضوع له محلا
المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعى مقدورا صح ان يتعلق النهى عنه تبقية هذا
النهى يتعلق بالتكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به ثبت به ما هو المنهى عنه وهو الاثبات
فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو اثبات الشرع ونظيره الطلاق فى حالة
الحيض ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد كما فى الكفر مثلا فيقول
بعت لا باحة والقبح يقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى قد ثبت فيما

هو منهى

منهى ان الامر يقتضى كون المامور به حسنا قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله
خلافا للاشعرى وهذا معنى الاقتضاء فلا يلزم ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى
وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه فى الشريعة يلزم باطلا اى لا يلزم وجوده شرعا
والنهى عن المستحيل عادة يثبت على الوجه الذى ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض
سلموا ذلك فى المعاملات قالوا لا قبح لعين العبادات اصلا فلا يصح الصوم فى الارض
المغصوبة اعلم ان ابا الحسن البصرى اخذ فى المعاملات مذهبا على التفصيل الذى
يأتى اما فى العبادات فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل
دالا على ان النهى سبب القبح فى مجاورة الصوم فى الارض المغصوبة فانها باطلة
عنده واما عندنا وعند ائمة فهى صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به
لان المنهى عنه لم يؤمر به فكان كمن صلى يابس به فانه ليس بمامور به بل مطلوب العقل
مامور به لكنه خرج عن العهدة باتيانه بعباده اشتمالها على المامور به فيجوز اشتمالها
على المامور به ذاتا والمنهى عنه عرضا وشرعا يتمثل هذا الوصف اجماعا كالاحرام
الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها واما قيدنا بقولنا ذاتا و
عرضا لانه لا تقسيم القبح اما ان يكون ما امر به لذاته او منهيا عنه لذاته او ما امر
به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس ما امر به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او
بالعكس اما الاول فهى الا انه اما يجب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه
فيجتمع الضدان واما يجب جزءه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل
فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا جزء
واحدا لكن لمعنى فى نفسه فلا يصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون

شئ فهذا جزاية قبيح لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به
في نفسه فلا يتأدى بما هو مامور به بالوضوء لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به الواجب وهذا القسم
ممكن بل واقع لكن لا يتأدى المامور به امر مطلق واما الرابع وهو العكس
فيكون باطلا لا يتأدى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المرئي ثم يرد على هذا الكلام
وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نسخا بالرأي
فنقول في جوابه والمشروع يحتمل هذا الوصف اما كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره ويجب
اخرى كونه ما هو اهل لاضافة منهيا عنه لعارض ويجب اخرى كونه صحيحا ومشروعا
باصله لا بوصفه او جاوزه والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن
المشروع يقتضي القبح لعينه عندنا لا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح
لغيره والصحة والمشروعية باصله لا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على
ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان
النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا الا يصح باصله
لا بوصفه لان القبح يتبع الاركان والشرائط لا يحسن لعينه ويقبح لغيره ليلا يرجح
العارض على الاصل وعندنا الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذي
عند ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان
عنده يجب ان يجري الاصل الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة عليها اذا دل
الدليل على ان النهي لقبح مجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فيه فان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان

الامر المطلق

الاصل

الاصل في المنهي عنه اذا كان تعرفا شرعيا او كونه (ای يكون م) وجوده وصحته شرعا فجرى على اصله الا
عند الضرورة وهي متعذرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرائط
كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الذي
واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعيا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع الفاسد وصوم الايام المنهية
هذه اشتراط الصحيح باصله لا بوصفه الذي سميه فاسدا كالنذر صحيح النذر به اي صح ان
صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل
فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فما في ذكره والتلفظ به فلا معصية في النذر
لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو فعل معصية
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد وجب لغيره في الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب قضاء ناقصا فلا يتأدى به الكامل فلم يوجب فسادا فيخير بالشروع بخلاف الصوم
اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها مخير حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما
فاذا وجب كاملا لا تأدى ناقصا كما في آخر وقتها والصلوة في الاوقات المنهية
وان وجبت قضاء تأدى ناقصا كما في اداء العصر وحيث انه ظرف لا معيار يتعلق
تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقص
بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيفوت كما
كان لوصف ذاته يوجب فساد الصوم وهذا الوجه انما يظهر اثره في النفل
حتى لو شرع في الصوم في الاوقات المنهية لا يجب تمامه بل يجب قضاؤه

فصح م

لا صح باصله

يجب عليه اتمامها وان افسد يجب
عليه قضاؤها واما ان شروعه
في الصوم في الايام المنهية م

الصلوة

رفضه لايجب القضاء وان كان جاهلا يقبح كراهية عندنا وعنده هذا الكلام تعليل
بقبح فذلك الغير ان كان وصفا له وان جاز عندنا وعنده لما مر ان الحل عندنا
لحسن البحري الذي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يدل على
ان النهي يقبح امرا وركنا لصورة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وركنا
هيئات بين احدها للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهي لغيره اي لمجاورة
او لجزء يبطل الخ فما هذا الكلام يتعلق بقبح وان دل على ان النهي لغيره كما في الملاقيح
والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن السبب فيبقى قبيحا لعينه
فيفيد بطلانا يتعلق بقبح فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانها مثلا ان
الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في
اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فاذا كان ركن البيع
وهو المبيع معدوما لا يكون وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي فاذكر ان النهي عن
المستحيل عبث فيبقى النهي مجازا عن السبب فان السبب لانعدام الفحوى وشروعيته و
لجامع ان كلا منهما ثابت بخلاف الحرمة بالسبب لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة
بالسبب ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف وما ذكر
فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على كل المنهي عنه او لم يصدق فالجزء
اما صادق على الكل وهو ما يتصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة ولما غير صادق كما ركان الصلوة والايجاب والقبول للبيع
للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على المذموم نحو
الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله واما ان

لايصدق

لايصدق كالثمن فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لايصدق على البيع وليس
ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآت الصناعة كالقدوم
واما المجاور وهو الشيء الذي يجاوره ويقارنه في الجملة وهو اما صادق على الشيء
كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد اشتغال عن
السعي الواجب ولا يوجد البيع وايضا على العكس اذ جرى البيع في حالة السعي الواجب
واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع
يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق و
ايضا على العكس سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع
لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا فيتبين ان تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة
اما الربوا فانه فضل خال عن العوض مشروط في عقد المعاوضة فاذا كان مشروطا في
العقد كان ربوا لانعدام العقد لان حقيقة العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا عن الدرهم
فكان المعادلة بين الزايد وان ناقص معدوما عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في
الزايد لكن الزايد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف في فقد ركن البيع وهو
مبادلة مال بمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة لم حاصل
لاوصفا وهو كونها تامة لان البيع بانواعه فالربوا ان الشرط الزايد
واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلناها لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
وهو مبادلة مال بمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في
احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض

عن صفة الحرية وهذا وصف لازم واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل ما
الغير لم يلزم منها الصلوة بل انما يلزم حتى لو صلى فان كل جسم فلكه فوقع بين شغل ملك
الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيع الفاسد فانما اوجب
الملك الفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال
عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح في عبر شهود لانه منفي لعدم الانعقاد لا
بشهود اي يبقى باطلا لانه منفي لاصل وكلامنا في المنفي فيورث اشكالا وهو انه كما كان
باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله واما النسب فسقوطه
للشبهة ثم عطف عليه قوله لانه منفي قوله ولانه وضع لمحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع
للملك في محل تابع فيه لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل كالامة المجوسية و
العبد اي ان سلم ان النكاح منفي شرعا فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي
يوجب حرمة والنكاح عقد موضوع لمحل فلا ينفصل عنه ما وضع له وهو الحل يقوى
باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع حرمة كالامة
المجوسية وفي لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي
عن الشيء يقتضي قبح عينه والقبح لعينه لا يفيد الحكم شرعا اجماعا فلا يثبت حرمة
المصاهرة بالزنا والملك بالغصب وسيلاء الكفار والرضعة بسبب المعصية
فان المعصية لا توجب البطلان ثم ورد عليه هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد
النهي عن الشيء لا يفيد الحكم شرعا فان الطلاق في الحيض يفيد الحكم شرعا وهو
الظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في
الحيض يوجد الحكم شرعا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب

عن

كالبيع بالشرط والربوا فيكون قبيحا
بوصفه

عن سبب لا في حكم زاعد فان هذا القبح حرمة سببه في اصل الاجناب في الطلاق ان
يجتنب في النهي عن الحيض اذا لم يدل الدليل على انه يقبح لمجاورة في الطلاق فدل
الدليل واما في الظهار فيجتنب فان النهي لا يفيد الحكم شرعا هو مطلوب والظهار لغيره
حكما شرعيا كذلك لا افاد الحكم شرعا هو اجر قلنا الزنا لا يوجب لعينه بل لانه
سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم تتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء
تقديره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة فقد يرد ابتداء بلان الولد يوجب
الحرمة لان الاجتماع باطل لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله
كما مر انا وتتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد يوجب حرمة امهات النساء فاقيم
ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السوء مقام المتخلة في ايجاب
الرضعة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة ادا
بل تبعية الولد وما جعل بالخلقة يعتبر في حكم صفة الاصل وهو الولد لا
لا يوصف بحرمة اي ما جعل الوطء موجب لحرمة المصاهرة لكونه مخلوقا عن الولد لا يعتبر
حرمة لان المعتبر في خلق صفات الاصل لا صفات مخلوق كالتراب جعل خلقا
عن حما لا يعتبر صفات التراب بل صفات حما في الكلورية ونحوها وفيها لا يعتبر صفات
الوطء وهي حرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت
مقصودا بل شرط لحكم شرعي وهو الضمان ليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب في تقريره ان الغصب لا يفيد ملكا
مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب
منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل

ن ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا السؤال وهو ان يقال لم اجتمع
البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع
ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا النقض والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للفرق
كما لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حق المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه
اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل
حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو ان او هو في مقابلة ملك
اليد فلا يلزم ان ضمان المدبر لم يخرج في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد السؤال المذكور ثم
اجاب عن السؤال والكفارة بقوله واما الابتلاء فانما يحسن لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة
في زعمهم او هي ثابتة ما دام محترما وقد زال التقوم في حق الدنيا اما في حق الآخرة
فلا فيجوز اقدامهم واخذه واجب عن سوء المعصية بقبح وسوء المعصية قبيح لما ورد
على ما بيناه من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الدوام
لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم المقصود بالنهي وان
لم يفوت فالامر يقتضي كراهية والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء وقصد ذلك
الشيء ان فوت المقصود بالامر فعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها
واذا نهي عن الشيء وقصد منه ان فوت المقصود بالنهي فعل الضد يكون واجبا
وان لم يكن فعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد سبب ابطال التقوم
بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب
الآخر لانه عالم قصد الضد لا يتم الا بترك المقصود فيكون هذا القدر
مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود تقول بكراهيته وكونه سنة ملاحظة

نظام

نظر الامر والنهي فان مشاركة المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة المأمور به
يوجب الندب وكونه سنة فنقول لا يخلو اما ان يكتفي حاصل الامر وهو في معنى
النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقتها ولا تقول
عدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري النهي في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمأمور به الصوم في الصلوة اذا قصر ثم
قام لا يبطل لكنه يكره ومحرم مانع من لبس الخف كان لبس الازار والرداء سنة والسجود
على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعادة على الطاهر
يجوز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا النجس في عمل هو فرض وهو التطهير من النجاسة فاو
الا كان فرضا دائما فيصير جنسه معفوا بهذه الدلالة يترتب عليها ذكر من الاصل وبعد معرفة
احكام الاصل معرفة هذه الفروع تجري سبيلها انما السهل لكل عسير الركن الثالث

فائدة وهو تعلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله وقد بدأت بختم تتبع و
الاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك والمراجع والامر والنهي ثابتة
هنا فلا اشتغل بها وانما احتاج في بيان الاتصال بالرسول مع فتحه في امور منها
كيفية الاتباع وفي الانقطاع وفي خبر الواحد وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ
والظن **فصل** في الاتصال اعلم ان يتصور ان يروي راوية في كل عهد
قرنا لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم
او يصير كذلك بعد القرآن الاول او لا يصير بل يروي واحد او اثنان او ثلاثة
شهود والباقي خبر الواحد ولم يعتبر في العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان

واما ذكر الاعداد انه وقع بين الاكثرين فلا يلزم
تواطئهم على الكذب وليس شرطا في التواتر عدم

الاتفاق على نفي الحشو فيه مع تباينهم وتعصبهم واما كونهم لا يفيد علما والقطع
يوجب علم طمأنينة وهو علم نظري في النفس وتصديقه يقيني كذلك لوجوه، ملخص الاول علم انه
ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلوسا الغالب يقع العلم عن غفلة من الناظر لانه
يمكن الموافقة بناء على انه احاد الاصل واما يوجب اي خبر المشهور ذلك اي علم
طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد كخبر احاد الرسول عليهم ورضي
الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر وقد مر ذكره و
الثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي ذكرها ان شاء الله وهي كافية
لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب ذلك لانه لا يوجب العلم والعمل الا عن علم قوله
ولا نقف ما ليس كذلك علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل والعمل الا
الا عن علم فما ادى به العلم قطعا فلو لا التواتر لكل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين والطائفة يقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر هريرة وسلمان
في الهدية وارسل الافراد الى الآفاق والآحاد في احكام الآخرة لا توجب لا
الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يقبل الصدوق والكذوب وبالعدالة ترجح الصدوق
وتأخذ هذه الدلايل كلها لا تفيد الا ان العمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب
اليقين والاجتهاد في احكام الآخرة فمنها ما يشتهر ومنها ما دون ذلك وكل
يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وهو حجة
نظر لانه يجب ان لا يخص هذا باحكام الآخرة بل يجوز كل الاعتقادات كذلك

فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اذا لم يوف

الا

الا بحديث او حديثين وشهود فرعا ان كان موفوقا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء
والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم
وزيد وعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة وكلهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق
القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس يقدم عليه ورد بانه
يعين باصله واما الشبهة في نقله وهو في القياس لعلة تتمكن وجه الاصل والجواب
اذا ثبت ان هذا علة كان يمكن ان يجوز في الوضع مانع او لخصوصية الاصل اثر او
بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا
ووافق قياسا مخالف قياسا آخر كلمة ان مخالف جميع الآية لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من
انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا فرضنا الراوي
لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة خلو عنها القياس فذلك صار
هجرت المعراة وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها مصراة فهو خير النظرين
الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ومصراة من
جمع الدهن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغبن فهذا الحديث مخالف
للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بالحجة
تمكن صار مثل الموفوق بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان
السكوت غير كاف في البيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات
عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث مقدرين سنان في نزوع العين عنها هلال

بن مرة وعاصم بن ابي النجود فقضى عليه لهما مهرا وما دخل فقضى عليه لهما مهر مثل نسائها فقبل ابن مسعود
وروده على رفع عثمان وفي اما تضع بقول الاعرابية نوآل على عقبيه في اشهر الاجوبة الكوفيين
رحمهم الله من عادة العرب الجلوس تحتيا فاذا ارتفع البول على عقبيه وهذا البيان
لملة اضباط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا الطعن منه على رضي الله عنه وقد روت
عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة وصروق وغيرهم بكلمة معنى ما واقع القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يجعل به الشافعي رحمه الله خالف القياس
عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يقبل كحديث فاطمة بنت قيس لم يجعلها نفقة ولا سكنى
وقد قلنا وجوبها ثابتا قرره عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وفي الاندري كيف ربنا ولا
نبينا يقول الحراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال ابن سيرين ابان
فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لثبوته بهما حيث قال فاعتبروا وضربت معاذ
رضي الله عنه في القياس بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لبعضهم اراد بالكتاب فقيه
ما قال سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة ثلثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان
لم يظهر حدثه في السلف جوازا للعمل به في زمن ابي حنيفة رضي الله عنه اذا وافق القياس لان
الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم وان تابعهم
التابعون والثالث تبع الثالثين اما بعد القرون الثلث فلا علة الكذب فيصح
فيصح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف في العهد

فصل في شرائط الراوي

وهي اربعة العقل والضبط والعدالة

والاسلام

والاسلام اما العقل فبغيره هما كما له وهو مقدر بالبلوغ على ما مر فلا يقبل خبر
الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام على وجه يتمكن من فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم
التمكن عليه مع المراقبة الى حين الاداء على الدوام بنعم الى هذا الوقوف على معانيه الشرط
وشرطنا حين السماع احترازا عن ان يخبر رجل بحجب وقد مضى صدر من الكلام وعلى
على المتكلم الصوم ليعيده وهو يدري ذلك فلا يستعيد وفهم المعنى بالنصب عطف على
حين السماع حتى لا في القرآن لان العبرة في نظمه فلهذا يبالغ في حفظ عادة
بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى فلو بولغ في حفظه كانت كافية والله يحفظ
تعقبه وان تأله طاقتون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على وكما ضرر الى لا يدري
نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض الوقوع فيه واما العدالة فحين الاستقامة
وهو الامر بالمعروف بخطوراته ديه وصحة مقاومته واقصاها ان يستقيم كما امر
وهو ان يجتنب الاقوال والافعال التي يفسق بها وادناها ان يسلم دينه من بدعة
على الهوى والشهوة فقليل من الكبيرة يسقط عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذلك
اما من اتبع شيئا من ذلك غير اصرار فمقام العدالة فيه عادة المستور وان كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عندنا شهادة البيع عدم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام
فالمتشرط له وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكفر ينسخ في هدم دين
الاسلام تعقب فيه دقيق في امره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر
بشهادة بان تسلم وتتابع البيان بان يصف الشهادتين والا فاعتباره على
سبيل التفصيل حرجا فيكتفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام عنده اذا

الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اما لاجل ان الاصل
كان فيه ما يحتمل ان يجرح مدفوع في الدين فكذا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد
بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الله تع او يسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا
امر عميق يزوغ فيه العقول الاقوام ولا يكاد العلي يعلون صفات الله تع بل المراد ان
يذكر صفات الله التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله تع
موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم تعم ان
فاذا ثبت هذا الشرط تقبل حدثه سواء كان ابا او عبدا او امرأة او محدودا في
قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها ترد اذا تغير الى ما يعدم ما يحتمل
والى ولانه يحتمل ان يعدم بالرق وتقصر بالفسق فان الشهادة والقضاء ولاية
لان هذا والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه لا يرى ان اداء هذا يلزم مشهود
عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث ليس في باب الولاية فانه لا يلزم من اي انا قبل الا يلزم
المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم حكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولا
يلزم اولا ثم تعدى منه الى الغير اي يلزم حكم اي قبل اولا ثم تعدى منه الى الغير وهو
المنقول اليه ويشترط لمثل الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزوما اولا
على ان هذا ولا بالتزام ان هذا عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم
يلزم ان هذا اولا ثم تعدى منه الى الغير تبعا فلا يجوز ولاية على الغير اذ ليس التزام
على الغير قصدا فلهذا تقبل حرية العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان وغيرها من الشهادات
البالغة تمام فلهذا بان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا

تاب

تفصيل الايمان
المجمل كذلك
صفات الله تع

اي تبعية هذا الحكم بتبعية على الغير نحو

شهادة العبد
والمرأة جائز
في هلال رمضان

تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حد به قبلوا شهادته غير مقبولة فان عدم
قبول شهادته من تمام حده اي توبته ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم
وان كانوا عدولا لكن يقبل حدثهم بناء على عدالتهم وقد تبين من الذي به علم قبول
الحديث عن الاعمى وامرأة كما تبين وهو دم قبل خبر بريرة وسلمان فصل في
الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال الذي لا يذكر الاسناد وهو ان تقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير
ان يذكر الاسناد والاسناد ان تقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
منقطع عن رسول الله عليه السلام من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يصل به الاتصال الا ان
عينه الباطن لقد دل الدليل المذكور في الحاشية الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي تقبل
بالاجماع ويدل عليه السماع ومرسل غيرهم انقطع وان لم يقبل عند اكثر فهو الاصح
يثبت اتصاله من طريق آخر كما ابن سعيد بن المسيب قال لا آخذ وجه ما يسأله يجهل
بعض الراوي الذي يصح الرواية وهذا دليل على قولنا لا يقبل عند ان فهو رحمه الله
ويقبل عندنا وعند مالك رضي الله عنه وهو قوي عنده لان الصحابة ارسلوا وقال
البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم واني حدثنا عنه لكن لا نكذب ولان خطر
في ارسال من لو سند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى وقلنا
انه اذا روى لم يرو الا ما سمع وعلم واذا لم يصح نسبة الى الغير لجهالة حاله تعلم غيره
جوابه عن دليلنا ان فعل رحمه الله حيث قال لا يجهل بعض الراوي ولا باس بجهالته
لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالفضلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه
لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا نعلم حكم سمع من الثقة ومرسل غيره دون هذا لا يقبل

ثم
ثم
ثم
ثم
ثم
ثم
ثم
ثم

عند بعض الصحابة كما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الطمع والكذب فلا يروى الثقات عن مثله كما رد وه مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رحمه الله وانما الانقطاع في الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في النقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانها تعارض بالنص الكتاب كحديث فاطمة فانها تعارض حديث فاطمة فيسقط لكونه مفعول المعارضة السكوتي اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قول عمر وقد كم جعل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي قراءتنا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانها تعارض بالنص الصريح هذا المعنى واستشهدوا بالآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث ينقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دليل عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور الشاهد لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع ان شاهدا واحدا مقام امرأتين طالما اوجب حضورهما علمنا ان الانقطاع ممنوع من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث القراءة فانها تعارض بالنص الكتاب بظاهره او لما تقدم ان خبر الواحد لا يقبل نسخ ذلك بهذا ولا يراد به عليه واما بالمعارضة لخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانها تعارض بالنص الحديث وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه لما كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم حقيقة ان الرطب لا يجوز ان يوزن ولم يكن فلما كان تمرا لم يجز بيعه بالتمر يوجب معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والنقصان ربوا ولا يقال انه تمر لكن

الرطب

كيف شئتم

الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول الاعتبار لاختلاف الصفة تعارض جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صرحوا وردئ قوله جيدها ورديها سواء واما كونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان مخالفا في مثل هذه الحالة لا يجيء العمل فان قيل صار هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امتناع هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن البعض او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فتوهم معارضة لا يدل وجوب التبليغ او الدلايل تدل على عدم التهم او توهم معارضة للمقتضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم افتوا ولم يرجعوا اليه واما النقل وهو الذي يوجب الانقطاع بنقصان في الناقل فوصف الانقطاع في الباطن على قسمين الاول ان يوجب منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يوجب الانقطاع بنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يوجب ظاهرا كالكتاب او السنة المشهورة او يكون ثابتا بالبلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني في الانقطاع الباطن وهو على القسمين وان كان قسمين ظاهرا الوجود كما سيجيء لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقلة عام يكثر بكم الاحاديث فمن بعدي فما ذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس حديث الرسول عليه السلام وانما هو حديث مزور وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه

بالنقول

عدم لان الاداء الشرعية لا يلتقط بعضها بعضا وانما التفاوت من الجهل المحض و
اما القسم الثاني فلما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي
فجهلت عدم بعضها لا يثبت الاتصال فخبر المستور والارسال في العصر الاول كان قبل وجود
وخبر الفاسق بالجرح عطف على خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض
والصبي العاقل والمعقل ان به العقلة لا في غالب حاله التيقظ والصبا هو اي كثار
الزلل لا يبالي في السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى لا يقبل دواتهم لشرائط المذكورة
اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي **فصل** في حكم الخبر اي
لحادثة التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاول اي ثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار عن طهارة
الماء ونجاسته فكذا اي ثبت باخبار الواحد ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن
ان اخبر بالفاسق او المستور نجري لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول لخلاف اكثر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل
حاضرا عندها، فاشترط العدالة لمعرفة مرجح فلا يجب خبر الفاسق والمستور ساقط
الاعتبار رأسا وجبنا القسم الثاني بخلاف اكثر الاحاديث فان الذين ينقلونها
هم العلماء والاتقياء فلا حرجا ذا لم يغير قول الفقهاء والمستورين في الاحاديث
فلا اعتبار لحديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يثبت
الرقم فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والتثبت
اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة

سواء كان خبر الرسول او من يجوز عليه الخطأ والسهو والكذب لان الاصل في الاخبار الصدق
وبهذا تبين ان الحكم لا يثبت باخبار الفاسق والصبي لان الاصل فيهما الكذب

بالشرائط المذكورة اي بخبر الواحد العدل ان بهذا الحكم ظاهر او يحمل
يقبل خبره

لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في حقوق الله تعالى ولانه يثبت العقوبات بدلالة
النص واثبات بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة و
جوابه ان الثابت بدلالة النص قطع بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل لكونه القرر
من وجه فلا تقل الاختلاف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا يحكم
الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها واما ثبت بالنص اي كان القياس ان لا يثبت
لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالنية لانها خبر الواحد في كل ما ورد
التواتر خبر الواحد فيوجب النية دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها كما ان اثبات العقو
بالنية بالنص على خلاف القياس فلا يقاس شيوعها بحديث يرويه الواحد على شيوعها
بالنية واما حقوق العباد فيثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط واما ثبوتها
بخبر يجب في معنى الشهادة فكان فيه الزام محض لا يثبت الا بقطع الشهادة والولاية
فلا يجب الشهادة فكان الصبي والعبد والعدد ولا الاحكام فيه لاشتراط العدد
في كل موضع لا يكتفى فيه بشهادة الفاسق فيه سائر شرائط الرواية فيها حقوق
العباد ولان فيه معنى الالزام يحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر
من هذا القسم اي لان حكم هذا القسم ما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما يشبه ذلك كوجوب
فيلزم كالمعاملات والمعاشات والرسالات في الديانات وما يشبه ذلك كوجوب
والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة اللازمة هنا فان اشتراط
العدالة في هذه الامور عاتية تحرج على ان المتاع في بيت الصبيان والعبيد
بهذه الاشغال والعدو والفساق لا يتصورون دائما والمعاملات الخسيسة كالشراء للاجل الغير

101

خلاف العبارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد يسهو
في هذا الفصل في العبارة والنجاسة ان هذا امر عام يعم به البلوى فجرت العدول فيه
بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل في العبارة والنجاسة لكن يذكر فيها
ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة
فلم يقبل خبر غير العدل مطلقا بل مع انضمام القوى وقبلنا بها مطلقا وما فيه الزام
من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس
بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر ما دون وفسخ النكرة كما ذكرنا
في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه يمنعها التزوج في
المستقبل على تقدير نفاذ عبارة هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمنعها فسخ
هذا الانكاح ليس بالزام فان كان مخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير
العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط
انما فرقوا بين الوكيل او الرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول تقوم
مقام الموكل والمرسل فيتقيد مباشرتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة و
نحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلنا يتعارض الكذب في الوكالة
والرسالة بان يقول كان ذبا وكلني فلان او ارسلني اليك فيقول كذا وكذا واما
الاخبار بالكتابة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مكاتبة ظهور
الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وحكم رعاية الشبهات الى شبه الالزام
وعدم الالزام **فصل في كيفية السماع** والضبط والتبليغ اما
السماع فهو الفريضة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه

عليه

عليه فتقول اخبرني او قرأت فيقول نعم والاول على عند المحدثين فانه طريقة الرسول
عليه وقال ابو حنيفة رح كان ذلك اصح منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو
اما غيره فلا لان رعاية الطالب اشد عاقبة وقيل وايضا اذا قرأ التلميذ
فالحافظ من العارفين واذا قرأ الاستاذ فالبعض الحافظ الامنة واما الكتاب
والرسالة فمقام مقام لفظه فان تبليغ الرسول مقام كان بالكتب والارسال
والمختار عند الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهي الاجازة
والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز لي ويجوز ايضا
اخبرني وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله
كما في كتاب القاضي الى القاضي لان امر الرسالة امر عظيم فلا يتساهل فيه وتصحيح
الاجازة من غير علم فيه فيه خلاف وفيه فتح باب التقصير وطلب العلم وهذا امر
عزيز لا يرتفع به الا فتى ج و اما الضبط فالواجب فيه الحفظ الى وقت
الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة وهذا الزمان صيانة للعلم
والكتابة نوعان مذكرا اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة
واما مفهوما لا يفيد الا التذكر والاول حجة سواء حفظ هو او رجل موثوق او
مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان في
يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء لان الامين عزيز التزوير وان لم يكن في
يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطه موثوقا به
راجح في غلبة التحرير عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم خوان كان في
يد ان هو يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك ان خطه

لان الغلط فيه نادر وما يجده خط رجل موثوق به في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا ولذا اذا خط المجهول فان ثم اليه خط خاص لا يتوهم التزوير فيه
مثله والنسبة تامة يقبل وبغير مفهوم لان المراد من النسبة ان تميز الاب والجد واما
التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ
اى نور الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه خصوص جوامع الكلم وعند
عامة العلماء يجوز ولا شك ان الوجه هو الاول والنادر يحفظه عليه السلام اولى لكن
اذا ضبط المعنى وسبح الغلط فالقوة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع
اى الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان منها يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهر
يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها وهي جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اى في المشترك ان
امكن الترجيح فربما يقع على خلاف المراد وان لم يمكن فالترجيح بلا مرجح وفي الثاني اى المجمل والمتشابه
لا يعلم المراد منها بالمعنى وفي الاخير اى ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحتمال
ان يقصر عنها عقول غيره **فصل في الطعن** وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بان عمل خلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي
الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها
عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع وقال
الجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان
عمل خلافه ضبطا او لا على التاريخ لا يجرح واما بان عمل بعض محتملاته فانه رد
حسنه للبعض بطريق التاويل لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه

فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر هو ما يحدث اياه امراة كحديث فاطمة
رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكر الزهري لا يثبت
جرحا عند محمد رحمه الله لقضه ذا اليدين وهو ما روى ان النبي عليه السلام صلى احدى
العشائين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله صلوة اقصرت
الصلوة او نسيت فقال لم اقصر ولم انس فقال او بعض ذلك فقبل على القوم
فيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال اصحيح ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فقام وصلى
ركعتين فقبل رواياتهم عنه مع انكارهم وممن ذهب الى ان الكلام الناسي يبطل
الصلوة نظرا ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولان احتمال على خلاف
من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويجرح جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا
قال لعمر اما تذكر حين كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه
قال لي ابن فاجنبت فتمعكت في التراب فذكر ذلك رسول الله عليه السلام فقال انما كان
يكفيك هذا فلان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار وقال انفكت الدابة فوالتر
اى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يكن مشهورا عند عمر في تلك القضية لقبل
عمر رضي الله عنه لعدالته عمارا فلما لم يقبل دل ان عمارا لم يكن مشهورا عند عمر رضي الله عنه
وعلم مما يتذكر ذلك غالبا لو راوي اذا انفرد عن راو حديث وهو لا يذكره لا يجوز مقبولا
ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال
ابو موسى ارأيت لو ان رسول الله عليه السلام يعني انا وانت فاجنبت
فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا

وصح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله اعلم ثم عمر لم يتبع بقول عمار وحذا فرض
خلافا لهما فرض شاهدين شهدا على قاض انه قضى بجور اولم يذكر الفاضي وانما ان كان
من العمل بما لا يحتمل الخفاء بان جرح فهو الكبر بالكبر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل
به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يكون خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل لا يكون جرحا
كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء مما مست النار في الصلوة لانه منسوخ او ذهاب الغالبة
يحمل على الخفاء عنه وان كان من اهل الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور في الاصول
البزدوي رحمه الله قال اردنا تصنيف طائفة فصل في افعاله عليه السلام
فمنها ما يقتدى به وهو مباح وسنة وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو ما خصوص
به او زلة وهي فعل من الصغاير بقصد من غير قصد ولا بد ان يبين عليها ليلا يقتدى
بها فعله المقطوع يوجب التوقف عند البعض لجهل صفته ولا يحمل المتابعة الا
بالبيان على تلك الصفة وعند البعض يجب اتباعه فيتوقع عليه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي رحمه الله يثبت المتيقن وهو الاباحة والوجوب
لما اتباع لانه يمكن ان يكون خصوصا به وقال عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه
لانه عليه السلام يقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
اما ما وذلك سبب النبوة والخصوص نادر فصل في الوحي وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بالكتاب فوقع في حكم بعد
علم

علمه بالمسموع آية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له بإشارة الكتاب من غير
بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب اروع القلب وهذا يسمى خاطرا
لكن الثالث ما تبين في القلب بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال الحكم
بين الناس بما اراك الله وكل وكل حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره واما الباطن فما يحال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظر اذ
الوحي الظاهر لا غير واما الرأي وهو المتعمل لغة طلب غيبة الشيء عن الاول والتحقيق
ان هو الاوحى يدوم وعند البعض له العمل بهما وهو المختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي
ثم العمل بالرأي بعد اليأس، حجة الانتظار لهم فاعتبروا وكذا داود وسليمان عليهما
السلام بالرأي وقف غنم القوم نفشت الغنم والابل نفوش اذا رعت ليلا
بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع حائط فافسدته فتحاكموا عند داود عليه السلام
فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان يا نبي الله وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فقال وكيف قال ادفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها والحرث الى اربابها يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم
افسد ثم يتبادلون فقال داود وفقت واصبت للحكم بذلك اما وجه
حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فكانت الرقبة عليه كما في العبد الجاني واما
وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع
بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث

103

حتى يرتدوا الفرار والنقص ولعدم علمه بعدم رأيك لو كان على رأيك دين فقتلته لم يرث
روى ان قتلته قال يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه وقال عدم رأيك لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل ذلك قال نعم فقال الله احق ان يقبل وقوله رأيك لو تفوهت
الحديث روى ان عمر رضي الله عنه سأل الغلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام رأيك
لو تمضمضت بالماء ثم تجشأ كان يفطرك يتمثل في الحديثين انه عدم علم بالوحي لكنه
نبه بطريق القياس لما كان موافقا له ليس اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق
الى فهم العلم وانه يعلم ثبت به والجهل فيما ان يكفي عليه عاقل الفهم المراد بها العلل
وان اوضح لزيادة العمل ولانه ثبت ورد في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى
بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه روى ان رسول صلى الله عليه وسلم اتي يوم بدر بسبعين اسيرا
فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك
فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها امر المسلمين فقال عمر رضي الله عنه
كذبوك واخرجوك وقتلوهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى
عن الفداء فلا يكن على احد منهم عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب لي
لهذا الشخص نسب فعمر رضي الله عنه لم يلتفت الى قولهم فاخذ رسول الله برأي
ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله
الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ
بانه لا يعاقب احد بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان

استبقاهم

استبقاهم رجاء ان يسلموا وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في
سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقمع لشوكتهم
وان نزل هذه الآية قارعة لوعيد عذاب عاجل الا ترى هذه الآية تأويل آخر
يذكر في بابه ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عليه السلام
برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله
اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فاستشار سعد بن
معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان
عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا وايهم دين
وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا شيئا او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار
المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة
وارادوا ان امر فيهم عليكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا
فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده لا يحتمل الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر
اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابدا ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي
الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على
الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاء
فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت وغلبة الظن يعمل
بالرأي لما ذكرنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار
بين مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله تعالى اعلم واذا سوغ له الاجتهاد كان

الاجتهاد ومكتسبة اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وجب الانقطاع عن الهوى

وهو جواب عن الشق الثاني من المذهب الاول تقديم ان هذا الاوصل يوجب فصل في

شرائع من قبلنا هل هي شرع لنا ام لا قيل ام يدل على النسخ عند البعض فقط بما فيه

شبهة وهو نصرف الضمير يرجع الى الانبياء المذكورة في حقه تع ولانه طاعة الله

اي لحكم الشرعي طاعة الله به والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في درك

كالمقدرات من مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل

في درك اطلاقها ولا تركيبها وقيم المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يكون وهي من

حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل فقط بخلاف احدهما جواب سؤال

مقدر وهو ان هذه الاشياء يدرك فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فصح نسخ

بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالنون والمذكور وكذا اعم القضية اي يدرك بالحس

او العقل اما بالسؤاد فيما ذات الكواكب بالنجوم ونحوها والاعتبار يحمل على الاتعاظ ظ

بالنون الثانية فان الله تعالى سمى الحواس المذكورة في حقه تع واولي الابصار و

المراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقيل النجوم وسائر الامور

تحمل على الحرب اي ان تمسكوا احد على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية نقول

انه محمول على امر الحرب ولما قيل تجوز واو الاعتبار رد النسخ الى النظير والعبور

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء

الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب

يدل عليه البتي وزوالتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان

الاتعاظ يجوز ان يكون بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام لا يدل والقياس

يجوز بطريق المفهوم فمن غير ان يجعل سياق الكلام يدل على الاعتبار هو

الاتعاظ لكن يثبت بالعبور دلالة اي عاد كما اشير يدل على القياس بشارة فان

الاجتهاد ومكتسبة اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وجب الانقطاع عن الهوى

وهو جواب عن الشق الثاني من المذهب الاول تقديم ان هذا الاوصل يوجب فصل في

شرائع من قبلنا هل هي شرع لنا ام لا قيل ام يدل على النسخ عند البعض فقط بما فيه

شبهة وهو نصرف الضمير يرجع الى الانبياء المذكورة في حقه تع ولانه طاعة الله

اي لحكم الشرعي طاعة الله به والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في درك

كالمقدرات من مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل

في درك اطلاقها ولا تركيبها وقيم المتلفات ونحوها فان العمل بالاصل لا يكون وهي من

حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل فقط بخلاف احدهما جواب سؤال

مقدر وهو ان هذه الاشياء يدرك فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فصح نسخ

بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالنون والمذكور وكذا اعم القضية اي يدرك بالحس

او العقل اما بالسؤاد فيما ذات الكواكب بالنجوم ونحوها والاعتبار يحمل على الاتعاظ ظ

بالنون الثانية فان الله تعالى سمى الحواس المذكورة في حقه تع واولي الابصار و

المراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقيل النجوم وسائر الامور

تحمل على الحرب اي ان تمسكوا احد على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية نقول

انه محمول على امر الحرب ولما قيل تجوز واو الاعتبار رد النسخ الى النظير والعبور

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء

الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب

يدل عليه البتي وزوالتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان

الاتعاظ يجوز ان يكون بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام لا يدل والقياس

يجوز بطريق المفهوم فمن غير ان يجعل سياق الكلام يدل على الاعتبار هو

الاتعاظ لكن يثبت بالعبور دلالة اي عاد كما اشير يدل على القياس بشارة فان

على تقدير ان مراد بالاعتبار رد الشئ الى نظيره وبين فان كان مراد بالاعتبار
الالتفات مع ذكر له الى القياس بطريق دلالة النص الى نسخ فحوى الخطاب
وطريقا اى طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في التعذيب اهلاك قوم
بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار يكشف عن ذلك
السبب ليلا يترتب عليه مثل ذلك جزاء اى فحاصل الكلام بالعلة يوجب العلم بحكم كذا
في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى عام فيهم من غير اجتهاد فيكون
دلالة النص لا قياسا فانه لا يوجب اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار فعلى تقدير ان يجوز المراد بالاعتبار الالتفات فهو اجتنبوا عن مثل هذا
السبب لانكم ان ارتكبتم مثله يترتب على فعلكم مثل ذلك جزاء فعلهم او دخل في التعليل
على فوجه فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الالتفات وانما تكون علة لوجوب
الالتفات بوجوب باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يحكم
عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصح التعليل لان التعليل
انما يكون صادقا اذا كان حكم الاصل صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا اذا ثبت
القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى لا يفهم
من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا
فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس دلالة النص مقبولة واتفاق وانما الخلاف
في القياس الذي يوقف فيه العلة استنباط واجتهاد فنظير اى نظير القياس وانما

اورد

اورد هذا النظير هنا لانه ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب
الامكان في الامور التي يتعقل معناها وان بيان كيفية الاعتبار في القياس وكيفية
استنباط العلة فهم من لفظة باللفظة بالنصب اى بعبارة اللفظ وما كان الامر
للايجاب والبيع مباح يعرف في موضع مثلا امثل اى يعرف الايجاب الذي فيه مثلا امثل كما
في قوله فرهان مقبوضة يعرف الايجاب الا القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن هم
فتبين هذه الخمسة شرطا وقرأ بامثل الغدر لانه روى انه كيلا كبير ثم قال الغضب
ربوا اى الغضب على الغدر لانه فضل حال ينبغي ان يكون حكم النص وجوب المساواة ثم ترقى
بناء على فوقها والدال على هذا الحكم الغدر والجمل وبهما يتبين المساواة وان صورة ومعنى
قال وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها باللفظ وايضا
حدث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وهو قوله ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا
الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي
بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد رأيي فقال الحمد
لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس منه عدم
في آخر كتاب السنة وهو قوله عدم اراءت لو كان على ابكيدين وحديث قبلة الصائم
وعمل الصحابة ومفاهيمهم فيه اى في القياس شرعا من ان يقع ثم شرع في وجوب الدلالة
المذكورة على نفي القياس فقال ويوجد الكتاب بيانا بمعناه لان البيان معلوم
بالنص والبيان والنص بالنظم وما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يجوز ان
والاعلى حكم المقيس بطريق البيان واما فهم والاطلب ولا يقاس فعل شئ
يوجد في كتاب الله تعالى بعضه لفظا وبعضه معنى فحكم في المقيس عليه يوجد وجودا

بل

في الكتاب لفظا والحكم في المقيس عليه وجودا فيه معنى وفوقه تعظيم شان الكتاب
والعمل لفظا ومعنى اى في العمل بالقياس لتعظيم شان الكتاب واعتبار تعظيم في
المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما فكروا القياس فانهم تكلموا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار معناه واخراج الدرر المكنونة عن مجاز معناه وجهلوا
ان القرآن ظهر وبطن وان لكل حد مطلعا وقد وضع الله تعالى الراسخين من
العارفين دقايق التاويل لكشف قناع المستور عن مجاز معاني التنزيل وانكار
عدم القياس منهم ليس بناء على جهلهم وتعصبهم لا تقدح في قياسهم والعمل بالاصل
اى الاستصحاب عمل بالدليل لان وجود الشيء وعدم في زمان لا يدل على بقائه في
الممكنات توجب بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا احد يسير احرابه اى بالعمل
بالاصل هذا العمل بالنص اى هذا امر بالعمل بالنص وهو على حكم ما في الارض جميعا
فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحى الى النبي عليه السلام يجوز ان لا يتعلق به حق لكم ومن نقول
ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا ما في الارض بطريق القياس فانه قياس في
مقابلة النص والظن كما في العمل جواب عن قول لم يجز بانه جاء فيه شبهة وهو
تصرف في مقتضى باذنه والعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب
عن قوله ولا مدخل للعقل في درك فصل شرط اى شرط القياس اعلم
ان للقياس اربعة شرايط اولها ان لا يجوز حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا
به اى بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يجوز
اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثالث وهو اما ان لا يدرك حكم الاصل
العقل كاعداد الركعات او يجوز مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ثبت في ترك

الصوم

قوله مطلقا اسم مكان من الاطلاع اى وضعا
ان يكون القرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا
اى قال النبي عليه السلام ما من القرآن آية الا
ولها ظهر وبطن ولكل حد مطلعا ظهرا
مطلع على القرآن لفظا او معنى

الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل
وحكمه اى لا يدرك علته كاعداد الركعات او يجوز حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس
اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس و
هو تخلق الفطر في كل عامد ذرعه قيء او جامع فانه مستثنى عن سنن القياس عليه
فلا يقاس عليه قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم الماء في الاجارة فانه مستثنى
عن سنن القياس لانه اى التقوم بتعيد الاحراز والاحراز بتعيد البقاء ولا بقاء
للاعراض وان وقع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لا شك
تقتضي في استحالة بقائها فالقياس عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان مستثنى عن سنن
القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يجوز العدول
حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا بالاصول
الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع في غير تغيير الى وضع متعلق بالعدول
هو يطير اى الوضع يجوز تغيير الاصل والاسم فيه اى في الوضع والمراد نفي دال على الحكم
العدول او عدم الاطلاع النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا
ولهذا لا يثبت اللغة بالقياس ما يثبت في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى
كوضع الفرس والابل وكثيرا وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر يكثر رعاية المعنى
انما هي للوضع لا لقبح الاطلاق فلا يطلق القارورة على الدن لتوارد الحاد فيه
رعاية المعنى لا ولو تبين وضع هذا اللفظ بهذا المعنى بسبب من الالفاظ كما خر وضع
لشراب مخصوص لمعنى وهو الحمرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق يجاز
فلا نزاع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب

وكذا الزنا لمواطئة ولا يكفر الذمي اهل للطلاق فيقوا جلا للدعا كما علم هذا
توزيع قح من غير تغيير لان الكل في الاصل وهو المسلم حرمة تتدى بالكفارة وفي
الذمي حرمة لا تتدى بالعدم فلم تكفر عنه لعدم اهلية ولا وكذا تغليظ الربوا
بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
في المعيار وهي التساوي لا يقع حرمة في الاصل وهو الحظر والتعسير والتحرم والمنع و
لا يكفر رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدد
ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يكفر بترك ذلك عما ليس في
عدم الافطار هذا توزيع قح الزرع هو تظليل لانه ليس بتظليل لان عذره دون
الشبع ولا يصح ان كان في النوع نفسه هذا بيان توزيع قح ولانه فيه لانه ان
كان موافقا للنوع فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل التمايز في قح وان
كان وفي قح فلا حاجة اليه وفي قح يبطل بترجيح القياس وان لا يقيد ما القياس
حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطيا لتعليل في طعام الكفارة قياسا على
الكسوة لانها تغير حكم قح في كفارة اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان
في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل خلاف لطلاق النص وكذا السلم حال الاجل
على المؤجل خلاف قح عدم الاجل معلوم وايضا لم يعده ان في رهنه كما هو في
الاصل فهذا بيان ان في قياس جواز السلم كان على المؤجل خلاف دين احدهما
غير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد
بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود
المعقود عليه بمكن تحصيله فيه وهنا اسقط فكان قبل انتهى غير الى قح عدم

لا تبيعوا

لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه تم التفاضل والكيل يختص
التفاضل في هذا النوع فجوز تم بيع التفاضل بالتفاضل مع عدم التساوي
بالتفاضل بالقدر اي قلتم ان علتم الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير
موجود في بيع لحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التفاضل مغير للنص و
كذا في دفع القيم في الزكوة اي غير تم النص وهو قح عدم في خمس من الابل اربع
شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي حرفا الصنف
واصل غير تم التصنف الدال على صرفا الى جميع الاصناف وهو قح نوع اي الصنف
للفقراء دون كل بين الآية بالتفاضل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة
من الفقير وهذا الحفنة موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
هلكت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بالحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع
الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد تقدم
عدد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى
صنف واحد تو جبر فيه الحاجة فالتفاضل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص
وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غير تم النص وقح تم وربك فكبر بالتفاضل
بان المراد تعظيم الله تم فيجوز بأي لفظ كان كالله اجل وكبره وفي ازالة قلبك
بغيرها اي غير تم النص وهو قح عدم ما دل ظهور قلنا المراد التسوية بالكيل و
هي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية وفي قح عدم الاستواء
بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا
في الكثير فلما غير تم التفاضل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالكين

معناه لاتفتر حيوانا فمن شانه ان يفتقر بالكسر الا بالكسر فقتل حيوان
لاتفتقر بالكسر كالبعير والبقر غيث لايدخل تحت الخبر واعلم ان تغيير اذا كان
الاصل واجبا لغيره وليس كذلك ان الصدقة حلت مع وسخ ضرورة دفع حاجة
وهو مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى اعلم ان التعليل في دفع القيم تغيير النص
اذا كان الاصل وهو ان ثبوت ثبت فلا واجبا للفقير لغيره وليس كذلك فان الزكوة
عبادة محضة لاحق للعباد فيها واغا هي حق الشرع لكن سقط حقه في صورة ذلك
الواجب بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقبض الاغنياء الرزق دائم
او جب على الاغنياء كل سنة ثم اجاز اداء تلك المواعيد وهو الارزاق مختلفة
من ذلك الكسر والبكر ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون مقتضى الامر بالاستبدال
كالسلطان يعد مواعيد اختلفة ثم يأمر بعضهم وكلائه بادائها من مال معين عنده
يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك كان جواز الاستبدال وصلاحيته
ان ثبت ان حق مصروفة الى الفقراء فحكم الاول ثبت بدلالة النص واما حكم
الثاني المستفاد من قضاء من الابراء ثبت بعلة منصوصة وبالحاجة كان
الصدقة مع وسخ حلت لهذه الآفة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية
فاذا كانت عين الآفة صالحة للصرف الى الفقير الحاجة يجوز فتبقى صالحة ايضا بزوال
العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو
ثابت بالنص لا بالتعليل فيجوز تغيير النص بالنص بجتمع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير
النص وهذا معنى قول المخ الاسلام فصار التغيير تابعا للتعليل بالنص لا بالتعليل و
قد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع للبقع باتبداء اليد يصير

مصروفا

النص

فالحاصل ان حكم الاصل صلاحية القيمة للصرف الى الفقير واغا ثبوته بالنص
النص هو الاصل الذي

مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فان ثبوته فعلمنا بالمقوم وعدمه
الى سائر الاحوال معناه ان الصدقة تقع للبقع باتبداء يد الفقير فاذا دام الصدقة
تقع في كف الجابر قبل ان تقع في كف الفقير فمع حال اتبداء يد الفقير تقع للبقع
ومع حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فتقع صلاح الصرف اى صلاح محل وهو
معنى ان الآفة قبلا للصرف الى الفقير وقع ليصير علة غائية للصلاح اى صلاحية
الآفة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده وقع الى الفقير متعلق
بالصرف ومكان اليد متعلق بالوقوع ليصير متعلق بالصلاح وقام يده متعلق بقوله
مصروفا وقع حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو حكم الثاني المذكور وفي قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء للبقع وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان
الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم التغيير من غير اذنه وهذه المسئلة
مع العلاوة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لبعد المصارف
فان قيل تقع اغا الصدقة للفقراء الآية وكر وان اللام للعاقبة لا التمليك و
التكبير لتعظيم الله تعالى فاذا القيمة وذكر لفظ آخر يكون في معنى المنصوص واستعمال
الماء والازالة الى نجاسة يجوز بكل ما يصلح لها واغا لا يزول الحدث بغير الماء لكونه
غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان الة معقولة ولا يخرج ان يزول
بامر غير معقول وفعاليته وهو ان لا يتجسس كل ما يصير اليه ولان الماء مطهر طبعا
فيزول به كلاهما وغيره كان مخلا فلا يزول به الحدث فان قيل فاذا كان ازالة
الحدث غير معقولة وجب السكاكي تيمم قلنا يأتي الجواب في فصل الماء المقيد صح في
بعض النسخ من الخاتمة واغا يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم من دفع ملك نجم

بدوام يده

باتبداء يده

الشخص آخر واعلم ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يملكون
يراد بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس و
ايضا مر بطلان الحكم الموضوع لو اريد الجمع لكان المراد هنا مستوفى فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يعطي كل فقير من كل نوع من
جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد فعلم انه ان اريد بهذا الجمع يبطل وان
فذهاب الى رحمه الله وان لم يكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان الجنس
جنس الصدقة لجنس الفقير او المسكين من غير ان يراد الافراد فتبين اللام للعاقبة
لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيتبين بعد المصارف والكبر لتعظيم
الله تعالى فاد القيمة وذكر لفظا اخر كونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء
فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة
ازاري فالكبرياء صفة الله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار ثم
فالاول ادل على التظهر وان نزع العطون فلا يبعد ان الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا
نقول الله اكبر ولا يقال الله عظيم فلا يبعد ان الله اكبر لا يفيد
معنى قولنا ربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا
بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العباد اثبات ذلك المعنى بل في وسعهم
ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لانها
اذا كانت في جنس واحد واذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يفيد
في معنى الله تعالى وادا القيمة راجع الى عوده دفع القيم واما ذكره ههنا لان
فيه دفع هذه الكبير معنى مشتركا وهو كونه في معنى المنصوص مجتمعا في سلك واحد

واستعمال

قوله بعضهم ارجاعه وعدة من القيمة وقوله اقوم فيه وهو ايضا من الاقوام وهو التناول
اي العقد بالاصبعين روي ان امرأة سئلت بأي شيء تختم فقالت اختم بالعقيق فقال ذكر القوم ح

وهو ان الاستعمال اما ان لا يكون الا في معنى واحد فيكون حقيقة فيه فلا يصح ما اعلم انه ان اورد الاستعمال
على قطع وانزل من السماء ماء طهورا او قطع عرم الماء طهور وغير وارد لانه لا يدل
على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قطع جثته واقرضه ثم اغلبه بالنوار
وجوب ان الاستعمال الماء ليس مقصورا بالذات وصف العلة (بالاضافة الى الحكم)
المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي الموصوف ما
يدل على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها موثرات لانها ليست في الحقيقة
بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى فلا يدخل العلامة في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينها
كما ان الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء
والقصاص الى القتل ولبست الاحكام مضافة الى العلامات كما رجم الى الاحصان فلا بد
من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة
اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والعلامة بالموثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء
والنار للاحتراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست
بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها موقوفة لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والوجوب
عن هذا الاصل انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر في الحكم حكم الله تعالى القديم فان
اي باب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الله
الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب القديم
الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار والزوجية في هذا
باب العلل العقلية والشرعية فكل في جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها بخلاف العلل الشرعية

كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تع
الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل
من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشئ فخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل
الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب بحسب وجود
الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تع عندها جعلت علما على ما
عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى اسبابها في حقنا
فانا نقتل بسبب القصاص الى سببه الظاهر فيجب القصاص بالقتل وان كان
في الحقيقة القتل واجبا بامر الله فهو على هذا شرع الاحكام مضافة الى اسبابها فهذا
معنى كونها مؤثرة وقيل انها جعلت لامارة سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بانها
يعني ما يلزم بانعدامه الحكم كما في قولك حيث لا راكب لا اكرام باعث
على مجيء فوالقتل العمد باعث لان يشرع على شرعه القصاص صيانة للنفوس وقيل لا
على سبيل الايجاب احترازا عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تع شرعا
الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تع عندهم اي تشتمل على حكمة
مقصودة لان يشرع فيها الحكم هذا تفسير لها باعث لا على سبيل الايجاب والمراد من الحكمة
المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة تحصل الحكمة
فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا تصور اشتمالها على
الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع او الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا
مبني على ان افعال الله تع معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون

واجب

واجبا عليه تع خلافا للمعتزلة وما العذر عن لحن قول من قال انها غير معللة بها في
بعث الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن
انكر التعليل فقد انكر النبوة وقبحه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون و
قبح وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا
وايضا لو لم يفعل لغرض فعلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن
حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا
به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا
راجع الى العبد واجيب عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة
اليه لا يكون غرضا له ولا داعيا الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لان المسلم
انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا داعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح ممتنع جاز
ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اي
كونها بحيث يجلب النفع الى العباد او يدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف الذي
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في سبب ما لو
عرض على العقول تلقته بالقبول وتعذر وان السبب اما حقيقي واما اقتضائي او
فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف الذي سبب
لكونه كالحدث والشهر والشهر وحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس
وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي نحو حفظ النفس والمال والنسب و
الدين والعقل فالوصف الذي هو سبب لحكم والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا

١١١

والجهاد خطأ وحرمة المحرمات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان و
السرقة والغصب فتلا والزنا وحرمة الخمر والخنزير واما محتاج اليها كما
في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة
والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في كثير
من الحاجة لا يمكن ان يفوت الكفو الى بدل واما ان لا تتيسر ضرورية ولا محتاجا اليها
بل للتحسين كحرمة الخمر فانها حرمت نجاستها وعلى منصب الآدمي فلا يبعد
تناولها والاتيان بما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بيعها فيه حيث انه مجتنب يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة
كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا الاباب يبطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر
في كل فرد فلعلها وعدم اضطرابها في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر
منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة اوينائب وجودها اي وجود الحكمة
عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون لحصول الحكمة دائما
او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع
الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا ان
يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الرخص على الوصف
وهو السفر يكون لحصول الحكمة التي دفع الضرر في الاغلب وهنا ايضا الاصل
الاصلي في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قالوا في الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله بعموم دليل على ان هذا النص
معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة

ولان التعليل يبطل الاوصاف محال بالبعض فتبطل وعند البعض في معلة بطل وصف
الاجماع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية
جواب عن قولهم ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي النص موجب الحكم بصيغته يعني انه مظهر للحكم بصيغته
لهم لانه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في النوع جواب
آخر عن قولهم ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل
لا في الفرع بل في النوع موجب الحكم سبب العلة وحتى انما تعلل لاثبات الحكم في النوع
لا في الاصل وعندنا في فرع معلة لكن لا بد من دليل خير لان يكون بعض
الاوصاف متعدية وبعضها قاصرة فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعلى بعضها وغير
لا بد مع ذلك اي مع ما قالت في هذا الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لا يخفى
ان يجوز من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان فيها بيعا يوجب
التعيين وذلك في باب آخر لانها شرط تعيين احد البدلين اصلا عن
الدين بالدين فانه منهي عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر اجيزا عن
شبهة الفضل فان النقد فرية على النسئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز
بيع الحفنة بحفنتين بغير عينا جاء وشرط ان في التقابض في بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسئة يعلل في ربوا الفضل ايضا لانه ثابت و
منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل
كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسئة وهو بيع الحنطة بعينها
بشعير نسيئة فشبهة الفضل فانية لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان
اشتهر اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية السقوط

فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل ه

لان التعليل ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجعل هذا بانا لمشروط في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس ذلك الحكم او نوعه لايثبت التأثير الا ان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة التي يجوز ان يكون العلة وصفا لان ما لا تثنية له كالركوة في ظروف عندنا فان الذهب والفضة جنسان وهذا الوصف لا ينفك عنهما فيجب ان يكون الركوة في حكم ظروف واحدة وعارضنا الكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم جنس للحنطة والشعير فانهما جنسان وزنا وحليا وحنيفا على ما يأتي واسم جنس كقولهم في المسك فانه اسم لنوع النجود وهذا اسم لنوع وصف عارض الدم اسم جنس للانجاس وصف عارض وكقولهم عرم اراب لولد لا يعلم ابيك دين قاس الشيء عم اجزاءه الخ عن الاب على اجزاء دين العباد عن الاب والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه فيتم عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكة يتعلق عتقها بطلق موت المولى وهذا حكم شرعي واما قولنا بطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في مرضي هذا فانت حر وهو مركب كالمكيل والجنس غير مركب وهذا ظاهر وبمنصوصة وغير منصوصة كما يأتي

مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية

الثمنية في معتادة على الذهب والفضة غير معدية عنهما اذ غير المجربن لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمتعلق احكام الشرع وما قالوا ان فائدة التعليل لا تظهر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة المقررة ليست الا اثبات الحكم فان غير المتعدية موقوفة على التعليل فتوقف عليها فائدة قلنا يتوقف على علم بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على المتعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تجرؤا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رحمه الله حتى منهم من كفر وا واولى بان تنكروا اولا في ثبوت العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل الى حادثة في غير صورة الاصل تعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له في قول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عندنا حتى عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عندالشافعي رحمه الله وعندنا التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فالوصف مقتصرا في مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لاكتفاء غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها علم توهم في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعندنا في هذا مجرد الاخالة كما في يقتصر الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص في حل الطلاق

فيتأمل

انه اذا كان الاصل الوصف معتبرا على مورد النص او الاجماع يمنع الوقوف
بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا لزفر الذي ذكرنا من منع
عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عندهم وثمرة الخلاف انه اذا وجد في
مورد النص وصفان ظاهر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة حل يمنع التعليل
بالمتعدي ام لا عندهم يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر
لانا نجد دوما لا غلبة ظن ولا يلزم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر
كما ان توهم ان خصوصية الاصل تأثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت علميته بالنص كقطع عم
حرمت الخمر لعينها فحيث ثبت علميته ويتبعه مانعيته علة وصف آخر كان غير تعليلكم بالتميته
لذكوته في المغروب تعليلا بالوصف القاصر فلنا بل متعد الى الخل فان قيل تعدية فرع
لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد علمتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا
ان التميته علة الزكوة في المغروب هو ان كون الذهب والفضة خلقة ثمنين دليل
على انهما غير معروضين الى الحاجة الاصلية بل هما من اعوال التجارة خلقة فيكون ان
في مال النامي وتأثيرا لمال النامي في وجوب الزكوة عرفا شرعا فمعنى كون التميته علة
للزكوة ان التميته في جزئيات كون مال ما فتوجب علة مؤثرة باعتبار ان الشرع
اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في تحقيق الخلاف الا التميته مسئلة
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقطع في الاخ
انه شخص يصح التكفير بعتقه ولا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا
ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد عتقه بعد ما

ملكه

ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد عتقه بعد ملكه
ملائم ولكن في الاخ ويصح ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بالنكاح كما لو
كان زينب اسم امرأة طالق لانتفاء وجود التعليق في الاصل وثبت الحكم في
الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقتل من قتل عبدا بالعبد عبدا فلا يقتل به حر
كما لو كاتب اي مكاتب قتل ابن مولاه ما دام في يده كتابته وله وارث غير سيده فقول العلة
في الاصل جهالة فيصح لانه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع فيه الشك كقطع
مكاتب فلا يصح التكفير بعتقه كما اذا ادى بعض البدل فقول ادى بعض البدل خلوص
مانع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقطع ليلا يمنع دولة بحال
صار القطع دولة بنيهم تبدأ ولونه بان يمنع مرة لهذا ومرة لذاك وقوع تبدل لون
الثمن وقطع فيما دون نصابه وغيرها في الفاظ التعليل او ايماءا بان يرتب الحكم على
الوصف بالفاء او ايما كان كحوا السارق والسارقة فاقطعوا او قطع عدم التوبة
طيبا فانه خير يوم القيامة مطيبا ونحو ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذا الصدر
تعليل فصار كاللام معناه لانه خير وكذا في لفظ الاداة كهو زان ماعز وجهم او يرتب
على المشتق كاكرم العالم او يقع جوابا كما وقعت اجراء في نار رمضان فقال اعتق
رقبة او يقترن بالواو لم يكن علة لم نعلم كونها من الطوفين ونحو ان هذا صريح
اذ كلمة ان اذا وقعت بين جملتين تجعل التعليل الاول والثانية كقطع تبع وما
ابرى نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يجوز ان في مثل هذا
الكلام التعليل او يقدر تقديره لان ولحذف غير الايماء وحوا راب لو كان على يمين
دين لحدث او يقرن في الحكم بين مشتقين بمبدء وصف كحو لعن السارق والسارقة

فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بوصف الفروسية وضرب مع ذكرهما اي
ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بينهما الشيئين في احكم فهم الكمال فرجع الضمير اليهما
او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين فالقاتل
لابيه مثلا كان تخصيص القاتل بالمنع في الارث مع سائر اصناف الارث يشعر بان علة المنع
القتل او يفرق بينهما بطريق الاستنباط الا ان يقول قائل الدليل دل على ان الملقوح
في قبل ان تسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو
يحتمل علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية كحتى يطهرن او بطريق الشرط كما
مثلا عتق فان اختلف قبحا ان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يوجب علة لجواز
البيع واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية اما قال لم يسلم العلية لان العلية
في بعض هذه المواضع غير مسلمة كما واقعة امرأته لانه وان سلم حكم الملائمة
لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه الواقعة كهتك حرقة الشهر مثلا لكن بعض
تلك العلل لا يمكن بالقياس اصلا كالسارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة
فحكمها وجوب قطع نصاب قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فلا تخرجه وايضا النص
يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في نحو واقعت امرأتي ونحو ذلك لا على كونها خاطئة فانه
يمكن ان يكون هتك حرقة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيا
الاجماع على جماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثا المناسبة
وشرطها الملائمة وهي ان يكون مما وقع العلل الشرعية والظن ان المراد منه
الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي لجنس البعيد هنا بعد ان يكون
احد نوعيه مناسبا للمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كلهم هذا ان زنا الى كونه

منتفي

فيه بحث ظاهر لانه اعم من الجنس القريب كما لا يخفى

متضمنا لمصلحة لكن كان الجنس قريبا كان الغزالي اقوى الاسنادات تعليق نوع
ويكفي لجنس البعيد هنا والطائفة كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه في المال الخ وهذا
يوافق تعليل الرسوا عزم لطهارة سؤرها الهرة بالطوف فيما فيه الضرورة فان العلة
في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطواف والعلتان وان اختلفتا لكنهما
عند جمهور تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى
الطهارة وهي مختلفان لكنهما عند جمهور تحت جنس وهو حكم اذن يندفع به الضرورة
فان حاصل الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر جنس
الضرورة في الجنس وكما يقال تطهير النبيذ عزم كتطهير الخمر والعلة ان قليله يدعو الى
كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف
فان الشرع اعتبر اداة الى الباقي اي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد
الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون
فاذا وجد الملائمة لا يبقى العمل والريب عندنا الا اذا كانت فوترة في الملائمة كما في
الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض انه فعينة يجب بها بالايماء بشرط شهادة الاصل
وهي ان يكون الحكم اصل معين من نوعه يوجد في جنس الوصف الذي نوعه وعند البعض
بمجرد كونه قبيلا اي نوعا في ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح
المرسلة اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة وتقبل
عند الغزالي اي المصالح المرسلة اعلم ان الوصف المرسل نوعان لا يقبل اتفاقا
وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا للمصلحة في اثبات الحكم
نوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس

الابعد

اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كترس الكفار بترسنا المسلمين فانه لم يوجد اعتبار
ان رفع الطبع التوبة لهذا الوصف في الجنس لتوبة لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع مثله
فمنع المسلم يغير حكم، وجد اعتبار الضرورة في الرفع في بداية الحرمة واعلم انه قيد
المصلحة بكونها ضرورية قطعية كما لو ترس الكفار بجماعة من المسلمين ونحن نعلم انا ان تركناهم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رميناهم الترس خلص اكثر المسلمين فيجوز المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة نفوس المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وقطعية ٥ وتكون ٥
لان حصول المصلحة مع صيانة الدين ونفوس المسلمين مما لا ترس وقطعية لا ظنية بحصول
المصلحة في رمي الترس والا لم يجز الرمي لان الترس مظنة المفسدة فخرج بقيد الضرورة ما لو ترس الكافر في حصانة المسلمين مصلحة
قلوعلم لا يجوز رمي الترس وان اثر عند ان بث بنهم او اجماع اعتبار نوعه او جنسه كلية ٥
في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع حكم او جنسه فمراده بالجنس هنا
التوبة كالكفر فوجه هذا النظير اعتبار النوع في النوع وكتفاوتهم رأيت لو تفحصت
الحديث هذا النظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس هو عدم وجود شيء اعتبار في عدم
فاد الصوم وكف عن الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار
النوع في الجنس والنوع اعتبر في جنس الولاية بثبوتها في حال على الثيب الصغيرة وكطهارة
سؤرة الهرة نظير الجنس في الجنس فان جنس النجاسة اعتبار في جنس التخفيف وقد ترك
بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان النوع اعتبار في جنس الولاية والجنس
اعتبار في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه
البواقي والمركب بتقسيم العقل احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها من ثلثة وستة مركب من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى

الجميع

الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يتركب وقد سمع البعض اول الاربعة
غريبا والثلاثة حلافية ثم لا بد من ان يوجد له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف في نوعه ويسمى شهادة وهو ثم من اول الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل
اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه
كما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد الحكم اصل معين يوجد
فيه جنس الوصف او نوعه فيوجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها
وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون
واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل
وقد يوجد ان معا كما تعليلهما بدون الشهادة فجة ويسمى عند البعض تعليلا بالاثبات
وعند البعض قياسا ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يتوجه فجة عند
ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باقل الاربعة لا يتوجه الا بشهادة الاصل كما قلنا
انها اعم فيتوجه التعليل بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة اذا وجد
مع شهادة الاصل يتوجه قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند
البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا واما خلافا في تسميته
قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد
توجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون
الثنتين لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها
نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف
الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه

في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا واذا اعتبرنا الشارع
لانه اما ان يكون امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يعرف القياس
بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المستنبطة ليست الا مؤثرة كقولنا
عدم اتمام الطوافين وقع في المخاضة انه مدم عرق الجرح ولا يخرج الدم من
الجرح وهو الجانة تاثير في وجوب الاعادة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لان
فيوجد الحكم بوجود العلة تاثير في التخفيف وكقولنا ارايت لو تمضمض بجاد للحدث وغير تام فعليه
الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قالوا صحيح فلا يشترط تعليله كصحيح الخف لان
كونه مجانا مؤثرا في التخفيف فتم لم يستوعب محله واما قولهم ركن فمن شرطه كونه ساترا
الا ان كان غير معقول وكذا جعلنا الصوم علة لولايته لخلاف البكارة وايضا قالوا
صوم رمضان متعين فلا يقبل التعيين وقد ظهر تاثيره في الوديعة والمغصوب فان
رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرها هذا ولما كان هذا
الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رد بها على
وجه الخلاص الواجب عليه وهو رد الوديعة فهي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان
صوما مطلقا يجزيه عن النفل لتعينه فان نوى رمضان فيه كان نفلا في غيره وبعضهم
العلة اصح ابا بالتقديم اي على العلة في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا
او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاضرا لا يتصور
وان كان حاضرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها
بالاجماع مثلا اما قال شافعي لانه يتصور ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت
بتعليل هذا النص غير كما جاء هم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة وهذا

اجماع

اجماع على نفي ما عداها وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الاعراض ليثبت
علية المشترك الذي هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون النوع والمشترك
هو الوصف الذي يوجد فيها وعلمنا انه لم يتوضأ بهذين فكان على تقدير قبولها
يوجب جنبا الا النوم او الاجماع او المكتوبة وبالدور وهو باطل عندنا فقوله
بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم
وشرط بعضهم قيام النوم في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم للنظر
ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ منوط للايجاب الوضوء واذا قعد وهو
محدث يجب علم ان الوجوب دار مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع
الحدث وجودا وعدما والنوم موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النوم يوجب الحدث كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب ما
عندنا فالتعيين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما عرف
مفهوم في نصه وموجب النوم غير ثابت في الحالين ما حال عدم الحدث فان ظاهر
النص يوجب الوضوء اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما
حال وجود الحدث فلانه ينتقض انشاء ام تجب الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء
اما عند الشافعي بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النوم واما عندنا فلان عدم
وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النوم
مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تغير الحكم عن النص اصلا وقوله عدم
لا يقع الا في وهو يقضان فانه يخرج الغضب وهو غضبان عند وقوع الكتب
ولا يخرج عند شغله بغير الغضب لان علة الشرع امارات فلا حاجة الى ان تعقل

قلنا نعم في حقهم اما في حق العباد فانهم مثلون بسبب الاحكام اي العلل كسبب
الملك البيع والقصاص الى القتل فيجب القصاص مع ان المقتول ميت باجل
فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا بد لها من العلية لانه قد
يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولكنه شرط لا نا نقول اي لا نشترط الوجود عند الوجود
للعلية لان التخلف مانع لا يقدح فيما نحن العلة بين ذلك الوصف عند القائل بتجسيمه
وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع
لا يقدح في العلية اما عند القائل بتجسيم العلة فلان الشيء يجوز ان يكون علة
والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وعند من لا يقول بتجسيم العلة
فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا
ان التخلف لمانع لا يقدح فينا ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة
ولكنه شرط عند العدم لانه يوجب علية اخرى وقيام النوم وقيام الريح ولا حكم له احيانا يوجب
والنوم دليل الحدث وما كان امارة دليل على قيام النجاسة فكيف فيه اي في ما
يكفي في ايجاب الوضوء بدلالة النص لان على وجود الحدث واختار في التبيين التقرير
اي بوجود الحدث وهو قضاء تيمم او وجاء احد منكم من الغائط اي قضاء فتيمموا او
ايضا فيه ايجاد اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايمارا
بظاهر الامر وعند الحدث واجب بدلالة النص فانه ليس سنة لكل صلوة بدليل
آخر لترك التقريح بالحدث في الوضوء والتقريح في الدم النجس والوضوء لا يوجب

بدون

بدون استعمال القلب ولا يجزئ القضاء الا بعد سكوته هذا ضعيف فانه يجزئ
القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذا كان النوم قائما في الحالين و
الحكم لم يتنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يجزئ القضاء الا بعد سكون القلب
كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنوم على عدم الحكم عند عدم الوصف وكفى المتدين ان يقول بالمفهوم لكنه شرط بعض اصحابنا
ان الثابت بالنص وبين المنطوق والمكتوب وقد ذكرنا ان القضاء لا يجزئ عند شغل
القلب بغير المقضي فيثبت التسوية بين المنطوق والمكتوب فثم يوجد شرط فثم مفهوم
فثم لغة فلا يجزئ النوم ح والا يجزئ عدم الحكم عند عدم الوصف فحينئذ قلنا ان النوم قائم
في الحالين ولا حكم له فصل لا يجزئ التعليل لاثبات العلة لانه شرع معرف موجب
الحكم لا لا يجزئ بالنص احيانا تعرف بين علة لثبوت الحكم وقولنا الجسم بجوازه يجزئ
الانثى بالنص وهو من الربوا والربية جواز استعمال وهو انكم انتم بالنص شيئا
علة لجواز الانثى وهو الكيل بنوعه اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص
وهو قول الراوي كما ابنى عن الربوا والربية والربية الشك والمراد بالربية ههنا شبهة
الربوا وشبهة الربوا ثابتة نيما اذا كان الجنس بنوعه موجودا وقد باع شيئا لان
للقدر حرمة على انسئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القضاء
في النشر بالمنشور اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد انشاء لا لا و
صفتها بانه لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات
انثى او صفة كالشهود في النكاح هذا لتظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة
نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم لتظير اثبات حكم

وكصفة الوتر نظير اثبات صفة حكم لان فيه نصب شرع بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا ورد

فان الاصل فيه كما اشترط التقابض في بيع الطعام ارعدات فيه رخص فان الاصل ان

التقابض عندنا ليس فيه اصلا وهو الصرف وجواز بيوعه اصلا من جواز البيع بدون

التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فكما صلح اشتراط التقابض عندنا في

وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عنده فكذلك

يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فتعليل الاصل الاستحسان هذا ما قالوا اذا علمت

هذا الذي نقلت هذا الفصل من اصول الامام فخر الاسلام ولم ار من اجاد فيه فان اراد

ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد مال في آخر الباب واني انكر ذلك

هذه الجملة اذا لم يوجد لها في الشريعة اصل يصح تعليلي ما اذا وجد فلا بأس وان

اراد انه لا يصح في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيله بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان

له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

بعلة متحدة فالطعن في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليها معنى آخر يصح ان تعليل ذلك الحكم

للتغيير فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلية لكن هذا المعنى لا يمكن

اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان

لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو الخلاف

فيه

فصل

الاستحسان القياس

على وخفي سمي بالاستحسان لكنه اقوى من القياس الخفي فان كل قياس خفي

استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي

ايضا

بدون شعر الثعلب ولا يجوز العقد الا بعد سكونه بهذا وقع التعريف فانه يخرج العقد

ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس

الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام بهذا التفسير الاتحاد

وبعض الناس غيروا في تعريفه وتوضيحه هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة

القياس الجلي وقد يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو فيما عندنا ان ثبوته

بالدليل الذي هو حجة اجماعا مخير وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل

بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا

من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المشروعة عندنا يقع في مقابلة

القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما

بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في الناسي واما بالاجماع كالاستصناع واما

بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر والده اي للقياس الخفي

قسمين ما قوي اثره اي تأثيره وما ظهر خفاه وخفي فساده وللقياس قسمان

ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاذا ذكر ان راجح على اول هذا اي القسم

الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف

اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به

القياس الخفي فلا نفس بهذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وقد

يقع على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته

راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر خفاه وخفي فساده فالاولى

هو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس

كسور سبع الطير فانه نجس قياسا على سؤر البهائم طاهر اتفاقا لانا نشرب بمقارنا
وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في معارضة القسم الاول
من القياس كسجدة التلاوة تؤدى في الركوع قياسا لانه يتم جعل الركوع مقام السجدة
تحقيقا وخروجا عما لا بد منه في الصلوة استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود
الصلوة فعلم جهنا بالنص الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا
وانما المقصود ما يصلح تواضعا خالصة للمتكبرين والعلم انهم جعلوا في هذه السنة كون
السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدم حكما ثابتا بالاستحسان والادلى خصوصيته
الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت كلا منهما آخرا وهو قوي وكما اختلفا في
ذراع تسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في مسمى بعقد السلم فيوجب
التحالف وفي الاستحسان لا لانهما اختلفا في اصل المبيع بل في وصف وذا لا يوجب
التحالف لكن علمنا بالنص الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف وهنا
يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع تسلم فيه ففي
القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في مسمى بعقد السلم
فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي سبق اليه الافهام ثم اذا انتقلنا علمنا
انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف
لان زيادة الذرع تتوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع
وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون
هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين

فلهذا

فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالقسم الثاني المعقلي يتقسم كل من
ضعيف الاثر وقوي به وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة

الاثر وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما اذا كان القياس قوي
ضعيف الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره
واما اذا كان ضعيفين فاما ان يستويا او يعلو القياس لظهوره فلهذا
اوردت حكم تسعة وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور
الثلاث ويرجح في صورة واحدة وهي صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على
كل استحسان وثانيه مردود بغير الاخيرين فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر
والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران
اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما
وبين اخير ان القياس ان وقع مع اختلاف النوع في ظاهر فساده بادنى
النظر لكن اذا تنوه علم تبين صحته لقوي من كان على العكس اعلم ان التعارض
بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس اي وقع مع اختلاف النوع
وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس ثانيتهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من

طن

القياس فلا شك ان ظاهر فساده بادنى تامل لكن اذا تؤمل تبين رجحانه اقوى
مما كان على القياس سواء كان قياسا او استحسانا ومعنى قوته ان الحكم فى القياس
اولى واى وان وقع التعارض بينهما يعنى ان كان احدهما قياسا والآخر استحسانا
صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسانا فاسد الظاهر
صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا فى الصورتين واى فاعلم ان
ان امكن الا نادرا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذا الوجه والظاهر
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا فى الحكم او كلما وجد ذلك الوصف بلا ما
يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين فى النوع
فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء
كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك
الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف فى النوع اذ لو كان كذلك يلزم
حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان
ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا
بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى والاستحسان كذلك
وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا
لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وعادوا
فرجحت القوة والضعف عند التحقيق داخلة فى هذا التفصيل ايضا

لانه

لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا
تؤمل حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كان الاستحسان قسمين مجوزة فى
فرض ان قسما منهما مخصوص الاثر وضعيف لا يخلو اما ان يعارض قياسا قطعيا واستحسان
بالقياس الخفى يعنى لا استحسان غيره نظرا الى الاختلاف فى التمثيل
قبض المبيع البيعان على اشتراك فقط قياسا لانه انكر وعليه ما قياسا
خفيا لان البايع ينكر تسليم المبيع اى ان يتخلف البايع لانه ينكر وجوب تسليم
المبيع بقبض الثمن وهو غير فى حكم الشركة واى يتخلف اشتراكا لانه ينكر بيا
الثمن وان كان هذا ظاهرا لم يذكره فى المتن فتعلل الى الوارثين اى اذا
اختلف وارث البايع والمشترى فى قدر الثمن تحالف الوارثان واى
الاجارة اى اذا اختلف المؤجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
تحالفا واما بعد القبض فشبيه لقوله عم اذا اختلف المتبايعان وليس
والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا تعلل الى الوارث والحال
هذا السلعة فلان الاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما زعم بعض الناس
زعموا ان الاستحسان فى باب تخصيص العلة وليس كذلك على ما ياتى ان شاء الله
القياس معلول اقوى لا يكون تخصيصا فصل الاستحسان فى دفع العلل
المؤثرة اى الاعراض الواردة على العلل المؤثرة فيه النقض وهو وجود
العلة مع تخلف الحكم ودفعها بان يعترض طرفا اى الجواب عنه بكون بايع طرف الاول منع
وجود العلة فى صورة النقض لتحقق خروج النجاسة علة للانتقاض فيتوقف
بالتعليل فيمنع الخروج منه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك

المغصوب ليدل يجتمع البدل وعبد آخر ملك شخص واحد فتوقفي بالمدبر اى ان
كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فغصب المدبر يكون كذلك لكن
الحكم مختلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك
بدله اى ملك بدل المغصوب بخلاف ضمان المدبر ليس بدلا عن العين
بل عن اليد الغائبة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اى المعنى
الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص عليه فلا يبقى فيه الشبث كسبح للخف
فنوقض بالاناث فيمنع في الاستثنى المعنى الذي في المسح وهو انه
تظهر حكمي غير معقول لاجله اى لاجل انه يظهر حكمي غير معقول لاستباحة
في المسح الشبث لانه لتوكيد النظر المعقول فلا يفيد اى الشبث
في المسح ما في التيمم ويفيد في الاستثنى الثالث قالوا هو الدفع بالحكم
وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر له امثلة خروج
البضاعة علة الانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل
الانتفاع لاحياء المحجة لا يبقى في حقهم كما في المخمصة فيسقط الجبل الصايل
فنوقض بالمستثنى المخمصة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمنع
لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان
حل الانتفاع يبقى في العصمة في مال الباغي بل انتفت للتوفر الام
في الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج البضاعة علة للانتقاض
فنوقض بالمسبي فان خروج البضاعة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها

لا يجب

وبالعكس

وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب في الام
في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس
دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثانيها ان حل الانتفاع لاحياء
المحجة ثابت في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المحجة
يجب الضمان فيسقط الجبل الصايل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي
فالقتل لاحياء المحجة اسقط الضمان فعلم ان حل الانتفاع لاحياء المحجة
ثابت في المخمصة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الانتفاع ثابت في المخمصة في مال الباغي فان
عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الانتفاع بل للبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدلل
في الجبل الصايل وجوب الضمان او انتفاء العصمة فلا يرفع هذه الصورة
نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المنع ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو
العصمة فلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض
وليس في المنازع وهو الجبل الصايل لا عارض واحد وهو حل الانتفاع
وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الانتفاع لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة
في الجبل الصايل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الانتفاع رافع للعصمة
في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الانتفاع بل
الرافع هو البغي فهذا لا يرد دفعا بالحكم بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة
في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قولهم والضابط المشترك في هذه الصورة
ان المعلل ادعى كونها اصليا لا يرفع الا بالعارض فهنا ليس في المنازع
الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة مال الباغي

فيلزم جواب بان الرافع شئ آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شئ آخر
ويمكن ان يكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم
عدم منافات حل الاتلاف العمد فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائر ميتا على الحمصة
فتوقف بال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العمد غير ثابت لان
لا ان ثبت فيها منافات حل الاتلاف العمد فجاز بان منافاة حل الاتلاف العمد
غير ثابتة فيه لان العمد لم يتوقف في حال الباغي بخلاف الاتلاف فانما انتفت للبغي هذا
غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف للصيد الحامل ليس علة لعدم منافاة العمد فتوقف حل
الاتلاف في حال الباغي مع المنافات لا يوجب نقضا فلاجل هذه الغاية ذكر في الاصل
التفت اورد مثالا آخر في الماشي خطأ وانه أورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام في
الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فيتوقف بالتيمم
اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع
ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء وفيه لكن التيمم خلف عنه معناه ان
لانم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالنقض خرج جارح نجس فيتوقف بالاستحاضة فيقول الفرق التسوية
بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فيه كمن أدام النظر يصير عفوا فكذا هذا والكلام
انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق جزما والا فان لم يوجد في صورة
النقض مانع تقدير بطل العلة وان وجد المانع فلا يكفي بعض اهل بما يقولون العلة
توجب هذا الحكم لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم

الحكم

الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجب عدم المانع جزء العلة او شرطا لان الكلام في جواز
التخصيص الصحيح على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله بالقياس
القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يجوز لفوت
العلة وقد يجوز للمانع كما في العلل العقلية وذكروا اجمالا يوجب عدم الحكم فحسن اي
ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة مانع من انعقاد العلة كما تقطع
او تزوج الى وكبيع حر او مشتركا كما اذا اعار عبدا فلم يجب السهم وكبيع ما لا يملك
او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب قذفه الذرع وكخيار الشرط او من تمام حكمه كما اذا اندمل
بعد اخراج السهم واندمال اوان وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا اجره واعتدته
صار طبعا وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص
ان يوجد العلة وتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة فمنع الاول
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيها فمنع الثلث الاخر العلة موجودة
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في الماشي
الى الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيار والشرط ان في
خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار ورد على الحكم وهو الملك على ما عرف
في فصل عوارض الاهلية ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم لا يمنع دخوله
على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب بالحكم وان كان داخلا على
الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما
خيار العيب فانه حصل السبب الحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير

العيب تخيير المشتري فقال بعدم اللزوم على تقدير العيب فيفي خيار العيب بحكم المشتري من رد البعض فيفي له الخيار في المشتري بحكم رد البعض لانه يتوقف الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يحكم لانه تتوقف قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيجعل بيانا وترك القياس بدليل اقوى لا يوجب تخصيص لانه بيان بعلة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لا جاعل العلم على وجوب التقديم اذا علم وجود العلة في النوع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة وهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدم العلة قد يكون لزيادة وصف ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالمال في الجنس مع عدم الحرج علة لانتقاض وهذا معدوم في المتعذر وصف الوضع وهو ان يترتب على العلة تغيير ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يكون ضعيفا في الوضع وما ثبت في الوضع علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي في حاله وصف عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده لعلة اخرى وصف الوضع قالوا هو فاسد لانه عقب بنقيض التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت عليه المستدل لا يفيد الغرض لانه اذا ثبت في النوع فانتفاء في كل كلام يصح في الاصل اذا اورد على سبيل النوع لا يقبل بينغي ان يورد على سبيل المانعة مع تقبيل هذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يوجد في صحيح اي يوجد في الحقيقة صحيحا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل النوع ينفع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل النوع فلا يمكن

الجدلي

الجدلي من رده لكنه قال ان فيه رفع السماع الفراهي فيعرف فيبطل حق المرتهن فيه وما بيع فان قلنا فيهما فرق بان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فيسقط ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فملائم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف فمنع النوع ان ادعيتم البطلان لا يتم الحكمان متغايرين وان ادعيتم التوقف لا يتم لان العتق لا يحتمل الفسخ وكفى في العدم تردد معنى فيجب ان كان لفظ فيقول ليس كذلك او لا نسلم فيه على الاصل ارفع الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو ان كان اورده على هذا الوجه ربما لا يقبل الجدلي فيورده على سبيل المانعة فيوجبه هنا اي توجيه هذا الكلام على سبيل المانعة ان حكم الاصل وهو قطع الشرع الحال خلفا عن القود في النوع هو المانعة ايا ما يعني الحاكم الشرع خلفا عن القود لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب هاهنا فوجب خلفه في النوع وهو الحر الحكم عندك فمنع رفعه بالمزاحمة الى القود فلا يتم الحكمان متماثلين وهذه المانعة فهي امانع لنفس العلة لا امتناع ان يكون شيء علة بالاصالة دليلا على الطرد والتعليل بالعدم ولا امتناع ان لا يكون العلة هذا او غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد وامانع في وجود ما في الاصل او في النوع كما مر وامانع شروط التعليل او وصف في العلة كونها مؤثرة وهذه المعارضة واعلم ان المؤثر اما ان يدل دليل العلل وسيجيء ما فيه او سلمنا كون تقييم الدليل على نوع هو لولا وسيجيء معارضته ويجري في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني في العلة

لا قدرة ب

فتفهم واعلم ان المعترض بهذا التقسيم للاعتراض على ما قدمته والمعارضة لا تقسيم
المعارضة فاذا علم المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله وسيجيء هذا مانعة
فاذا ذكر المنعي سندا يسيح ما قدمته كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد وهو
غير تام وغير الآخر ما عرفت فهو مانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان
دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول وتقيم دليلا على نفي مدلوله سواء
كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم
والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي
الوصف الفلاني فللمعترض ان لا يقتضي دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس
بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاول
فما ان يدل المعلل او ان كان بزيادة يثبت عليه وهو معارضة فيما اقتضته فان كان
دال على نقيض الحكم بعينه مثاله كما لو قال صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كالقضاء فيقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء فكما
هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع على اي تعيين الصوم في رمضان يتعين
قبل الشروع بتعيينه انه هو وفي القضاء اغا تعين بالشروع تعيين العدد وكقولهم في
مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر
يلزم منه ذلك النقيض سمي ذلك كقولهم في صلوة النفل عبادة فلا يقضى فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول اما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة اذا افسدت يجب القضاء فيما يجب بالشروع

كما

كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب القضاء فيما لا يجب بالشروع فنقول لو كان
عدم وجوب القضاء فاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يقضي فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم
استواء النذر والشروع في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من الحكم
لانها حكم آخر وحكم مجلد وهو الاستواء اي المعترض جاء في الحكم بحكم آخر وفي
القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس يشتغل بابطال
قصده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك اصلا جاء بحكم مجلد وهو الاستواء
اذ الاستواء يجوز بالتعيين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات احكم المبين
اقوى من اثبات احكم المجمل ايضا الاستواء الذي في النوع غير الاستواء الذي هو
في الاصل هذا هو قول ولانه مختلف في الصورتين في الوضوء بطريق شمول
العدم وفي النوع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله ما بدليل فصل
وهو معارضة خالصة وهو ان ما ثبت بنقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم
منه ذلك النقيض كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا الى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة
اقوى الوجوه فقولهم المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في الصغيرة لا ولاية لها
صغيرة فتكون كالكافرة لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كما لا يولى
مطلق الولاية بل ولاية بعينها كالنكاح اذا انتفت ينتفي سائر بالاجماع اي بعدم
القائل بالفصل ان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية
العمومة وكما في هذا نظير الوجه الثاني من المعارضة والذي ينفي الدينار المسكوك من

فيثبت ولدنا ثم جاء الاول فانه واحد بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيفسد
الثاني صاحب فراش فاسد فيثبت النسب كما يتزوج بغير شهود فولدت فالعارض
وان ابت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه من الاول فاذا ثبت العارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما ان نثبتها فانه يلزم منه الما
وجه ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا انما يرد هذا اذا كان
العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار
جنس يكلد بكرهم فانه قرر شبههم كما سيجيء لان حد المائة عاتية حد البكر والرجم عاتية
حد الثيب فاذا وجب في البكر عاتية وجب في الثيب عاتية ايضا فان النفي لما كان
اكمل في الجناية يجوز عليه الخمس فجزا وما جوزا غلطا فاذا وجب في البكر المائة يجب في
الثيب اكثر منه فلم يبق هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب في حد جلد مائة الا
الرجم والنواة ذكرت في الاولين فحالت في الاخريين كالركوع و
السجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرا مائة لانه يسر قبيحهم يقع جعل العلل جلد
البكر علة لرجم الثيب فنقول لانم هذا لم يرجم الثيب علة جلد البكر وانما تكرر الركوع
والسجود في الاولين لانه تكرر في الاخريين ولم يخلهم عن هذا
اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا ندل على سبيل التعليل بل يستدل
بوجود احدهما على وجود الاخر اذ ثبت المساواة بينهما فنقول ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع اذا الحج كما يجب الصوم والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي
رحمه الله فنقول الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال

من لزوم

ورد على بعض الحنفية حقيقة النسب بان الولد من الحضر حاله

قفنه

فنقول ولاه

على النكاح م

ع

بان العلة العلم والاد خار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فايدة لا التفرقة الحكم
في الجملة لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى
الى مختلف فيه بقي عند اهل النظر لاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الاخر لا عند المعترض دلالة ليس لعدم احدهما تاثير في الاخر فصل
في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا والعلة
يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة وعند البعض وليست معتبرة عندنا
ونسمي علة طردية فهي هذا القصد يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة
الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يثبت به المعلل مع بقاء
الخلاف وهو يبني المعلل في العلة المؤثرة اي على المعلل حضر الا القول بعينه
مؤثر فلكم ان ترفع الطلاق ولا تبكم لكم في تسليم مع بقاء الطلاق كقولكم في الوضوء
في تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا ايجابكم الوضوء البعض فقط قياسا
بركنكم وهو اما ربع او اقل فلا يستحب تثليثه وزيادته وان اتجر غيره وقال ليس
تكراره تمتع ذلك في الاصل بل مسنون وان الكمال كما في اركان الصلوة بالاطالة
لكن الفعل المستوعب يحصل الاكمل الا بالتكرار وهنا فعل مشروع اي في مسح
الراس الكل وهو الاس مسح بكله الا كما يدون التكرار على ان التكرار ربما يتعذر غسلا
فيلزم تعذر المشروع وعلى الاعتراض على التقدير الاول قولنا بموجب العلة وعلى تقدير التغير
ممانعة فالحاصل ان تقول ان ادعم بالتثليث حصل ثلاثة امثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب تثليث عن زيادة وان ادعم بالتثليث التكرار ثلاث
مرات نمنع هذا في الاصل اذ لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب

الاكمال

آي المعارضة لا تفيد نقض الحكم في البعض بل
الوقوع اذ يمكن اثباته بعلة اخرى ح

نسخة الرئيس م

يعني ان الاستيعاب في تثليث الوضوء
ان الصفة المسنونة في الحكم والاصل
يوجد بالبعض ز م

الاكمال في اركان الصلوة فلا اعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة
امثال الفرض يقولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث
التكرار فلا اعتراض ممانعة وكقولهم صوم فرض فلا يادى الا بتعيين النية فنقول
لكن الاطلاق تعيين وكقولهم في الوضوء لا يدخل في الغسل لان الغاية لا يدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية لاسقاط فلا يدخل تحته النافي المعانقة وهي اما في
الوصف اي منع الوصف الذي يدعي المعلل عليته كقولهم في مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فيجب بالاكل كعد الزنا فلا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين ان بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم
كما لو بيعة بالصبرة فنقول ان اراد بالمجازفة بالوصف او بالذات حرم الاجزاء لكن
جايزة جواز شهيد بارادي هذا ولا يدل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند
تفاوت الاجزاء هذا ولا يدل على جواز المجازفة بالذات تحريم الاجزاء وان اراد ما
اي المجازفة طيب المعيار تجهيل تحتاج بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم فمطلق
على قولهم وهو اما في الوصف له كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة بيع بالماء
لانم اعما زاد في النوع وان اريد عينا غير متفاضلة لانم في الصبرة فنقول كما في غيره
المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالمعانقة في حكم ان نمنع ثبوت
الحكم الذي يدعي الوصف علة له في النوع وقولهم لانم اعما زاد في النوع اشارة
الى هذا او نمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقولهم
لانم في الصبرة اشارة الى هذا او كقولهم في صوم رمضان فرض فلا يتاخ الا بتعيين
النية كما تقضا فنقول البعد التعيين فلانم في الاصل او قبله فلانم في النوع اي ان ادعيتم

ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا يلزم هذا في القضاء او يتيمم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا يلزم هذا في المتنازع
لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممنوع في المتنازع لان الصوم متعين في
المتنازع بتعيين الشرع فلا يلزم من صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية
قبل صيرورته متعينا لانه يلزم صوم رمضان خمسة وهذا باطل واما في
صلاة الوصف للحكم فان الظهر باطل عندنا كما مر واما في سنة الحكم الى الوصف كقولهم
في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا يلزم ان العلة في الاصل هذا
اي لا يلزم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب
عدم العتق طردا ان يوجد علة اخرى للعتق بل لا يلزم ان يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة
ونحو لا يثبت النكاح بشهادة الاخ مع الرجال لانه لا يجر بها كالولد فلا يلزم ان
العلة في الولد عدم قبوله وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العلة العدم فانه يكفي
ان تقول عدم ذلك العدل لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يكفي ان يثبت بعلة اخرى الا ترى
ان الوصف قد يقصر وهو فوق المناقضة او يكفي الاختصار عنها بتغيير الكلام
اما هو فيبطل العلة اصلا فان العلة اذا ذكر بالعلة الطردية وخرج عليها ما ناقضته
خرجا بغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فحينئذ دفع ما ناقضته كما سيأتي في المناقضة في
حق الوضوء والتيمم طهارتان اختلفا والوضع فانه يبطل العلة بطريق اذ لا يلزم دفع
بتغيير الكلام كتعليل الايجاب الفرقة بسلام احد الزوجين اي احد الزوجين مالذ
اذا اسلم قبل الدخول فعندنا تقع بائنة بعد ثلاثة اقراء
فقد جعل الاسلام علة الايجاب الفرقة وعندنا يوقف الاسلام على الآخر فان اسلم

فيه لو ان لا يقع بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولا بعد انقضاء
عدة ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد
الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند ابي حنيفة رحمه الله فجعل الردة علة لبقاء النكاح بمنزلة
عدة الاسلام لا يصح فاطمة للنكاح ثم نقيم الدليل على ان تعليله متروك به والوضع فنقول
قال الاسلام لا يصح فاطما للنفي والردة لا تصلح عفوا ونقول اذا يجاب باطلاق النية
يصح عن الوضوء كذا بنية التعلم قال بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فما حاصله
حمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقولهم المطعوم شيء ودخل فيشترط لتملكه شرط
زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود حتى قال ما قال ابو حنيفة اليه
اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهي تجيء اهل الطرد الى المؤثرة كقولهم
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فيقال بظهر الجنب فيضطر الى ان
يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الجنب فيقول نعم اي الوضوء تطهير
حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية
في تيسير ما تيسير الحقيقة من غير معقولية كمسح تطهيرا بالماء معقول بخلاف التراب
فلا يحتاج الى النية في حق اي التطهير فحينئذ الطهارة سواء كانت بالماء او لم يتيسر في صيرورة
قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغني عنها اي عن
صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة يحتاج الى كون الوضوء طاهرا
واما فلم يحتج فلم يحتج بالفعل تيسير جواب سؤال مقدر وهو ان الفعل تطهير معقول
فلا يحتاج الى النية كمسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم
فاجاب بان مسح الرأس بالفعل وظيفة الرأس كانت في الفعل كمسح فلم يحتج

ملخصا

اقتصر على المسح فيؤخذ من الفرع فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاقطع
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قولكم تعليل بالما معقول قلنا الاقطع اجاب
بما اقتصر على غسل الاطراف في العدد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير العدد كالمتيمم
واطلقه اي عما اقتصر البدن بالنجاسة حكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع
لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن
لكن سقط البعض في العدد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات
الاعضاء غير معقول فلا يجب لنية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان وصف
محل الغسل وهو الطهارة الحدث غير معقول وقد فرع عليه مسائل غير معقولة منها قال
هذا ورد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح تعليل غير السببين على السببين في هذا
الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير
الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم
معقولا ينبغي ان يقاس سائر الاحداث على الحدث في تطهير الحدث كما قدمنا في تطهير النجاسة
وجوابه انا انما قسنا في النجاسة لانها عينا نجاسة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في
الحدث واعلم انه يكفيك التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر
الاسلام بكونه غير معقولا انه اذا اعلم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا
الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرطه ان يكون
الحكم معقولا بهذا المعنى وهو الذي دفع به السؤال الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من
الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السببين على السببين وفي هذا الفصل
فروع اخر طويتها مخافة التطويل فصل في الانتقال (وكلام)

الى

الى آخر وهو انا نسلم ان تيمم اثبات الحكم الاول فلا نسلم انه ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علته اولا ثبات الحكم الاول اولا ثبات حكم آخر يخرج الحكم الاول او ينتقل
الى حكم كما ثبت بالعلة الاولى قال الاول صحيح وكذا الثاني عند البعض لقضية
الخليل صلوات الله عليه حيث قال اني لا احب الآفلين فان الافول اثبت
حكم فلا يبالي بای دليل كان لاعند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد قضية
انتقاضا عارضا في عرف النظار واما قضية الخليل فان نجم الاولى وهو قوله الذي
يحيي ويميت كانت ملزمة والمعارض معارضة باطل وهو قوله انا احيي واميت
فالخليل ما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التي لا يلزم فيها
اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد فتبطل الفسخ بالاقالة فلا يبيع المكاتب
الى المكاتب كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اي قبته
الكتابة وكذا آخر عبدا نم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندكم لا يبيع هذا العقد
بل ينقضان الرد بعلة اخرى كما تقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقضا
في الرد وان اشتبه بالعلة الاولى وهو نظير الرابع كما تقول انعقاد الفسخ دليل
على ان الرد لم ينقض وكلاهما صحيحان والرابع اصح لان العلة التي اورد بها
يكون ثابتة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة
اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل في بيع الفاسدة
الاستثناء بحجة عند ان فيع رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل غير واقع الشك
في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرع بالاستصحاب ولانه
اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا استدوا

انه اذا كان ملكا للمدعى فانه حجة ولان الدليل الموجب للبقاء على البقاء وهو اظهر فبقاء الشراء بعد وفاة عروة ليس بالاستصحاب بل لانه لانسخ الشريعة بعده وفي صحيح تقدم رجحانه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما عند الزمان ظهر ما قلنا فيثبت البقاء بالدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كالمفقود فتدبر عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت والصلح على الانكار لا يفيد عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يفيد الصلح كما يعد انكر وعندنا يفيد لما قلنا ان الانكار لا يصلح حجة للاثبات فلا يجوز براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب الشفيع على الشفيع عندنا على ملك المشفوع اذا اكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بالانتهاء بالاستحقاق فلا يجوز حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بالاعنده واذا اقام البينة ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان البينة تثبت بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للاستحقاق على المولى ومعنى اي حجة الفاسدة التعليل بالنفع كما اخذ ذكره في شرحه انتهى اي في تحانفه في دفع العلل الطردية والا فانه يلزم الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان لا علة واحدة فقط فقول قد رجح قوله والعصب انتهى غير مفهوم لانه لم يعلم لقوله ومعنى الاقتضاء التعارض الاسباب كقول زفر رحمه الله ان عمل المرفوع ليس بفرض لان فرض الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا من اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا اورد

دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يجهل احدهما اقوى بوصف يتبع فيهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا ولا تقول النص راجح على القياس حتى قطع عليه من راجح واطراد العصر التعليل ليلا يلزم الابوا في قضاء الدين بجعل ذلك عفوا لانه لقلته فحكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف يتبع وفيما اذا كان اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني ان يجهل احدهما اقوى بوصف تبع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة فمن القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب اما الثالث فيأتي حكمه بها وهو قوله واذا تساويا وقع المعارضة تختم بالقسم الثالث والثالث اما الاول رضي الله عنا وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يجوز بعد المعارضة فيختم بالقسم الثالث فوقع الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بخلاف ذلك على شيخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل والعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما لا شك ان الشارع تهجد سن بين تشريع دليلين متناقضين في زمان واحد بل يتنزل احدهما سابقا والاخر لاحقا فالثاني ناسخ للاول كما جهلنا المتقدم والمتاخر

توجب التعارض لكن في الواقع لا تعارض فضلا عن ذلك المحذور ثم يرجع الى التعارض
والمراد صورة التعارض وهو وروود دليلين يقتضي احدهما عدم حكم
تقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يعمل بالمتأخر ناسخا
للمتقدم والا يطلب الحكم اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى ذلك بالترجيح
فان تيسر والا تبرك ويصار الى الكتاب او السنة وما رواه القياس واقوال الصحابة
ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤرة الحمار عند تعارض الآثار
روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر
وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحلها تعارض الادلة يبقى الحكم على ما كان
وهو ان ما كان طاهرا فيبقى طاهرا والا تبرك لوقوعه في الشك في زوال الحدث
فلا تبرد بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او آيتين و
سنتين او آية وسنة مشهورة والحكم اما حرم قبل تحريمكم او اقل او الزمان اما الاول
فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يعمل على تعاير الحكم كتعارض قوله
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاول ضد كسب القلب
اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي
قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو
ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يلزم به حكم في المستقبل كالبيع و
نحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يجري

من

من العادة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يتناول اللغو بوس
في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في اللغو بوس والآية الاولى تقتضي
المؤاخذة في اللغو بوس لان اللغو بوس مكتسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب
فوقع التعارض في اللغو بوس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل
اللغو بوس اذ هو ما يجري على العادة كقولهم لا والله وبلى والله وقولهم واذا سمعوا
اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة
في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة
فقال فكفارته وان فسخ رحمه الله حمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية
اي في الدنيا اي حمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي قوله تعالى
في الدنيا حتى اوجب الكفارة في اللغو بوس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر
في الاولى اي بدليل ان فسخ العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو
هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يجوز التعارض واقعا لكن ما قلنا
اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يجوز العقد فجرى على معناه الحقيقي والبيت
الدليل على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل
اقترانها بكسب القلب وهو يجري على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء
لمعنيين فحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو
اليق به من الدنيوية والاخروية واصل الاتعارض هنا واللغو في الصورتين
واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق حينئذ ان يقول لا يؤاخذكم باللغو بوس و
المؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن اللغو بوس وذكر المنعقدة

والنفوذ فالحكم الاثم الذى فى منعقدة بيتر بالكفارة لان المراد المواخذة فى
الدنيا وهى الكفارة هذا وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغوفى الآيتين
واحد وهو السهو اما فى الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما فى الثانية
فلانه لايليق من الشارع ان يقول لايواخذكم الله بالغو الخالى عن العقوبة الذى
يدع الديار بلاقع اعنى اليمين الفاجرة بل اللايق انه يقول لايواخذكم الله
بالسهو كما قال ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمواخذة المواخذة
الاخروية لان الاخرى هى الباقية والمواخذة وقوع فى الكفارة لانه لايدل على ان المراد
المواخذة هو الذنوبية لان معنى الكفارة الستارة اى الاثم الى صار بالمنعقدة
بسترها بالكفارة والاية الثانية دلت على عدم المواخذة فى اليمين السهو وعلى
المواخذة فى المنعقدة وهى ساكتة عن اللغو فلا دفع التعارض ويثبت
الحكم على وفق مذهبنا وعدم الكفارة فى اللغو واما الثانى وهو التخصيص
قبل الحل فبان يحمل على تغاير الحل كتقديم وجوب الحلق على الحل حتى يطلق
والتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الكل قبل الاغتسال وبالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشر والمشدد على اقل واما
واما لم نحمل على العكس لان اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم اقتضاء العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اى التخصيص
قبل الزمان فانه اذا كان مجرى اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا هكذا
اذا كان دليلا لكن احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا

قبل

قبل البعثة كان الاصل الاباحة وجميع ورد لابقائه وهو حرم نسخ ولو جعلنا على
العكس تبقى النسخ اى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح كان ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيكون تكرار النسخ فلا يثبت
التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست بحكم شرعيا فلا يكون
المحرم بعده نسخا وبيانه انا لانسلم ان المحرم لو كان متقدما كان ناسخا
للاباحة فانه انما كان ناسخا لو ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال
على اباحة جميع الاشياء، فحينئذ يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن لم يرد
الدليل المذكور على وجه لايرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع بمكلف شئ
قبل ورود امر او نهى فانه لايعاقب بالانتفاع به نعم لو مات
معذبا بين حتى نبعث رسولا ولقوله تع خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذه
الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع ما فى الارض قبل ورود محرم او مبيح
لايعاقب ثم يشكل انه اذا ورد محرم فقد الامر المذكور وهو علة عدم العقاب
على فى [illegible] ثم اذا ورد مبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم بهذا تغيير على غير الانتفا
ثم اذا ورد مبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم بهذا تغيير ان واما على العكس
فلا يلزم الا تغيير واحد فان دفع الايراد بهذا التقدير فيفسد الدليل بهذا
التعريف او نقول عنينا بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتغيير
الذى ذكرتم وقد قال عليه السلام رحمه الله بهذا الى تكرار النسخ بناء على
حكمه من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان البشر
لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان واما هذا اى كون الاباحة اصلا

احد بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء
كما بيناه الى في زمان الفترة وذلك ثابت الان بعد مجيء شرعنا واما كان كذلك
لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريف في التوراة فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء من شرائعهم وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على اتيان عالم بوجه لمحرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يعلم وجه لمحرم ولا مبيح فان
كان الانتفاع به ضروريا كالنفس وخوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا
كاكل الفواكه فعند بعض اصحابنا الوقف على الاباحة فان اراد ان الشرع حكم
بالاباحة في الاول لهذا غير معلوم وان اراد عدم العقاب على الانتفاع به فمع
وعند بعض المعتزلة على الحظر فان اراد ان الشرع حكم بحظره فغير معلوم وان
اراد العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فغير الوقف تارة
بعدم العلم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الانتفاع به او لا وليس بممنوع والاول
حظر وانه ليس باباحة ولا خروج عن القسمين واجب في الحصول عن هذا بان الباحة

والذي اعلم قاعدة ودليلا على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس
بشيء لان الكلام فيه متى لم يعلم انه لا حرج في فعله وتركه وعدم فهمي كلامه
ان الشيء الذي لم يعلم ان الشرع بعدم الحرج في فعله وتركه وحرجا ما علم ان الشرع
بعدم الحرج وهذا الكلام حسن ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم
العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا يعلم حظرا او اباحة اما بعدم العلم
بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما اما بالمنع او بعدم واما انا

لا نعلم

لا نعلم ان الحكم حظرا او اباحة فصحيح فالصحيح عندنا الا نعلم ان الحكم عند الله حظرا
او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه نعلم انه لا خلاف بين من يقول انا
لا نعلم ان الحكم عند الله حظرا او اباحة وبين من يقول انا لا نعلم اباحة اذ لا معنى
للاباحة الا انه لا عقاب على الفعل او الترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم
ان الحكم ايما ونتيجة عدم ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب حرام الحلال اما
اذا كان احدهما ثابتا والآخر نافيا فان كان النافي معروفا بدليل كان مقدما
على الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما فيه من
الحرم والمبيح وان اصل الوجهان المتعارضان يتطرق اليه الى ان احتمل النافي ان يعرف بدليل وان يعرف
بناء على العدم الاصلي يتطرق في ذلك النافي فان يتبين انه بالدليل يوجب كالاثبات وان
يتبين انه بناء على العدم الاصلي كالاثبات او في كما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو
حلال وهو محرم وما روى انه تزوجها وهو محرم فانه اتفق على انه لم يكن في اصل الاصلي والاحرام
حالة خصوصية تدرك عيانا وكلاهما سواء فرجح بالرواية وروى انه تزوج عبد الله بن
عباس رضي الله عنه ولا بعد لتقدير بين الامم وخوه هذا فيما النفي الذي لم يعرف بالدليل
اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا خلافا لما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وعلى نفي
بما روى انه عليه السلام تزوجها وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في اصل الاصلي فالخلاف في انه
في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام يعني انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام
بعد ويعني انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام يتغير الى الحل قال والاول ناف
والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيوجب كالاثبات فرجحنا بالكثرة
وهو ابن عباس وخوا اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافي

وهذا النفي مما يوقف بظاهر كما قالت او في هذا النظير النفي الذي لا يليق بالدليل
اعلم ان الامة اذا زوجها حر اذا اعتقت بيت لها خيار العتق عند نا خلافا للشافعي
رحمه الله انها اعتقت وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد هو الاوفق
وان نافى لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل بما على
ما كان قالت او في واذا لا خبر بطهارته مما وبجاسته في الطهارة وان كان نفيا لكنه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فبان كان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنفي
او في هذا النظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة
الماء قد تدرك بظاهر كما وقد تدرك عيانا بان علم الماء جاء السيل او
بالماء في الجرة وملاءه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجس فاذا اخبر
واحد بنجاسته اما او الآخر بطهارته فان تمسك بظاهر كما في خبار النجاسة اولى و
ان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل تتبنى الشهادة على النفي و
اما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان
فلا تجعل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيما خذ بايهما شاء من
القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد ستة ما دة فقيه ولا يسقطان
بالتعارض كما يسقط النصان في حال بعده بظاهر كما ولهذا اذا في الاول الى خر النصين
انما يقع التعارض للجهل بالنسخ منهما فلا يصح عملنا باحدهما مع الجهل وهنا اي
في القياسين ليس اي التعارض لجهل بالنسخ لانه اي المجتهد في كل واحد من الاجتهادين
مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول عليه ما يؤخذ بكل واحد دليل في صح
العمل فصل فيما يقع به الترجيح فيسقط استوائهما من مباحث الكتاب

والسنة

والسنة فنقول واسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص و
المحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة و
الاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه
الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته
نصا كان او في مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء الى
ما عرف بالسنة وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه او في ما عرف بالاجماع تأثير نوعه
في النوع وهذا اولى من ذلك وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب اولى من البعيد
المفرد واقسام المركب بعضها اولى من بعض ومن القوي المباحث السابقة فلا يخفى عليه
شيء من ذلك والذي ذكرنا في ترجيح القياس اربعة الاول قوة الاثر اي قوة التأثير
ما مر في القياس والاثر كما في مستند طويل الحرة فان ان فيه رحمه الله يقول ان زوج ماله
مع غيبته فلا خيار لها الذي كانت عليه حرة وقلنا هذا النكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا
دفع اليه مهرا يصح للحرة والامة وان تزوج في بيت فيملكه حر وهذا اقوى اثرا اي
اي قياسا اقوى تأثيرا من قياسهم ان في رحمه الله اذ زيادة محل ملك العبد على حر
فلا تتم رفع وتبيع ما بالغرر اذ ان الحرة يطرأ لها رفاق دونه ونكاح الامة لم
ليس رتبة جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول ان
من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصيرا كفرين بلا تناسب فلا يجوز للمسلم ولان الحرة
تتبع باحلال الامة للمسلم وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على عامر
وايضا هو دين يصح معه تسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اي دين الكتابية
دين يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة

الركن فان الركنية لاتوجب التكرار فى كان الصلوة بلا الاكار وقس تقول
به اى بالاكار وهوا لمستحاب وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف اعتبرات رفع فى الودايع والغصوب وورد البيع بيعا فاسدا
والايمان ونحوها فان ردا لوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين
ان هذا الرد ردا لوديعة وكذا لا يجب التعيين فى رد المبيع بيعا فاسدا والايمان
ونحوها كذا فى الايمان ان البر واجب عليه بغير تعيين فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجل
البر وكما فى الغصب فانه يتصور ان يقول ما غصبتك بالاتلاف حقيقة الجبر بالنزع تقويما وان كان
فيه فصل فهو على المستدى اى ان كان المنزل التوزيعى وهو الضمان مماثلا فى الحقيقة
تلك منافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا فى الحقيقة يجوز المنزل التوزيعى افضل من تلك
المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدى
او من اهدار حق فظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار
الوصف بسبب اهدار الاصل يعنى ان اوجبنا الضمان لايلزم الا اهدار كون
المحل متقوما وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار الغصب منه فى المنزل بالكلية
فى الاصل والوصف فالاول اولى وهذا على هذا التقدير بالمنزل واجب فى كل باب
كالاعواض كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز
فى الجملة اى عدم ايجاب الضمان فى اتلاف المال المعصوم جائز فى الجملة كاتلاف الصاد
مال الباغى فى حرب مال المسلم والقصد على المتعدى غير مشروع اصلا قال الله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى من الفضل على المتعدى شبهة
بكون ابتداء الحد من الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد

اى دين الكتابية دين يصح للمسلم نكاح حرة اخرى على هذا الدين فكذا يصح للمسلم
نكاح الامة التى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف
لا يحرم كما فى الطلاق والعدة والقسم وقد دلان الرق يشبه بالحيوانات
والجماد بواسطة الكفر من هذا الشبه قلنا انه ملازم له شبه بالحر فى حق الذات
فاوجب هذا الشبه ان التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالذات فوجب
الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لاطراف انث تنصيف ما ثبت
الاحوال فيحل الامة مقدمة على حرة لاحرة فى حال المقارنة فقد غلبت حرة
كما فى الطلاق والعدة اما اذا كان الرق منصفا وطرفا لرجال يقبل التنصيف بالعدد
فى حال النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف انث فلا يقبل التنصيف بالعدد
لان حرة لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبر التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على
حرة يبطل نكاحها وان كانت متاخرة لا يبطل وان كانت مقارنة لا يبطل ايضا تغليبا
لحرمة كما فى الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يبطل لحرة فانه يبطل للامة اذا
لم يكن متاخرة عن حرة او مقارنة لها فيصح للمسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن
على حرة وقطعا كما فى الطلاق فيه نظر لانه كان يكون طلاق الامة اثنين ليس تغليب
لحرمة بل تغليب لحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها كان لها ان يكون
اكثر ما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قطع وكما فى نكاح الامة الكتابية
قطعا وكما فى مسح الاسفل فى التخفيف اقوى اثرا من الاكرمن فى السنية والثانى قوة
بتاتة على الحكم واراد منه كثرة اعتبار ان رفع هذا الوصف فى هذا الحكم كما مسح فى
التخفيف فى كل يظهر غير معقول كالتيمم وهو مسح الكف والجبيرة والجورب بخلاف

الركن

وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لامثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
النوع والتفاوت انما يقع نجزا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه صور
نحو منذ الى العيد اما في مستثنى فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم
لا يماثل المنفعة فكذا وجب يوم التعدي معتبرا فالزيادة ربح وذا لا يجوز اما عدم
الضمان فمضاف الى نجزا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به نجزا عن
درك المتلف ان وقع جور يجوز منوطا بالزيادة ربح وهذا اولى لانه اجاب عن
قولهما ولان اعتبار الوصف الى آخره لتقوم ولان الوصف وان قل قد يتبع اصلا بالبدل
والاصل ان عدم العلم قائم الى ظهور الجزاء فكان هذا ذهبا والاول
ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون الحنطة ثابتة يفوت على تقدير وجوب الضمان
بلا بدل كالاصل وهو حق المغصوب منه فلم يفت الى بدل يصل اليه فوجب الجزاء
فهذا الفوت تارة ذهبا والاول وهو فوت الوصف ابطالا فتارة ذهبا والاول وضمان
العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم الحنطة حتى جاز عن قفيز ان فوق رطلة وهو
قفيز ما يظن بالعقد يجوز بالاتلاف فالاستثناء المذكورة وهو قفيز كالمسح
في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكما في الغصب اورد بالترجيح القياس على
القياس بكثرة اعتبار ان ربح الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا
مسح فلا يتقدر بثلثه راجح على قياس ان مسح وهو قفيز ربح من قفيز ثلثه بكثرة
اعتبار ان ربح المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان
متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قولنا صوم رمضان
فرض يجب تعيينه كالنفل بكثرة اعتبار ان ربح التعيين في مسموط التعيين

وا

واما الثالث فقياسنا وهو ان التقدير بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر
العدوانات لكن رعاية النفي غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قولنا ما يضمن
بالعقد الى آخره بكثرة اعتبار ان ربح عما تمكن في جميع صوره وقف الصوم والصوم
وكحمى وجميع العدوانات واما ان كثرة الاصول وهو قرب من الثاني والرابع
وهو الكلي العدم عند العدم اى عدم حكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح في
مسح الرأس مسح فليس بركن تكراره كمسح الخف فانه مشكل فان كل ما ليس بمسح فانه ليس
تكراره بخلاف قولنا ركن لان المنفصة مكررة وليست بركن اى مسح الرأس ركن وكل ما
هو ركن ليس بركن لا ليس تكراره وهذا غير صادق لان المنفصة وليست في ليست
بركن وضع ذكر ليس تكراره واعلم ان حصر عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف ممكن
لان المراد بالكلي ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه في رعاية
الكلية اذ الكلي الاصطلاحي كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اى لا يصدق كل
حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا الحكم
فيه ممكن لهذا واعلم ان انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما يوجد الوصف
يوجد الحكم وعكسه كلما يوجد الحكم يوجد الوصف وهو لوازم هذا الكلام فيوجد الوصف
في يوجد هذا الحكم فيصح هذا العكس وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مثلا بمثل يشترط
قبضه لان كل بيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر البيوع المتعينة وينعكس بعكس
الصرف والسلم فان كل بيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى
قبض كل منهما حال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من العلمين حال لو قوبل بجنسه
حرم ربوا الفضل وكل ما لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لان اشتراط قبض رأس

مال السلم غير الربوي وذلك لان محل القفيز المذكورة هو ثمن السلم كما ان الثوب المبيع لا يحرم
ربوا القصر فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان
كان مال الثوب المبيع لا يحرم ربوا القصر فلم يرد بغير الربوي الا ما ذكر هذا كما لا يخفى
مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح لما كونه من جزء وجوه ثم الترجيح فلانه اذا وجد
وصفان مؤثران احدهما يجب بعدم حكم عند عدمهما لظن بعلية اغلب من الظن
بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية الاثر لا الاعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم ثبت بعلة مشتملة فما يرجع الى تاثير العلة وهو الدلالة الاولى في
العدم عند العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالغير
اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارض جهة الفساد و
الصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند ابي حنيفة
رح ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه مباشرة ومن يرجح الصحة يجعل النية في اكثر النهار
فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا
بعدم النية فانه لا عبرة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية في الصوم لا يخرج
عما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فان صح رجحه
رجح الكثير على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي
لان وصف العبادة لامساك عارضي لان امساك من حيث انه ليس بعبادة وفي نفسه يرجح
الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف
الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير كجزئيه مثلا وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف
الذاتي وصف يقوم بالشيء كجزئيته او كيفيته مثلا بعض اجزائه والوصف العارضي

وصف

وصف يقوم بالشيء لا كجزء منه وذكر لها فائدة اخرى وفيما ذكرنا كفاية **فصل**
في الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقولهم في قول الشافعي في ان الاخ لا يشتغل
لا يصح عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو كونه قريبا وابن العم بوجه كمال الزكوة وحل زوجته
وقول الشافعي وجوب القصاص وهذا باطل لان الحق بالحق وصف واحد مؤثر في الحكم
المطلوب اقوى منا اي الحق بالحق وصف غير مؤثر ومنا الترجيح بكون الوصف
اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير والاعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير
لا بصورته ومنا الترجيح بكثرة الاجزاء كان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر
لهذا **مسئلة** يرجح بكثرة الادلة عند البعض بغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان متروك الاقل اسهل من متروك الكل او الاكثر اي اذا
تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يكون مجموعها اقتضاء لجميع الضدين فما كان
متروكه الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر لا عندنا يرجح وابي يوسف رحمه الله لما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره
مؤثر في وجود الغير وعدمه سواء وايضا الكثير على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فقطع الكثير عطف على قطع ان كل دليل ثم عطف الكثير فقط والاجماع على عدم
ترجيح ان تم حصوله اواخر لام في التعقب فانه لا يرجح بكثير يستحق جميع المال على ابن
عم ليس كذلك بقليل يستحق بكل سبب مع انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان
الترجيح بكثرة دليل الاجماع ثابتا والا لزم منه خلافا لابن مسعود رضي الله عنه
في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق
جميع الميراث ويجاب الاخير كلا خلاف الا في الاخ لاب فانه يرجح بالاخوة لام لان هذه جهة اي جهة
الاخوة لام

علة الربوا عند ان فيع رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والاد خار فكل واحد من العلتين
يوجب حرمة بيع الحنطة بالحنطتين اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا كما
المفيم عليه متعددة عامة حتى لا يجوز قياس شيء من الاشياء واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح
للترجيح ولا لحدث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا رجح
احدهما جراحة والاخر عشرة فالرجحة للصفات وكذا الشفعان شفعتين متعادلتين
وان فع لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو مستحقا دون الآخر ولكن يقسم
بقدر الملك لان الشفعة تتجزأ في الملك كما تتجزأ والولد فتقول حكم العلة لا تتولد منها
ولا يقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة القاصرة وهي التي يصير المعلول بها قاصرا
غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المتعدية وهي التي يصير المعلول بها متعديا
تتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة
بل بل حدثت لا بها لا منها فلا تقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه ان يجوز (يحيط) علم الكتاب بجانبيه لغة وشريعة واقامة المذكور وعلم السنة متنا وسندا ووجوها
القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فان تجدد عندنا يخطئ ويثاب في عند
المعتزلة كل مجتهد مصيب بهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى و
عند هم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهدي ذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى
في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا اصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة الكعبة
فان الخطأ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين كما جاز ان
كان في ارسال الرسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم تب وى الحقوق

اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر
الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما رويناه من اطلاق الخطأ في الحديث وتقدم في بارى
كتاب ب
مدرجا بين تدل لو الاتفاق من السبع اي لو تركنا عذاب بل الاثم هذا هو المقول
تقدم قد اخذ الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا
من وجه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد ورد هذا الحديث وقصته في الكتاب
في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال البوجي رح كل مجتهد مصيب
والحق عند الله احدها اذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر
الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واداه
فيكون آتيا بما كلف به من حيث الاعتبار وليس في وسعه اقامة برهان القطع في اكثر
فيكون مدلوله قطعيا حقا البتة لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
وعلى الكل سليمان عدم خطئه باصابته بالوحي وتنبيه الله جبريل على هذا القضاء على
مصيب من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
قبل كان اما القتل واما المن وفي قبل البدر بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق
باباحة الفداء وهو ارضه لكم العذاب على ترك الاولوية فنزول العذاب كان واجبا
على تقدير عدم سبق الكتاب بكل سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحق العذاب بسبب
الخطأ في الاجتهاد وبعد سبق الكتاب في المخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الوصول
الصواب بيانا والله اعلم بالصواب.

القسم الثاني في نفس الكتاب في الحكم

وينقسم الى الحاكم وهو الله تعالى على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف وتورد الابحاث في ثلثة ابواب ما يصير به الحكم وهو ثلثة

لان دليل التعدد لا يوجب التعارض وعند بعضهم واحد منها اما الحق لا نها لو
لا صيب بمجرد الاجتهاد لسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان
مجموع الاجتهادات يقع على شيء واحد فيكون الحق واحدا او مختلفا فيكون الحق متعددا
سواء لنا قوله تعالى وداود وسليمان وفهمناها سليمان وفهمهم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة وفي حديث آخر عمل المصيب اجرين والمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان
اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الاثاب بالقياس ثاب بعضها النص
وان ورد النصان متعارضين في حادثة لا يجد المجتهد الحق الا فاق فيكون في اورد احدهما اي كيف
تعبد الحق اذا ورد احدهما بنظيره على الا فاق فانا نقول يجوز ان يكون الحكم فيها قياس على الحكم
وان في عدم وجوب الحكم بها على الاثبات فان كلا منها معرف بحجة فمن اين القياس
ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا امرا فلان ان
النصان واردين فيه حكما كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما
منسوخا والآخر ناسخا فاذا ان النصان وهما النص الوارد في الحظر والنص الوارد
في الاباحة واردين في الحكم من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلول كل منهما اذ لا تناقض
معنى لانه يجوز ان يكون كل منهما حقا فكذا اذا
وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان المجتمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة
الى الوجوب في شرعنا والتكليف بما لا يطاق جوابا عن قول المعتزلة ان المجتهد
كلفوا لانه اذا اخطأ فهو مكلف بالنظر الى الدليل وله الاجر وامسئلة القبلة فان فساد صلوة من
من خالف الى غير عالما بالدليل على ذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ القبلة فلانا نجزم
مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة في المقصود وهو جهة الكعبة فاذا تعذر عليه معرفة
اصابتها

وهو قسمان

اعلم ان الحكم اما ان لا يتوقف تعلقه على شيء آخر او يتوقف فالاول هو خطاب الوضع والثاني هو المراد بقولهم المتوقف تعلقه

اما ان لا يتوقف كما تعلق شيء آخر او يتوقف كما لم يكن هذا كذلك او سبب ذلك

او نحوه اعلم ان تعلق زايد على التعلق بالمحكوم عليه فالحكم فان هذا التعلق يكون الشيء او علة او شرطا او

بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل

المكلف وانما له ان يكلف ما تعلق به كذلك التعلق وهكذا المنافع وثبوت الدين

في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه لكونه صالحا للدنيوية اعتبارا اولي او الاخروية فان

فقد العبادة كونا بحيث يترتب وجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اولي انما

هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود

الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو تركه

به ثياب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي و

ان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه

الملاصدالدنيوية فالمقصود الدنيوي في الواجب تفريغ الذمة وفي المعاملات

الاختصاص الشرعية فيوجب الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي سببا نحو وكونه بحيث

لا يوصل اليه اصلا سبب بطلانا وكونه بحيث يقتضي ان كان شرطه الايصال اليه لا

او صافه لازمة ليس فاسدا وانما في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط احد

التصرف شرعا في ايجاب الفاسد منعقدا لا صحيحا ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك في البيع الفاسد

منعقدا نافذا ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثالث اي ما يعتبر فيه لمقاصد

الاخروية فاما ان يوجد كما اصلا اي غير مبني عما عذار العباد او لا يوجد اما الاول

وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل او ترك الترك مع منعها اي مع منع الترك فان كان

هذا اي كون الفعل او ترك الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وقطعي

واجب

واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فمستحب

وان كان على العكس اي كان الترك لا لمنع الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه

مكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا فيكفر جاحده والواجب لازم عملا

لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان تحقق باحبار الاحاد اما قولا فلا ويعاقب تاركه

اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله وان فعل ولم يؤد بنية الفرض والواجب

والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب يفيد بطريق التواتر وخبر الواحد لا يفيد

كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيوجب الحكم الذي دل عليه حكم الكتاب ثابتا نبيا

والحكم الذي دل عليه حكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب على

المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يجوز الفعل

او ترك الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع بالمنع القطعي او الظني صحيح

ان يقال صلوة الوتر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة

كراهية كالجماعة والاذان والاقامة وطوافها وسنة الزوائد وتاركها لا يوجب ذلك كالاكل

والنوم في بيته وقيامه وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريقة النبي عليه السلام

ان فعل رجاء الثواب عند ما يقع على غيره ايضا كان السلف فانوا يقولون سنة العمرين

والنفل يقابل فاعله وتاركه وهو دون السنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع

عند ان فعل لانه مخير فيما فعل بعد فعله ابطاله ما اذا اداه بنفسه وعند ما يلزم بالشروع

حتى لا يبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها الا

بلزوم اتمامه فترجيح بالقوي او لان الكل لان العبادة ما يتعلق فيها وما وجب

صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر ما صار فعلا او لان صيانة ما صار لله تعالى فعلا

أو كرها بالوجوب وقيل فعلا الطلب على التمييز وكذا قيل تسميته ويجوز ان يثبت تسمية وفعلا
على كل تقدير حال كونه مسيئا وحال كونه فعولا وحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام
لغيره اى فيه حرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه واما حرام لغيره
كاكل مال الغير والحرمة هنا ملازمة لسقوط الفعل لكن لا لما يراه وقيل لا وانما حرجا لاكل عن
قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل عنك اصلا والفعل تبعا فيثبت في الحرمة المحل
يدل على عدم صلاحية للفعل لانه اطلق الاكل ويقصد به لما كان في الحرام لغيره مخلق الحرام
لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يجوز مجازا بطلاق اسم المحل على ما لا يؤكل حرام واذا
قيل الميتة حرام حقيقة انما قلت الحرمة لانها ذات المحل ويقصد به ما كان في المحل نجاسة
اليه وهنا في السند وهو قولهم حرام اذا اريد بها الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه
وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بأس هذا حرام لكن بغير
القطع كما واجب بالوجوب واما الثالث فمراد بالثالث ان لا يجوز حكما اصليا اى يجوز بنيا
على اعذار العباد ويسمى رخصة وهو قسم من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى في مقابلة
عزيمة وهي اما في الضد يرجع الى العزيمة وواجب بستة ونفل لا غير والرخصة اربعة
انواع ونوعان منه حقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان منه مجاز احدهما
اتم في مجازيته من الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في مجازيته اى ابعد عن حقيقة
الرخصة من الآخر اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة
فما استبيح مع قيام محرم الحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقطع او الظن فان حرمة
الكفر قائمة ابدا لان محرم الكفر وهو الدلائل القاطعة على وجوب الايمان قائم ثم

فيكون

فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا لكن حقه اى حق العبد يعود صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يعود
معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فالايمان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حتى قتل
دينه فاز وكذا الاجر بالمعروف واكل مال الغير والافطار وخوف العباد اى اذا اكره
على اكل مال او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها دفع هذه الصور لان
يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاز وهو الثاني اى الذى هو رخصة حقيقة لكن
الاول اصح منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون حرمة الافطار لرمضان فوق ان لحوم الخنازير
وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بها بسبب تراخى حكم ما سبب شهود
الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى تعلقه فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا بالقيام
الى الايام في العزيمة بنوع سبب هو افقه المسلمين بهذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان
العذر اذا رخصة وترك العزيمة اعانة على المعصية اذ بها حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة يوصل
الى نوع يختص بالعزيمة وينفرد بها رخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعف فيكون الميزان
نقصانا يصير في الاثر كخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعف لصوم الصائم وهو استثناء
من قطع العزيمة وانما قلنا ان الاول اصح بكونه رخصة من الثاني لان الثاني وجد
السبب للصوم لكن حكمه تراخى فصار رخصة في حق شعبان فيكون في الافطار شبهة كونه
حكما اصليا فوجب الكفارة في الافطار بخلاف الاول فان لحوم الخنازير والميتة في حكم الاصل فيه لحرمته
وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون اصح بكونه رخصة والثالث
اى الذى هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع
عن الآخر والاغلال جمع رخصة مجازا لان الاصل في وضع من الآخر ما وضع
الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه حرما وعا

في الجملة من حيث انه سقط كان جائزا ومن حيث انه شرع في الجملة كان شبيها بالحقيقة احتاط

خلافا لزفر في القصر الثالث كتقاعد رحض في السلم فان الاصل في البيع ان يلزم ولنا وهذا

حكم شرع لكنه سقط في السلم قبل مضي النصيبين عزيمة ولم يشرع ولكن الكل المنتهي وشرب

الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة اصلا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لتقاعد

الا اذا اضطر ثم فانه استثناء من الحرمة فانوجه بين هذا وبين ان الحرام قائم في الكل

اما هنا فالحرام غير قائم حال الضرورة لتحقق تبيح وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم

فانتم ليس بمجرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس

وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لتقاعد مال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم

عنه انه قال تقصر الصلوة ونحن آمنون فقال اعجب مما عجبتم منه فسألت رسول الله

فقال صدقة تصدق الله بها عليكم

فاقبلوا صدقته واما سائل بخرفي لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض

فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق

بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا

على عدم الحكم لما سأل ولكان عالما بذلك لانه من اهل اللسان واريد بالقصر هنا القصر والبيان

والتصدق بالاسقاط يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم عليه

كوجوب القصاص فيها او في اي صورة يجوز التصدق ممن يلزم عليه طاعة وهو التبرع او ان

يجوز اسقاط لا يحتمل الرد ولان الخيار انما ثبت للعباد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة وهذا

دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار

فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا وخفة فان

الصوم على السبيل المواظبة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير لتفاوت

قيل

فان الحكم لم يتعلق بما شرع فيه الا على الحقيقة كما في الكفارة

خيرا الى الصلوة ان كان اشق فتوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا التوابع لما شرع بادائها الوقوف

ما وضعها

واما القسم الثاني فحكمه وهو الذي يتوقف حكمه على شيء

بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر اي من اركانه والا فالآخر اجنبي فسبب والا فان

توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامته واما الركن فالمتقدم بالشيء

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلي

فانه ان كان اي الاخر ركنا كما يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد

فتقول الركن الزايد شيء اعتبر الشرع في وجود المركب بمكان عدم بانعدام ضرورة جعل

عدما عفوا واعتبر المركب موجودا على وفاقهم للاكثر حكم الكل في هذا الباب هذا النظر

اعضاء الانسان فان الرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن

تنتفي واما العلة فانها علة اسما ومعنى وحكما اي بالنظر الى الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما

وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى والاثر اي الحكم هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق

للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقد والوقوع بعض

من يختارهم انه سببا اي بين الشرعية والعقلية فقال المعلول يقارن العقلية ويتأخر

عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف

والبيع باطيار فحيث ان الملك يضاف اليه علة اسما وحيث انه مؤثر فيه الملك علة معنى

لكن الملك يتراخى عنه فلا يجوز علة حكما على ما مر فان الخيار يدخل على الحكم فقط فاخر فصل

معلوم الى مخالفته ودلالته كونه علة لسببان الماء اذا زال وجب الحكم به فحيثما الثاني

وكالاجارة تقتضي تخيير الاجرة تفريعا على انه علة حتى لو مات يكمد كذلك صح التخيير كما

لا تكفير قبل الحنث عندنا ولبث علة حكما لان الحنث محدوثة فيوجب الحكم وهو ملك التحلة

متراخيا عن العقد فلا يجعل علة كما لكنها في الاجارة تشبه السبب لما فيها من الاضافة الى وقت فصار كما اذا قال في رجب آجرت الدار منك غرة رمضان يثبت الحكم في غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا تم الخيار يثبت حكم من وقت البيع حتى يملك الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري وهو علة غير مشبهة بالسبب بخلاف الاجارة وانما تشبه السبب لان السبب يقتضي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخرجناها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تخرج به السبب يوجب تخلل الزمان بينها وبين الحكم والعلة اذا ثبت حكمها يثبت معها ولم تخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يخرج به السبب وكذا الكل الخ.

مضاف كحولان الحول عند الشافعي علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه السبب. وكذا السفر حتى يوجب قصر الاداء فيتبين بعد طول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة تامة لاضافة ومعلولة تم به بالسبب لان الحكم متراخ الى وجود الداء ولو لم يكن متراخيا اليه كان السفر علة مؤخرة به بالسبب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان السبب سببا حقيقيا لكن النماء علة حقيقية لان النماء كما يتقرر به هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء قائم المؤثر بل قائم المال النامي ولو كان متراخيا الى ما يجب حصوله بالسبب كان السبب علة العلة والى ما يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال شبهة العلية فترتب الحكم عليه لو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة كان السبب سببا حقيقيا فاذا كان النماء شبهة العلة كان النماء وللسبب شبهة الشبهة

وكذا مرض الموت فانه متراخ عن كمال السبب وكذا الزنا والتزكية عند الجارح حتى اذا رجع عنها وكذا الكل ما هو علة العلة كشراء الثوب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه شبيه بالسبب. وعلة العلة انما يثبت بالسبب حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة

والحكم

واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله اورد لعلة اسما ومعنى عدة اشتهر منها البيع الموقوف في البيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى لا حكما وبها يثبت الملك. ومنها الاجارة وكل اجل مضاف والكفالة. وحولان الحول وقبض الموهوب وقبض الرهن في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه السبب. ومنها علة العلة كشراء الثوب فان شراء علة الملك وملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه السبب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء الثوب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يثبت به السبب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل فخر الاسلام رحمه الله العلة قسما آخر لكنه لم اجعل كذلك لانها لا تخرج عن الاقسام السبعة التي تخرج العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة والتراخي ولا التعرب لم يوجد العلية اصلا وان وجدا معا فهو ايضا ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الاقسام المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد بعين ما منها السبب لا جارة وكحولان وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد بعكسه كالسبب بدونها كشراء الثوب وانظن ان شراء الثوب علة اسما ومعنى لا حكما لكنه شبيه بالسبب وانما كان شبيها بالعلة بجزء العلة فثبت به ما ثبت بالشبهة كربوا الشبهة ثبت باحد الوصفين وهما الضرار والنسيئة واما حكما كان جزء الاخير في العلة كالتوابع والملك للعتق فاذا تم الملك ثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فثبت الحكم به حتى يقع الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويقع اذا كان شريكا عند الشراء الى عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يقع عند ابي حنيفة رحمه والخلاف فيما اذا اشتراه مطلقا اذا اشترى الاب ثم الثوب يقع بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان في الاول لما الاجنبي يقع

حيث اشترك التقريب ولا يعتبر جهله وفي الخانية لم يرجع وان تاخر التوابة يثبت بنا على التوابة
فيه يقبل عدل التوابة ولو كانت التوابة معلومة لم يقبل كما اذا اقر بزنا عبد انكر صدق انه
قريب بخلاف الشهادة اما اذا شهدوا حدا لله تعالى فالحكم ان حد الاخير بلزم الجميع فاما
رجع يغرم النصف فان الحكم يثبت بالكل لانا انما نقتل بالنصف وهو يقع بهما وانما سمي
وحكمي وهو لغا بانه السبب الذي حكم المدعو اليه كالسرقة والمرض فانهما انما حكم الشرع
والنوم انما حكم استرخاء المفاصل والمس والنكاح حكم الوطء اما الجس والنكاح يقوم
مقام الوطء في ثبوت الحد بحرمة المصاهرة اما في ثلاثة الاولى فلم يذكر في المتن المدعو
اليه الظهور او باقامة الدليل حكم المدعو اليه بحجة حكما في قول ان اجنبي قال
كذا والظهر حكم الحاجة في اباحة الطلاق واحداث الملك حكم استعمل في الاستبراء
والداعي الى ذلك السبب المقتضي لانه الداعي حكم المدعو اليه والدليل حكم المدلول
الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان اجنبي وكما في الاستبراء او
الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كما في الظهر والنفاس
الخ نابين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على
ذلك الشيء كالحبة فان وقوف الغير عليها نادر فالضرورة داعية الى اقامة الحبة مقام
الحبة اما الشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن
في اضافة الحكم اليها حرج لخفائها وبالتقسيم العقلي يقع قسمان علة محض فقط وعلة حكمي فقط
وما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة محض وحكما الا ما يعني بجزء الاول علة محض لا حكما وهو
فالقسم الذي ذكرنا وهو ما لا شبهة العلة كجزء العلة يعني هذا القسم يعني والعلة حكما
وحكما ان كانت مركبة فجزء الاخير علة حكمي فقط كما لو اضاف ان كان مركبا من خرس

فجزء

فجزء الاخير علة حكما وحكما وايضا لما اراد ايجاب العلة حكما ما يقارنه الحكم فاشترط
كدخول الدار فلا علة حكما واما الشيخ فانه علم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان
كانت مضافة اليه التي كانت العلة مضافة اليه كما في الدلالة انه ثبت فانه علة لملكه
وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو الذي يسمى في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب
الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي
لا يجب القصاص عندنا على ان هذا او شهدا ان زيدا قتل عمرا فقتل ثم رجع ان هذا لا
جزاء المباشرة وشهادته انما صار قتلا لحكم القاضي واجب الولي وان لم يكن مضافا
اليه اي العلة مضافة الى السبب الذي ان يتوسط اي العلة فعلا اجنبيا وبالسبب حقيقة لا يضاف
الحكم اليه فلا يضمن والشهود في الفصل الاول على مال المرتد وعلى حصن فدار حرب لا يضمن
الدال على مكان المرتد اللص وكما شهدوا في الفصل الدال على حصن فدار حرب لانه توسط
بين السبب الحكم علة هي فعل مختار وهو اللص رجع في فصل السرقة والغازي في الدلالة
على الحصن فيقطع هذه العلة المتشبثة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي لا يضمن قيمة الولد اجنبي
في الاخير تزوج بهذه المرأة في تاجرة فعلم وستولدها فاذا هي امة قيمة الولد خلاف
ما اذا زوج جارية الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمستعير اذا دلا على
المودعة والصيد يضمان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك حفظ المال المتروك
والحرم بازالة الامن اذا تقررت بانقضائها الى التقرر اي تقرر ازالة الامن وانما قال هذا لان
قال لان الحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينتقض بمجرد الدلالة لانه حصل
ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مضافة الى
التلف اذ قبل الاضافة لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ازالة الامن

سبب للدفع فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دخل دارا وصار قاعدا
ماله لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا يجوز ان تكون الا
وصيد الحرم اذا اذاه على المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل
لكونه في الحرم ومن دفع الى صيد سكينا ليسكه للذابح فذبحه بنفسه لم يضمن لانه
تخلل بين السبب وبين الدفع السكين لان الصبي بين الحكم فعل فاعل مختار
وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل
بينه فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي
من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر حتى ان دخلت فانت طالق
ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله عليه كذا للجزاء متعلق بوجوب
عاقب فاجزاه وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توجد
الا بان الشرط معدوم على خطر الوجود اذ لان هذه الامور المعلقة
ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين
بالله للكفارة اذ السبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا توصل
الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة
الى الكفارة فلا تكون سببا لا حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط
اذا في صورة التعليق بالطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايقاع
السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث عليها وعند
الشافعي هي اسباب لانه يضيف العلل حتى ابطل التعليق بالملك اذ

ان

ه ان قال لاجنبية ان نكحت فانت طالق والعبد ان ملكت فانت حر يصح
باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجواز التغيير قبل الحنث لجواز التعليق قبل
وجود الشرط اذا وجد السبب لزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
ثم عدنا لهذا المجاز شبهة لحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا
وهذا يبين ان التغيير هل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه قائم يملك الملك
وقال عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطا وجود ما فيه قال
ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكي لا يبطله زوال الملك
صورة مسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق
وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو تعليق شرط صحة التعليق
وجود الملك عنده وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان الشرط هو زمان وقوع
الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي الملك فاما التعليق فلا اقتضاء له الى الملك
حال التعليق فاذا علق بالملك كان ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود
عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك كان ان دخلت الدار فانت
طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل
بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق
صح التعليق ثم لا يبطل بزوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل ايضا
والمراد بزوال المحل وقوع الطلاق الثلث فانه لو خلى تزوجها ثم ان طلقها فلا تحل له حتى
تنكح زوجا غيره فان اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يبقى البر معقولا بالجزاء فيقول

لجزاء الشبهة الثبوت وقال فلا بد من الحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالوضع ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اى
الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من ثبوت البر كالجنون يكون مانعا
من انعقاد الحالف ابدا بقوله البر ممنوع هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق
زوال الحل وهو ان تقع الثلث لا زوال الملك وهو ان تقع ما دون الثلث فاطلق
ان قال ان دخلت الدار فانت طالق تطلق ثم يتوقف صحة هذا التعليق على وجود الملك
فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بنكاح بعد
الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالخروج فان البر
فيه ممنوع لوجود الملك عند الشرط فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة لمنع البر ممنوعا
المراد تلك الشبهة هاذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون الجزاء شبهة الثبوت فقال ليكون البر
ممنوعا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر
فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم والمكان هذا السبب في الاصل
موجود ابدا مع ايمان الصبي وان لم يخاطب وللصلوة الوقت وللزكوة ملك النصاب
اعلم انه ورد على سببية السبب المذكور اشكال وهو ان تكرر الوجوب تكرر ووصف
يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول مع ان الحول لا يصلح سببا
للنصاب فدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بالتمام والنماء بالزمان
فالحول مقام النماء فيتقدر فكان تقدير الوجوب تكرر كمال تقدير
وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه
وانما الفطر شرط لصحة صوم ادوا الى تحولون وعن ان نتراع الحكم عن
السبب

السبب اولان يجب عليه فيؤدى عنه كما في العاقلة وان في باطل لعدم الوجوب
على الصبي العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا يتضاعف
الوجوب بتضاعف الراس والاضافة لا لغطر بعارضه الاضافة الى الراس
وهي تمثيل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سؤال وهو
ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر
فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا قطا ويحن نتمسك
على سببية الراس بالتضاعف بهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف
وهذا الجزء الى غير السبب كما يجزى في التضاعف وايضا وصف المؤنة اى في قطع دم اداء
عمن تمونون يرجح سببية الراس ولنحو البيت ولعا الوقت والاستطاعة فشر
وللعشر الارض النامية حقيقة كما يجيء وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وبالتبع
كما يجيء وهو تبع الارض حال عن كما يجيء عبارة اى العشر عبارة لان العشر جزء
من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سبب الارض
النامية الا ان النماء يقدر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار وصف المؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض تعويلا باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد فصار سببا للذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى
لاجل ثبوت العبادة في العشر والعقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج
عندنا خلافا للشافعي وللطهارة ارادة الصلوة وللحدث شرط وللحدود و
التعويضات ما سبب له من سرقة وقتل والكفارات ما سبب له من اعراض عن امر دار بين
الحظر والاباحة وشرع في المعاملات البقاء المقدر اى للعالم وللاصناف ما

الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما وعلم ان ما ترتب عليه
الحكم ان كان شيئا لا يدرك بالعقل تأثيره ولا يبقى بصنع المكلف كالوقت للصلوة
يختص بسم السبب وان كان بضده فان كان النوع منه وضعه ذلك الحكم كالبيع
للملك وهو علة ويطلق عليه اسم السبب كذا وان لم يكن هو النوع كالنكاح
للملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثيرا لعقد اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس النوع منه اثرا ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك بالعقل تأثيره
كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو ما عرف نفيه وهو اما صفة
كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو كلم يلزم بالشرط او دلالتا نحو
المرأة التي أمرها طالق وقد مر ان اثر المعلق عند ثبوت العلة وعنده
منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم
اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجع احد شهود
اليمين يغرم النصف فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار
كما اذا شهدنا ان الزوج خيّر امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها
فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يغرم شهود الاختيار فقط
التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان كان قيد عبده عشرة ارطال فقضى
القاضي بعتقه ثم طلقها وهو ثمانية يضمان قيمته عند ابي حنيفة لان النصف
بالعتق تبقى ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء
القاضي واما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين
بخلاف رجوع الفريقين اي شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح

للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمان لان النصف
لا ينفذ في الباطن فيعتق بقدر القيد وكذا حافر البئر على طريق المذكور بين
وهما رجوع شهود الشرط بمسئلة القيد والتشبيه فان هناك شرطا يعارضه
علة لا يصلح الاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل
لكن الارض مانع السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة
لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها لقبح فان الثقل علة السقوط وهو امر
طبيعي والمنع جماد فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط
متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه خلافا واذا وضع نفسه واما
وضع الحجر وشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما
شرط هو حكم السبب هو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حفر قيد
عبد الغير فان العبد لا يضمن عندنا فان الحافر الاول سبب الاباق الذي هو علة التلف
صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب القفص
او اضطجع خلافا لمحمد رحمه الله لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور
الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزوج فان النفار طبيعي للطير كالسيلان
الى الماء انه هدر في اثبات الحكم لانه قطع عن الغير كالكلب عقيلا عن سنن الكلب
واذا قال الحائط سقط وقال الحافر اسقطت نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي
صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل فيجب
الجزاء اذا ادعى الموت سببا لانه ضعيف علة واما شرط سما لا حكما كما
اذا علق الطلاق بشرطين فوجود احد شرطيه لا حكما حتى اذا وجد الآخر لم تطلق

لا انكى لا تطلق وبالعكس تطلق طلاقا كزوجة لها فصورته ان تقول ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى لا تقع الطلاق عندنا لان المعلق شرط عند وجود الشرط تعقب الجزاء لا محالة
الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكر واني تظهر الاحصان
للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وجوده متأخر عن
وجود صورة العلة كدخول الدار فانه علة الزنا لا يتوقف على احصان
بحدث متأخرا اقول ما ذكر واهو وهو ان الشرط متأخر عن صورة العلة ويمنع
انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة
للنكاح والعقل للتصرفات ونحوها كالوضوء الى الصلوة وطهارة الثوب والبدن
والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر تنقطع عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يتأخر
تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرها فصور الاحصان متقدما لا يرد
على انه ليس بشرط بهذا الاشكال المختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي
واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يوجد الشرط متأخرا عن العلة كالميراث متأخر عن القتل الخطأ
وقطع حبل التغوير والاخران يوجد متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات
فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر
عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في منع العلة بخلاف الشرط الذي هو
متقدم في الاحصان هو الشرط الذي يوجد متقدما على العلة وصحح هذا الشرط علامة
واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يجوز في حكم العلة فيحكم ان يثبت بشهادة الرجال
مع النساء انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة وما لا يتم الا به فهو

كون

كون الاحصان علامة الشرط فهو في معنى العلة فيثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل يجب ان يسقط ايضا شهادة الكافرين شهدا على مسلم زنى و
مولاه كافر انه اعتقه اي ما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع ان الزنا لا يثبت بما ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه وكما ان مولاه كافر فيقبل الشهادة على المولى
الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرايط الاحصان فيثبت احصان بشهادة
الكافر قلنا الشهادة انما خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه الا ترى في عدم
القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة
وهنا لا تثبت بها لان الاحصان ليس الا علامة كما تقدم فررا بالمشهود عليه وهو
كما مذهبه ورفع الكفار وهي تقبل لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تقبل للضرر
على المشهود عليه وهو مسلم وشهادة الكفار بالكفر فانها لا تقبل على مسلم وهو
تحمل ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار بالكفر فانها لا يجب تحمل في هذه الصورة ضررا
بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تقبل اي لا تقبل
شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع الكفار وعلى هذا اي
بنا على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة قالوا
شهادة القابلة على الولادة تقبل في غير فراش اي في البتوتة والموت في شهادة
زوجها ولا حبل بها هو عطف على قوله في غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله و
لا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد بها اي في شهادة القابلة الا
تعيين الولد وهو مقبولة فيه اي في شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد

فاما النسب فما ثبت بالفراش القائم فيثبت اتصاله علانة للحوق الولد وعند
الجحود لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر وكان النسب مضافا الى الولادة فشرط
لاثباته ما لا يحتمل خلافه اذا وجد احد الشيئين وهي اما الفراش واما الحبل الظاهر
واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها
بمجيء الولد في وقت الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بما يثبت ما كان ثبتا
بها لا عند الجحود وذلك لان الولادة شرط للطلاق فيتطلع بها الوجود فيشترط
لاثباته اي لاثبات الشرط ما يثبت حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه
يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط
لاثبات حكمها على ان هذه حجة ضرورية فلا تتعدى الى شهادة المرأة الواحدة
ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة
فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحد
كما وشهادة امراة على ثيابه انه بيعت على انها بكر فوجد الرد فان شهادة
المرأة لا تقبل فيوجب الرد وان كانت مقبولة في البراءة واثبت به بل تكلف
البائع وقالا ان وجد الاصل في سلم العقد فالقول قوله ثم البحث عن
اقامة البينة ليعرف ذلك اما كونها كبيرة اي تباشر بالبحث عن اقامة البينة ان
القذف حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند البحث فيوجب البحث علانة لما
ثبت بسقوط الشهادة وهو حكم شرعي ساعة علم بالبحث عن اقامة
البينة فبجحود القذف يسقط الشهادة عند ابي حنيفة وان لم يحلف وعندهما
لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق البحث عن اقامة

البينة

البينة فاقيم عليه الحد خلافا لهما اذ هو فعل حسي اي لا يكفر اي تم فلا يسقط بما
على البحث عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الحد قبل البحث وبما يظهر
حين اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يعلق بسببه فان تحقق البحث يظهر ان عدم
قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم تحقق البحث يظهر انه كان مقبول
الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف فلم يكن القذف في نفسه ليس بكبيرة فان
الشهادة عليه تقبل حسبة اي حسبة لله وهو اي القذف لا يكفر الا بيان يوجد
الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيوجب الحد
شرطا اي رد القاضي شهادة الراجع والعفو اصلا لكن لا يصلح لاثبات رد شهادة
لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة لاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على اقراره
من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويجلد الراجع وان بتقادم العهد
اي ان اتى بالبينة على اقراره بعد ما جلد الراجع لكن بتقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة
الراجع ولا يثبت الحد اي حد القذف لان بتقادم العهد صار شبهة في الحد

باب المحكوم به

وهو كل ما ليس له الا وجود حسي له وجود آخر
شرعي قال الاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سبب الحكم آخر او لم يكن
كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد والاكل ونحوه وكذا البيع فانه
مباح وهو سبب حكم آخر وهو الملك او الصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسما
ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وماله وجود شرعي مع وجوده فهو المحكوم
به لا بد ان يكون متعلق حكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو اما ان يكون سبب حكم آخر او لم يكن
وله وجود شرعي فهذه اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق حكم شرعي

وسبب حكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم وهو وجوب الحد والاثم فما ليس لاوجود
له وهو متعلق حكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي
فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام واثارة مالا وجود شرعي وهو متعلق حكم
شرعي وسبب حكم شرعي كالبيع فانه جائز وسببا لملك الرابع مالا وجود شرعي ومتعلق
حكم شرعي وليس سببا حكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي حيثما كان وشرائطه
اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير المؤثرة
سمي صحيحا والا فاسدا اي لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد
اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والكفر قبيح باصله ووصفه فانه كالكفر
القبيح المطلق فيراد به الادراك اذا وجدت الاركان والشرائط وحصلت
الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا
فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله فهي التي بنيت عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وكل شيء على الاصل والمحكوم به واجب والواجب في الايمان اصله
التصديق والاقرار على ما عرف ان تركه مع القدرة لم يكن موجبا عند الله تعالى ومسلما
وهذا عند عامة علمائنا اما عند المعتزلة فالايمان هو التصديق والاقرار اجزاء
الاحكام الدنيوية وهو اصل في حق اتفاقا حتى صح ايمان مكره في حق الدنيا
ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعباداته فيها عقوبة كصدقة الفطر فانها شرط
لكمال الاهلية وعقوبة فيها عقوبة كالخراج فلا يتبدأ على مسلم لكن يتبع لانه اثر الخراج
تتردد بين الامرين لا يبطل بالشك على ان الوصف للاول غالب وعقوبة فيها
عبادة كالعشر فلا يتبدأ على الكافر لكن يتبع عند تحمل كالخراج على مسلم وعند

على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف

الى

ابي يوسف يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر فيضاعف فيه
فاما الاسلام فلا يناسبه العقوبة من كل وجه فيضاعف العشر اذ هي اي المضاعفة
سهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله حمل بقاء العشر على الكافر وعلى اتباع
الخراج على المسلم فقال ابو يوسف لان في العشر معنى العبادة والكفر فيها فيجب تغيير
العشر اما الخراج فانه ليس فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى
الخراج على المسلم وتعين فيه طريق التقريب وهي الاقتراح الرفع والكفر فيها فيها
فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف وعند ابي حنيفة
يبقى خراجا اذ التضعيف امر فروعي فلا يصار اليه حيث كان الاصل وهو الخراج
لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم خلاف القياس فيقتصر على مواضع
لان تلك الطائفة كفار لا يوضع عليهم الجزية وغيرهم من الكفار يوضع فيهم الجزية فلا يكون
في حكمهم وحق قائم بنفسه كالواجب فحدثه اصدق لحق القائم والعائد وعقوبة
كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا تثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير والبالغ قاصر في حق قصر فلم يجز اعتبار القاصر ولان في القتل سببا لم يثبت
حرمان الميراث في القتل سببا كفر البغي وان هذا اي حرمان الميراث اجراء
البغاة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة فالكفار فلا يجب على الصبي والبغي
لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير خلافا لمالك فيما رواه عنه فيها اي في سبب الصبي لانها عنده فحال المكلف
وهذا لا يصح وحقوق الله تعالى والكفر لا يجب الكفارات على الكافر لو صف العباد
وهي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الاكفارة الظهار فان وصف العقوبة
فيها غالبة

لانه اى الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالب فيها
لقطع عدم تعقيله على الظاهر ولاجماعهم على انه لا يجب على خاطئ ولان الافطار بلا
ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي
ان يلزم كفارة الفطر عقوبة محضة فدفع هذا الاشكال بقوله لكن الصوم لما كان حقا
غير خالص لصاحبه دام فيه فلا يلزم الافطار الباطل ص ثابت بالكتاب والسنة
الى المستحق فاوجب الزاجر بوصفين اى العبادة والعقوبة وهي الكفارات
عقوبة وجوبا وعبادة ادآء وقد وجدنا في الشرع هذا شأنه اى ما يلزم بطريق
وجوبا وعبادة ادآء كما قام الحدود ولم يجد على العمد في الجنايات فاقام الشرع ظاهر
عقوبة اداءً وعبادة وجوبا وانما قال ابدا جوابا لمن يقول لم لم يسقط فيمن سقط بشبهة
كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة تفسد الصائم في المنذور
اى النذور في رمضان اذا ردد النية في شهادته وقيل ان اليوم من شعبان
فافطر بالوقاع عامدا فلا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا لمالك فيمن رحم الله وسقط
اذا افطر ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر او اكره
العامد فاكثر من ان يكفي وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا
والثاني غالب القصاص واما حد قطع الطريق فالصحيح انه عندنا كهذه
الحقوق ينقسم لا صله وخلف في الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار
خلفا في احكام الدنيا اى صار الاقرار المجرد قائما مقام الايمان في احكام الدنيا ثم
اذا اداها ابو الصغير خلف عن اداية فلا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اى
ما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلف فاذا وجد الاصل سقط اداء
الصغير

لان الاقرار والتصديق

الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بتبعية ثم بتبعية احد الدارين
او الغانمين خلفا عن اداء احدهما او احدهما اى او احدهم الابوين وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اداء العاجز عن استعمال الماء يكون
التيمم خلفا عن اى اداء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد و
عنده خلف ضروري اى التيمم خلف عن الماء عند العجز تقديرا حتى يفوز به الفريضة فقط
لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قال لم يجز في اثنين نجس وطاهر
يجز كما في وضوء انما يغلب على طهارة ولا تيمم بنا على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة
هنا وعندنا تيمم اوجب العجز بالتعارض بين النجس والطاهر ولا امتياز الى الفور
فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فعند حضور الطهارة كان
شرط الصلوة وجود الجماله فيجب اعادة التيمم للفوائت كاعادة الماسح الخف وعند
محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن الوضوء فلا يجب لان المتوضئ صاحب اصل وتيمم
صاحب خلف فلا يجب صاحب الاصل القوي على صلوته صاحب الخلف الضعيف كالايجب
بركوع وسجود على القوي وشرط الطيف بانه الاصل ليصير سببا منعقدا له
ثم عدم لعارض فهو كما في جنابة من السماء بخلاف النوم والله اعلم

باب المحكوم عليه

والاهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل الذي هو نور يظهر به طريق يتبدا ويجتنب حتى ينتهي اليه درك الحواس
فيتبدى المطلوب للطالب اى نور يحصل بشراح العقل الذي اضر اليه عم انه من
الحواس المحكوم به حتى ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور البصري خرج ادراكها من القوة الى
الفعل وكذا العقل اى الفعل الانساني نتيجة هذا النور العقلي وقطع طريق تبدا به

فاما ادراك الحواس الباطنة وهي بالبداية تتوقف القلب فيه بواسطة العقل فان يدرك
الغايب من الشاهد او يتبع الكتاب حتى يحكم بالجزيات المحسوسة وبهذا العقل في
استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البرهان على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظر
حتى تم استكمالها حيث لا تتهيأ لهذا ثانية وسمي العقل المستفاد والمرتبة
الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من توقف العقل اورده شيخنا وكثير
وتلوه بالشرح كما ذكر في المتن وهذا اسلب ما قال الحكماء او التغيير يعتبر بحسب طور في
كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد سمعوا ان اول شيء خلقه الله هذا الجوهر وقد قالوا ايضا ان اول ما خلق
الله العقل ويمكن ان يراد بهذا التوقف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل
المخلوقات فيكون المراد بالنور المؤثر كما في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق
العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر على الانسان فيمكن ان يراد بهذا التوقف
هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر
المذكور حرجها ادراكا من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت فوجد ادراك البصر
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل على قوة النفس بهذا المعنى وهي قابلية اشراق
ذلك الجوهر وله اربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثانية
العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابعة العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض
العلوم فقيل علم بوجوب الواجب واستحالة المحال وجواز الجايزات وقد
يتبادر مما يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا الادراك العقلي
بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هو بداية درك الادراك العقلي فاعلم ان بداية

درك

درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس وثانيا ارتسامه في الحواس الباطنة
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم
فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم
فيه المعاني الجزئية بعد ما وقفته وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ
المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بعضها بتركيب وتسمى متخيلة ايضا هذا بداية
الادراك للحواس فاذا تم هذا ترقى النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تعقلها
بواسطة اشراق العقول الاربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله ثم معلومات النفس
اما ان تتعلق بما لا تعلق للبدن به وتسمى علوما نظرية واما ان تتعلق وتسمى عملية فاذا كانت
العلمية حركت البدن الى ما هو خير وما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة و
عدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر واما يستدل لان العقل لا مجال له في حركة البدن فحركته الى ما هو خير عندنا وما هو
شر عندنا وهو الجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم قوتها بالخير
والشر اذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم قوتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم
عدم حركتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد فرضنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق
لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل
متفاوتا فاراد الشيخ وذلك التفاوت اما هو لقابلية بعض النفوس ذلك الفيض
والاشراق شدة صفائها ولطافتها في مبدإ الفطرة ونقصان قابلية بعضها
لكدورتها وكثافتها في اصل فطرتها فتدرجها في التفقه الى ان بواسطة الملكة
كثرة العلوم ورسوخ الملكة واستغنائها عما تمد به فان قابلية المذكورة

الاستدلال الزوال وكان زمان يحصل له التجربة فيه فيجب عليه الاستدلال فلهذا اختار

التوسط في سائر المتوهمة المذكورة في المتن وهو فعل يصح من العاقل

لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة يحصل له فيها علم الحصول التجارب

وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبار الاصل الفعل ورعايته للتوسط فجعل

مجرد العقل كافيا وشرط الافحام المذكور للوجوب وهو اخف ان علقت

بعدم الاعتقادين الآخرين من فرد وجاوان كونه بين فانه ان لم تدرك

حرمة المذكورة لم يحصل في عقله كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان

توجه علم حينئذ انه ادركت حرمة اي فرض التوجه فجعلنا مجرد عقله كافيا

اذا حصل التوجه وشرط الافحام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق

اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعدون يكلف ولا يلزم قاتل

الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عقوبة بدون دار

الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية

اداء فالاولى قبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف

به يصير به انسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني

آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا

بلى فهذا الاخذ اضيف الى الرب تعالى بين الله تعالى وبين بني آدم وهو اي اقرارهم بربوبية الله تعالى

وبوحدانية الله تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون

بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عبده

فلا بد لهم من وصف يكون به اهلا للوجوب عليهم فثبت ان الذمة

سبب حصول العلم والعلم ثم حصول العلم والعلم سبب لزيادة تلك

القابلية والاطلاع على ما ذكرنا انه مناط التكليف مشعر بقدرة الشارع

بالبلوغ اذ عند تمام النبي بتكامل القوى الله السماعية التي هي

مراكب القوة العقلية وصيرورة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر ان

ادراك الحسن والقبح المقرر للخطاب بتوجيه بنفس العقل هذا فرع مسئلة

الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وان شاهق الجبل مكلف بنا

بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا يعذب بان عند المعتزلة

وعند الاشعري يعذب لانه فعل سيئ كفر شاهق الجبل فيصير قاتلا ولا ايمان الصبي

والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل ولا بالشرع وهو

مبني عليه اذ الشرع مبني على العقل لانه مبني على موقوفة الله سبحانه والعلم بوجوده بنته

والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وبعض الامور لا توقف عليها بل عقلا فطي للدور

لكن قد يتفرق الخطأ في العقليات فان مبادئ الادراكات العقلية للحواس فيقع

التباس بين المحسوسات بالوجيه والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الادراكات كما

ترى من اختلاف العقلاء باختلاف الامكنة فهو زمانهم فصار

دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية ومعتزلة قسمين احدهما التوسط

التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما

معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتفرق الخطأ فيها فهو وحده

غير كاف اما العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا

من الامرين بل لا بد من انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى

الاستدلال

جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبى العقوبة بل القصاص
ولا الاجزية كرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قول كرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت في حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الزنى فالصبى
لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبى ليس باهل الجزء واما المالية فلان القصد
هو الاداء الا ان فلا يتحمل النيابة فصار كالبدنية ولا العقوبات كالحدود
والعبادة فيها هو نية كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لان معنى العبادة
ويجب عنهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة كنفقة الاقارب
والزوجة يجب على الاصل المذكور وهو ان ما يكون اداؤه يجب وما لا فلا حتى لو
اداء الصلوة على الصبى والمجنون فيما يظهر حكمه في القضاء وفي قضاء حرج
فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء يتحمل اى يتحمل
ان يجوز اداء الصوم واجب لان الحرج لا ينافي الصوم وعدم جوازه عنها اى لعدم
جواز الصوم في الحال خلاف القياس فيستقل الى الخلف اى يتقل الوجوب الى الخلف
وهو القضاء ويكون الحد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء في الصلوة
دون الصوم لانه اى الاغماء يدوم شهرا بخلاف شهر رمضان واما الحائضة اى الاهلية الاداء
قاصرة لنقصان وكاملة كامل ثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة
تثبت بالعقل الناقص وهو عقل الصبى والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل و
وهو عقل البالغ غير المعتوه فيثبت باهلية اقام فحقوق الشرع كالايمان
وفروعه يجب في حق الصبى لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم

بالمشي والسعي وعادة كل انسان الرضا بطاعته في غنم الوجوب كما يسمون
والخير والشر الى الطائر فان قوله يتيمنون به وان شرا يتشاءمون به فاشار
الطائر لما هو في حقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله وقدره واعمال العباد فانها
وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه طائفه كل خير او شر او الزمناه عمله لزوم
القلادة العنق اى لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية على لزوم العمل للانسان فحمل
ذلك اللزوم هو الزمة فتجعل في عنقه استعارة المنع لذلك الوصف المعنوى الذى به
يلزم التكليف لزوم القلادة او نفس العنق وفي الشرع وفي العمل الانسان قدره الله.
ترى على خصوصيته الانسان بحمل اعباء التكليف اى وجوبا عليه فثبت بهذه الاية
الثلث ان كان وصفا هو اهل لما عليه فذكر الزمة بوصف هو اهل
لما له وعليه لا دليل في هذه الاية على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود بها
اهلية الوجوب عليه فيؤخذ هذا كما في اثبات المقصود واما الدليل الدال على الوصف
الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله وحاجزا به في الارض الاية الذى قرنا وغيره
فقبل الولادة لم يدخل في وجوده يصلح ان يجب عليه كما لا يجب عليه ما ذا ولد تصير ذمته مطلقة
لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فحمل ما امكن اداؤه
حتى في حال الاغماء فلا يحقق الصبا وما كان فيه حرج او عوض يجب اى على الصبى دون
فهم فيه قبل ما ذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان
صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة
نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا تحمل العقل اى
لا تحمل الصبى الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه تشبه ان يكون

اذا بلغوا عشرا واما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب و
الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا ضرب للتاديب والصبي اهل
للتاديب ولانه اهل للثواب ولان الشيء اذا وجب لا يعدم شرعا الا بحجة اي بحجر
الشرع وهو قطع ولانه اهل للثواب وقطع ولان الشيء عطف على قطع لتعليل عدم وهو
باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولاخر الاداء لزوم اداية وهو كفه موصوفا واما
حرمان الميراث والوقف فيصحان لان الكفر الاخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء
الاسلام لما كان عوضا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت بالاسلام حرمان الميراث
عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب
بانهما ايضا فان الكفر الاخر لا الاسلام وايضا هما من ثمرات الايمان واما توقف
فسخ الشيء بالعيب الذي وقع هو عليه الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا والعيب
ضرر اقتضى لو كان ضررا لا يلزم بقيامهما اذ تضرر الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر
محض واما الكفر فيصير مسلما لان اهله لا يعد على قبيح ردته فيلزم احكام الاخرة
لانها تتبع الاعتقاد والاعتقاد امر وجودي لا امر عدمي بخلاف الاطوار شرعية
وكذا احكام الدنيا لانها ثبتت فيها اي لان احكام الدنيا ثبتت سببا لكفرهما والاحكام
القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة فيها ثبتت
والكانت ضررا مع انه لا يلحق منه قصدا ما هو ضرر دنيوي تبعا لما لزم تبعا ايضا
اي الاحكام الدنيوية سببا لكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزم تقررا
الفاتحة قصدا واما حقوق العباد فانها تلزمه هنا كقبول الهبة ونحوه
يصح وان لم يأذن وليه فان اجر المحجور اي الصبي المحجور نفسه وعمل يطيب الاجر له

وفي

او العبد المحجور

وفي القياس لا يطيب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق
المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض واما الضرر في عدم الوجوب
فلا يرجع الى العبد بشرط السلامة حتى ان تلف العبد المحجور في ذلك
العمل غير المستاجر طاب للعبد لان العقد لا يتحقق في حقه فلا يضمان
الضمير يرجع الى العبد والعبد المحجورين والضمير عطاء لا يجوز كذا اي لا تتبع
سهم الغنيمة ويصح تقررهما وكتابتهما بلا اجازة ان لم يأذن المولى اذ في الصحة اعتبار
الاهلية وتوسل الى درك الضرار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا لهما عطف على قطع فما كان نفعا كالاصطياد والاتهاب
والتوكل وطؤها لا يصح منه وان اذن وليه ولا تجارته اي لا يصح مباشرة المولى للتجارة
والهبة والتوكل حتى تجب العين لا التوكل للقاضي واما بيع اقرانهم مال العبد للقاضي
دون غيره من الاولياء الا ان القاضي اقدر على استيفائه فكان عليه صيانة لحقوق و
العين لا يتوقع هلاكها بحجة حقيقة اي حاجة اي لهلاكها صيانة لحقوق
القاضي اي لان العين ربما تهلك فيتوضرر القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويلحق
هلاكها وما تيردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث
انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح بشرط
رأي المولى لانه اي العبد اهل حكمه اذ باشر وليه وكذا اذا باشر بنفسه برأي المولى و
يصير مأذونا اي بمباشرة العبد ورأي المولى ما يصير به كذلك اي بمباشرة المولى فقط
تصحيح عبارته وتوسيع مواقع حصول المقصود ثم هذا اي تقرر العبد برأي المولى
فيما تيردد بين النفع والضرر عندنا رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه

155

في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كما لو بلغ حتى يبيع بغبن فاحش فيرد الاجنبي ولا يملكه
الولي فما عاد الى بيع الصبي فيرد الولي مع غبن فاحش فحق رواية يبيع ما قال
ان يصيرا بالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في الكمال مثيل وفي الرأي السير من
وجه دون وجه لان لرأي اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له
كمال العقل فجنب شبهة البنائية اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان
الولي يبيع فيرتفع الغبن فاعتبرت اي شبهة البنائية في موضع التهمة وهو
ان يبيع الصبي فيرد الولي وسقطت في موضوع اخر اي في غير موضع التهمة وهو ما
اذا باع في الاجنبي وعند هما تعلق بقطع ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه يتوقف الصبي
يصير رأيه اي رأي الولي كبنائه اي الولي فلا يبيع بالغبن الفاحش اصلا لان الاب لا
الولي والاجنبي سواء اما وصيه اي وصي الصبي فباطل لان الارث شرع نفعا
للورثة قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اكفهم سائلين واما ذو الوصية لانه يتردد نكالا وهو ان الوصية نفع لانه يكسب
الثواب الآخرة مع انه لا ينزوال الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب
بان الارث شرع نفعا للورثة حتى لو كان ضرر فاحش عليهم في حق الصبي الا انه شرع في
حق البالغ كالطلاق وجوب النكاح وهو ان الوصية فانها كانت ضرر الكونها باطلا
للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرعت في حق البالغ وان كانت ضررا كالطلاق

فصل

الاعوارض التي تعترضه على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون
وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا ان دوارها
في القبح فسقط لكل العبادات فاته القدرة ولهذا عدم الاب عليهم السلام عليه
وحيث

وحيث لم يكن الاداء سقط الوجوب بكنهم استحسنوا انه اذا دام عليه لا يسقط لعدم الحرج في ايجاب القضاء
على انه لا يخلو احتمال الوجوب فاتبرت وليك لعبا، وذمته وهو اصل الثواب ثم عند
ابي يوسف رح هذه ثلاث روايات لان لا يسقط الوجوب اذا دام عليه المجنون ان اعتبر
بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعتبر في بعد
البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فجعل كل واحدة من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير
مسقط عنده فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ثم الاقتداء في الصلوة ان يزيد على يوم
وليلة بالاتم وعند محمد رح صلوة فيصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستوفي رمضان
وفي الزكوة بان يستوفي حولا عند محمد رح وعند ابي يوسف رح الى اكثر وكان ابي المجنون
في اكثر حول كان شرط الزكوة واما اذا بانه فلا يجب لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لان
بجنونا اذا اجابوا بالسوا وهو ان عدم فهم الكلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد
انما يجوز بطريق الحجر وبحر اذا شرع بطريق النظر ولا نظر في حجر عن الاسلام لانه نفع محض
فلا يصح حجره عنه اجاب بان عدم صحة ايمانه بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح
واذا اسلمت احراره عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما العاقل
فيما اذا بلغ فجنون ابويه اسلام فرد تبعا لابويه في حق تقدير ابويه بالاسلام
فيما ثم يؤخذ بفعال الاقعاد في الاموال كما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو
فتح مجنونا العبد وكان مرتدا عاد عوضا جيدا وبيانا انه اهل لكن هذا العارض
ومنها الصغر
منع الحجر واما هو عن الاقوال فتفسد عبارته ومنها الصوم عما حمل الصوم
سبب الجوع فوجد انه حالة اصلية لان في صبا، الفطرة لان الصوم يلائم
ما هيته الانسان اذ ما هيته الانسان لا تقتضي الصوم فتضع بالعوارض على الاهلية هذا
المنع اي حالة لا تخلو لازمة للانسان وهو ما فيه الاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان

لعلل أعباء التكاليف والمعرفة بتاركوتها كالاصل ان خلقه على صفة تخوز وسيلة الى الصلوة
ما قصد من خلقه وهي ان تجري من مبداء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والعضو
حالة مناقضة لهذه الامور فيجوز من العوارض فتصير ان يعقل ما يجنون اما بعده فيجوز له
ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر رفع وكل من سقط عنه ما يكمل السقوط عن البالغ فلا يسقط
نفس الوجوب الا بيان خلل اداء او اخلال فرضا لا فضلا حتى اذا بلغ كان عليه الاعادة والصوم وسائر
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يلزم الميراث توقيفا لكن التكليف و
العهدة عنه ساقطان بالصبا ولا يلزم على هذا الجنون بالكفر والردة لانهما بالغان
فعدم الحق لعدم سببه ولعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قلنا هذا لان الرجل يسلم اقتراحا
او بطريق الجزاء وان الثاني يعقل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء
بالسبب فلم يحرم ولا يشكل هذا بالجنون بالكفر والردة لان الجنون بهما يطريق الجزاء
بل لعدم الاهلية ومنها العته وهو الاختلال في العقل بحيث يخلط الكلام فيشبه مرة
كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكم حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امارة المعتوه
اذا اسلمت لا يوجر عرضه الاسلام كما لا يوجر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق
انهما ان المجنون والعته غير مقدرين والبقية مقدور ومنها النسيان وهو لا يناقض الوجوب
لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يعذر فيما حق صاحب الشرع فيما يقع عليه
لان حق العباد وهو ما لا يقع فيه المرء بتقصير كالاكل في الصلوة خطأ فان حال
مذكرة واما لا بتقصير اما ان يدعوا اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مذكور في
الانسان كالقراءة في الركعة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فلهم ان به يعذر لان
غالب الوجود ومنها النوم وهو ما كان خللا في الادراك والحركات الارادية

ومنها العته
سببه فاكثر وعدم الاهلية في الرجل

ومنها النسيان

ومنها النوم

اوجب

او جب خير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بلا حرج بعد العدم فصار
كما لو نام من نام عن صلوة كحربة وابطل عبارته الى ابطل النوم عبارة النائم وهو
عطف على قوله او جب خير الخطاب لعدم الاحتراز فاذا اوان في صلوة نائما لا تنتقض
الوضوء وان تكلم لانه فيد واذا كان قرنه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء
وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب جوهر يعرض الدماغ او القلب وهو
خروج عن حد يمنع عنه العدم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية
تعطل فيها القوى المدركة بسبب ترقي الابخرة الى الدماغ وحالة النوم حالة طبيعية
كثيرة الوقوع وسببه غلظ لطيف سريع الزوال والاغماء على خلاف في جميع هذه الامور
كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان النبي والانبياء من النوم في غاية اليسر واما
النبي في الاغماء فغير ممكن يبطل العبادة ويوجب القضاء في كل حال الى سواء كان قائما
او راكعا او ساجدا او قاعدا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من
قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمداواة الاغماء تمنع مداواة الاغماء
النوم اياه فصار الاغماء سببا في كل حال الا النوم والا ترى انه كثيرة وقوع النوم وقلة الاغماء
يوجب ذلك وفي الحرج وما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء او هو في الصيام لا يبطل
شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاسقاط يسقط عنه حرجا وهو في الصلوة بان يمتد
قدر ما يؤدي فيه ركعة فصاعدا في الوقت او بعده ولا يسقط في الصوم والزكوة لا يعتبر فيه امتداد وجوده مستغرقا او مستغرقا
ومنها الرق وهو عجز حكمي شرعي في الاصل جزاء عن الكفر فيورث حق الرقبة لكنه في البقاء
او حكمي بتقدير الجزاء فيه تحقيقا لمعنى يورث حق الرقبة وهو لا يحتمل التجزي فحاله اقرب الى جهة
ان يقبضه ملك ملك بجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده

ومنها الرق

اى لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق لكن الاعتاق عنها عدم تجزى
لازم اتفاقا فمتعلق البعض متعلق الكل عندهما وعند ابى حنيفة رح تجزى اذ الاعتاق ازالة
الملك ان البعد انما يتصرف فى حقه ثم يلزم ازالة كل زوال الرق وهو العتق فاعتاق
البعض ايجاد شطر العلة فى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تم وفى البقاء
الكل فكان زواله اى زوال حق الله تع يتبع زوال حق العبد فمتعلق البعض مكاتب عنده
الا فى ازالة الرق والرق يبطل مالكيته اما الا لانه مملوك الا فلا يملك اكتساب التبرع ولا يبيع
يحج الا من الرقبة والطلاق حتى اذا عتق وجب عليه الحج لا يقع طلاقه وتحل المعتوه من الجواب
بخلاف الفقير لان شائبة ملك المولى لا تمنعه من الصلوة والصوم ويصح من الفقير
لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكيته غيرها الا النكاح
والدم والحجة فيصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة الا سنة هلكة سواء كان اقرب
اما دون او لجهود اذ ليس فيها الا القطع وبالقابلة من اما دون وانما فيجوز فيصح عند ابى
رحمه الله خلافا لهما فى القطع ورد ما وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى حق
القطع دون ما وبناء على ان اهلية الكرامة الشرعية بالدية والحل والولاية يتنصف الحد
خطا يحمل الدين الا اذا اضيف اليها مالية الرقبة والكسب فيساعد فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين
الاستهلاك كما اذا استهلك مال انسان واجتاز لان عثمان ثبوته تهمة كما اذا اقر بحر او
تزوج بغير اذن ودخل بها يوجب الى عتقه وينتصف حال تنصيف الحد فى حق الرجل اى على
الحر الربع والرقيق نصف وباعتبار الحال حتى ان كاتب فى فصل التبرع اى قبل
الامة اذا كانت مقدمة على حرة والا فعلى اذا كانت مؤخرة عنها وينتصف حد الزنا والعدة و
القسم والطلاق لكن الواحدة لا تتبعض اى التنصيف فيها ولهذا قلنا ان عدة الطلاق عبارة
عن

عدد اتساع الملكية فاعتبر بالاماء فان طلقة يملك من اتساع الملكية اثنتين ايضا
فكما يعتبر بالاماء يعتبر بالرجال ايضا فانا قد اعتبرنا كية الزوج حتى انتقص عدد
الزوجات فان انتقم مالكيته فى هذا العدد وان تقصر يلزم النقصان من النصف فاذا كان
الملكين وهو ملك النكاح والطلاق بالملك الاضعف وهو ملك الاماء انتقص
منتصف بالكلية لانه يملك البيع لا الرقبة او جب ملك نقصانا فى تبعيته فانتقص وتبعيته
ما شيء هو معتبر شرعا فى المهر والنفقة وهو عشرة واما الكرامة فيها كالحد وهو
كما دون الاخ فينتصف بناء على ان ملك الاموال وملك الاماء عار وهو
الحقه كالنكاح وانما نثبت على العبد والاول اقوى لانه عليك ملك البيع لا ملك الرقبة فيكون
قيمته ناقصة عن قيمته كراى عن دينه لانصفا اى اذا بلغ قيمة العبد المقوم خمسة عشر
الا درهما فانه ينقص عن قيمة عشرة دراهم فاما الحرية فى ملك الاموال ثابت لا دون
ملك النكاح فدينا نصف دية الرجل وهذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقدير فى خاطرى
اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تتم بالدية وايضا توجب الاكمال فيما هو دون نصاب
الازد واج اى لو كان العلة انتقاص دية العبد عن دية لكن هذا الاولى ان لا ينتقص
هذا الحكم بالدية بل يطرد فى جميع الصور ولا يتوهم الروح منتصفا شيء من الاحكام بل
يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا ذكر ان احد الملكين ثابت فى الرقبة وهو
الازد واج يبقى ان يبقى كل ما هو من باب الازد واج كالطلاق الاربع او يكمل كل ما ثبت
ان العلة لنصف دية عن دية لم يبين ما ذكروا ان اراد ان يبين ما هو العلة لثبوت الحكم
قلت واما انتقم دينه لان المعتبر فيه امر فى العبد حالية فلا ينتصف لكن فى الاماء شبهة
الى واة باعتبار تبعيضهم وهو اهل التصرف فى الجملة فيه ان ما دون تتبعض لنقصان اهليته

عندنا وعند الشافعي رح لا يملك الوكيل وغيره خلافا لمالك رح فيما اذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يملك اذنه سائر الانواع وعنده لا يملك الا الاذن بما اذن فيه كما في الوكيل لانه عام يملك اعلاه فلان لم يملك ادناه لانه اهلية وقلنا هو اصل التملك والذمة فيجب بالتصرف فقط، ما يجب ذمته واذا نظر فالبد على انه اي البد لسيده بحال فلا يملك الا ما في ملك اليد لكنه ملك حال كونه مملوكا حال كونه مالا وهي احكم الاصلية في التصرفات اي اليد هي الوقوف الاصلية في التصرف فان الشارع جعل الانتفاع بما يوجب لسيد اليد ولا يملك الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لصاحب اليد ثم ملك الرقبة اي يثبت ليصير وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص الماكن بالشيء فيقطع طمع الغير الطاعن والاقصى الا ينازع والتقرير ونحوه فيثبت النعم في التصرفات ملك اليد ثم ملك الرقبة فاذا ثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قالوا لم يملك اهلا لملك اهلا لسببه لان يشترط لسببه لكي لا تخلو عاقبة من المقصود والاصل ان المقصود هو ملك اليد حاصل للعبد فما الملك اي ملك الرقبة فما هو حكم ضروري اي ليس بمقصود اصليا اي مقصود لذاته واذا ثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا ثبت كذلك فعدم اهليته بما هو ملتقم بالذمة يوجب عدم اهلية ما شرع لاجله وما عدم اهليته فما هو المقصود بالتغير فلا يوجب عدم اهليته ما يشرع وسيلة اليه بما ذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مستأجر فانه يملك التصرف خلافة عن المولى وما يقدم العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمولى وهو كالوكيل فالملك اي العبد ماذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل وبمنزلة الوكيل وفي بيان الاذن في سائر عرض المولى وعامة مسائل الماذون اي الماذون في حال بعد الاذن بمنزلة الوكيل

لا يجوز ان يقال ان ملك الرقبة ليس بمقصود لان المقصود هو ملك اليد لان ملك الرقبة ليس بمقصود لذاته بل هو مقصود لغيره وهو ملك اليد فهو مقصود لغيره

لملك الرقبة

يثبت

فم

في حالتين الصورتين وهما عرض المولى وعامة مسائل الماذون اما عرض المولى فصورته ان الماذون ان تصرف في عرض المولى وجاري مباحة فاخذه وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين واحاط المستغرق بالكل ما يعتبر من الثلث لان جميع المال في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال في حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فلان العبد الماذون اشترى عبدا من كسب اذنه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول يحجر الثاني في حق بمنزلة الوكيل اذا وكل بمثل وعزل الموكل الوكيل الاول لا ينعزل الثاني وكذا اذا مات الماذون الاول يحجر الثاني كالوكيل اذا مات واما في حال بقاء الاذن لانه في حال بقاء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يملك التصرف الا فيما وكل به بخلاف الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانه امر بالعصمة وقد ثبت من قرب وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وداره فيقتل بحر بالعبد والاوجب يوجب القتل ما في الجهاد على ما قالوا في بحر ان فاخذ ملك المولى الا ما استثنى فلا يتعلق السهم الكامل ويبقى في الوجوب كاملا فلا يحجر لانه تصرف على اصل ابداء واما الماذون فليس في باب الولاية لانه يحجر اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يعود كما في شهادته بالاداء رمضان فان صوم رمضان ثبت اولا في حقه يعود الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لنفس هذا وبناء ضمان ما يتمثل ولا يجب الدية في جناية العبد بل يجب في قيمته جزاء اي لا يجب على العبد ضمان (اذا مات قطعا واما العبد كيف فتفاصيل) ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لهذا الضمان لكونه صلة حتى لا يجب عليه نفقة الخادم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق المجني كانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيجب المتلف غير مال بما هو الوجوب على العبد

ويكون الدم مما لا ينفع ان يدر ويوجب الحجر المتعلق عليه فصار رقبته بجراد الا ان يجز الورثة
الفداء فيصير حاطوا له اى الارش اصل في الباب فلا يبطل بالافلاس وعندهما
يصير حاطوا له اى الارش اصل في باب الجنايات حتى لو كان العبد ليس هو الا ان جنى عليه
الارش لما قلنا انه صار مالا تعلق به الارش لا بكسبه تحل العاقلة عنه فصار رقبته بجراد كسبه
لما اختار المولى الارش فداء عن العبد فيفوته نفع العبد فصار وجوب الفداء عايدا الى
الاصل كما طوا له فيباع فيفلس المولى بعد ما اختار الفداء لا يجب له ان يدفع عند ابي حنيفة رحمه الله و
عندهما يكون كما طوا له حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهذا الجنس والافلاس وهي
لا تقدر ان اهلية الا ان الطهارة عنى شرط للصلوة والصوم عليها دون ما تعرض
وهو لا ينافي اهلية لكنه لما كان فيه نوع الجزء عن العباد فيه بقدر الكتابة ولما كان
سبب الموت وهو عليه لعلة فكان سببا لحق حق الوارث واللزوم فيوجب الحجر اذا اتصل
الفسخ وهو راجع الى الموت والضمير فكان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى الرق والمنع
ان الموت علة لان يقوم الغير مقام مستند الاولى اى اول وقت وهو حال غرقى فيوجب يضعف القوى
الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر اثر مرض الموت الا بالقضاء بالموت فاذا اتصل
به ثبت الحجر ولا يظهر اثر مرض الموت الا مستند الى اول مرض وقد مات به حقا فقط
اعني حق الغرماء والوارث وتعلق بقدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل فيه بقدر
المثل لم تتعلق حق الوارث والغرماء لان المرض محتاج الى النكاح بحاجة نفسه وفي كل
ما يحتاج اليه لا تتعلق به حق الغير واذا لم تتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن
النكاح بمهر المثل حيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه كل تصرف يمثل الفسخ يجوز وكان تم
ينقض اذا احتيج اليه وكالا يمثل الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اثر التدبير

النقض

وحكم الحيض والنفاس

وحكم المرض

النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية
في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين ويجب
في الوصية البطلان كما في مانع جور نظرا الى المريض لتدارك تقصيره ايام المرض
في التعليل ليعلم ان الحجر وترك بما لا يجب على الوارث اصلا ولما البطل الشرع الوصية
للوارث اذ قبل نبطل علم انه قام وقوم اولا الوصية الوارث لقوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم قوله بعد حين
قال ابو صيكم الله فنسخ الاول بقلت اى الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا
من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لانه اعتاده وهو بان يتبع
لاحد الورثة في وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهه بان باع
لبعض الاموال الربوية بردي منها وتقدم الجواب عن هذا بقلت في حقهما
حق الوارث كما في الصغار اذا باع الولي مال الصغير فانه تقوت الجودة حتى لا يجوز
الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم ان في
حق الورثة والغرماء حقا ليس لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة
القيمة وان في المريض حق بعض الغرماء وشاركهم القيمة ولا يجوز للمريض البيع من
احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة لانفاذ اعتاق المريض هذا التبرع على قدر ومعنى فقط في حق غيرهم حتى صح
الغرماء والورثة ما تعلق بالتركة في حق المعنى فقط بالنسبة الى غرمائه والعبد غيرهم
فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالقيمة لا بالصورة فيصح اعتاق المريض في حق الصورة فيصير
العبد مستحق الحرية ولا يكون نقضا للاعتاق لكنه لا ينفذ في حق المعنى وهي المالية حتى يجب
السعاية في الكل

اذا استغرق الدين ما وراثت الحال اذا لم يستغرق فيتوقف بمنزلة الملك المتبايع انه لا يجوز
رده الى الورثة بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك العين فقط فان اعتاق
الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية وان كان فقيرا سعى فيما قل من
قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بما غرمه فتقرر الراهن مرهونا فتقبل شهادته
قبل السعاية وقتل لا يضمن قبل السعاية بمنزلة الملك المتبايع فلا يقبل شهادته ووطء المولى
وهو عجز كلي والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف
سقط به الاثم عن الامة وما شرع عليه كالحد عليها ان كان متعلقا بالعين يتبع بقيمتها
كالوديعة لانها امانة في العين هي المقصودة وان كان دينا لا يتبع فيجب في ذمة الابن لانه
ليس في الذمة مال او كفيل فلا يجوز المكاتبة عن ميت الا عند وجود احدهما
لكن له لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزم ان يكون الدين هنا في السعاية كما
صيرورته كما اذا حجز بالموقع صيوان بعد حوزه لا يشترط صدقه كتقدم الحارم الا ان يوضح
فيصح في الثلث ولما شرع له حاجة فيتبع ما يقتضي به الحاجة فيتبع التركة على حكم ملكه
حتى ترتب عليها حقوقه ولهذا يتبع المكاتب بعد موت المولى حاجتها الثواب وكذا بعد موت
المكاتب عن وفاء الحاجة الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فلما تبع
هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليدا على ما تبعه في باب الكتابة وهو جواب
سؤال تقدم وهو انه ما ذكرتم ان ما يحتاج اليه الميت يتبع بعد موته ضرورة فقضاء حاجته
فكل ما لا يحتاج اليه لا يتبع لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة لموجبة لا تبقى بغير
ما تبقه وعقد الكتابة انما يكون بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية
فلا يتبع عقد الكتابة فاجاب بان المملوكية ما تبقه والمقصود من بقاء عقد الكتابة

بقاء الى المكاتبة بيدا والمملوكية رقبة فتبع فما لا قصد اويت الا نظر الخلافة فخلافة
اولت سببها وهو موت المولى لم يجز لميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اى الخلافة
فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق اى بالموت واضافته اى الخلافة لان تعليق
العتق بالموت وتنجيزه والموت لا خلف له في الجملة فيكون سببا لان التعليق بالموت سببا الحال العتق
بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع
المدبر المطلق عنقه باخر حياته كائن لتيقنا فكيف بيع العبد المطلق عتقه بالموت انما لا يجوز
لاحد امرين احدهما الاختلاف في ذكره والثاني التعليق باخطر الكائن لانه فضاء تجوز الامرين
بمانع عدم جواز بيعه كل منهما على الانفراد جزء العلة ولا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد
في استخدامه وتحريمه ووطئ سقوط التقوم لان تقومه انما يسقط لانه ما يستغرق ما حاله
انتفع فيه اصلا وانما تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج
اليه الميت يتبع دون ما لا يحتاج اليه قال امراة تصدق وجرحا عمدا فعفت ثم ماتت فالحكم
لان ما لكتبه صح لم فيتبع بخلاف مملوكيتها لانها صح عليها واما ما لا يصح في حقه فانتفاء
لان القصاص عقوبة وحيث لم يدرك انتفاء الجنوبة والميت لا يحتاج الى
هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم فبموته تجرد
فكان السبب المنعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا الى اجل ان القصاص حيث ابتدا
للورثة قال ابو يوسف رحمه الله القصاص ميراث حتى لا يثبت للزوجة فضلا عن البقية
لكن اذا انقلب لا الى القصاص مالا وهو حق الميت يصرف الى حوائجه ويوفى منه
اما احكام الاخرة فكلها باقية في حقه واما العوارض كالكتابة فهي لحاجة الانفاق ومن
غيره اما الاول فلما ظهر وهو ما مجهل لا يصح عفوا بجهل الى فوله انه حاجة بعد حاجة

الدليل فديانة الكفار التي اعتقدوه في حكم لا يحل التبدل كعبادة الصنم فانه باطل فلا يحل
للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام الدنيوية لتبدل كبيع الخمر فانه صحيح منهم وانما
في حكم يحتمله فدافقة التعرض فقط عندنا في حقهم اي ديانة دافقة التعرض الجزية
عدم انكارهم ومايدينون فلا يجدد الدفع بشرط تعرضهم عندنا في حقهم دافقة اي التعرض
والدليل الشرعي في حكم الدنيا معتبرا جاء وكما وزيادة لانهم وعدا بعد ان اطلقهم ثم
فيما في احكام الدنيا اعلم ان الاعتداد بتقريب الشرع العبد الى العقوبة بالتدريج
فيقول ديانتهم دافقة لدليل الشرع واحكام الدنيا فيهم تخفيف لكنه في الحقيقة تغليظ
كما يبدو في فصل احكام الكفار بشرايع ان الطيبين يعفو عن عداوته العليل عند الياس
وصورة التخفيف والامهال يوقعهم في زيادة ارتكاب المعصية وفي الاجل الذي يظهر به
الحديث وهو قوله عليه السلام فطوبى لمن اخر اجله وكما قال الله تعالى سنستدرجهم
فرجيت لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب
اليم حتى لو تولد ثبوت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الحرفة والضمان بلا دنا وجواز
البيع وكونا وصحة نكاح المحارم حتى ان وطيء في نكاح المحارم لم يسلم يكون محصنا
فان العفة عن الزنا شرط الاحصان القذف عندنا يرحمه ان وطيء في هذا النكاح
لا يجب الحد في قاذفه ويجب النفقة اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين ولا يخفى
الا ان تبرا ضائم اقام الدليل على ثبوت تقوم الحرفة حتم وثبت الاحصان بنكاح
المحارم نقيضا لان التقوم والاحصان التعرض بسبب العصمة وهي ثابتة فيه في
ثبوتها الحفظ عن التعرض تقديرا ان ديانتهم تقتضي دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تعلق بديانتهم دافعة لا لاتباعهم

ا دليل

ولدليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاعرف هذا فيقوم الحرفة والاحصان النفس في باب
دفع التعرض لان باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا
جواب الاشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب
الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل بل التحريم واكلهم الربوا وقد نهوا
عنه وقد خط بالعلو على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض والدليل
الشرع لا يراعيه الا ديانتهم الصحيحة دافعة لا اي ان ديانة الكفر لا تحتمل ان تعارض بالرد
ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة لنكاح المحارم مثلا فانه لا يجوز في شرع من الشرايع
قال ع لان حرمة شرعيتا دوم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المحرمات من ذلك
وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والنوع بينهما صعب جدا فيمكن ان يقال حرمة
الربوا المذكورة في التوراة قاصرة ارتكابهم وكذلك بطريق النسخ وحرمة نكاح
المحارم غير مذكورة في كتبهم سوى لا يكشف الرجل عورة امه بل كونه في كتبهم فاقرا فان قيل
ديانتهم ليست بحجة معتبرة اجماعا فلا يوجب ضمان الحرفة والقذف والنفقة كما في
مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا شرك بالزوجية اعلم ان الحكم في القياس عدم
وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في القياس عدم
عدم الاثر فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس
اي وهو ان ديانتهم غير معتبرة فلما ثبت بديانتهم بقاء تقوم الحرفة على ضمان فلنبقين الا
الوفق لدليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان الا اي
احصان القذف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يجوز ان يثبت انتهاء الا ثبات
التقوم والاحصان اثبت الضمان والحد بالقياس والحد انما يثبت بالارتكاب المحرم

الاصل وج

اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين

وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي دياتهم لو ابنت الضمان ولم يدل بتقادم التقوم
والاحصان ولم نقدر كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا معتبرة
ولانها لما تمالكا دائما بنفقة فيتضرر الزوج بديانة ولا كذلك من ليس في نكاحها
كالوارث الآخر جوابا عن الالتفات المذكور وهو قوله كما في قوله وتقدير الاثر
ابنت التي هي زوجته مرر فالتوارث الاخرى البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية
بها واما عندنا فكذلك علم ان ما ذكره هو مذهب الي يوسف واما على قولهما فكذلك اي
ديانتهم دافعة للتوقف ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس كذلك اصلا
بخلاف الاخت لو كان مزورا او في شريعتهما لان عدم الاعتداد بنكاح الاخت من جهتين واحدى
نكاح المحارم كان في شريعتهما كذلك مزورا او لو الجواز في ذلك العهد اصلا
النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة
آدم عليه السلام ولكن التناسل الا بتوالدة ذكر مع انثى من بطن واحد والشروع ان تتزوج
كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين
مخلوقان من ماءين اندفق دفقة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا
دفعتين فالاخت من بطن واحد اولى بهذا الحكم لانها كذلك ولما كانت الضرورة تنتفي
بالعدد لم تحل التوالد فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما
ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نشأ حل الاخوة فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد ما قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما
كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الاخت اذ بعد قصر دليله عنهم يبقى الحكم عليها
كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يوجب الاحصان ولا الحد

قاذف

قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وانما حد القذف بنذر بالشبهة الى سبب ان هذا
النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم العصمة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها فقط
وانما عطف عليه قوله الا ان نكاح المحارم الخ وكذا واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل
على عدم وجوب الحد على القاذف لمن نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فهذا المعنى قوله وانما لا
لا يجب النفقة انما عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم
وجوب الحد اما الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم لم يكن حكما اصليا و
ذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو ان
حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة قبل الاداء فلا تجب
كالميراث او لو وجب لغير الديانة متعدية فحاصل الكلام ان المراد بالشبهة لزوم حد القذف
شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل يستوجب تسليم صحة نكاح المحارم وكونه حكما اصليا وجوابه
ان وجوب النفقة انما لدفع الهلاك فيجب النفقة بما ذكر ديانتهم
لا يمنع قولنا بان ديانتهم متعدية لم ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس لزوجته
كان حبسا بلا نفقة يجوز تعويضا بالهلاك فيجب النفقة دفعا لهذا التعويض ثم
ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله
وغنى لا يدفع الحاجة الداعية بدوام الحبس واما جهل كما ذكر اي لا يصير عذرا وهو عطف
قيد وهو اما جهل لا يصير عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف لدليل الواضح لكنه لما كان ما ولا للقرآن كان دون
الاول ولما كان مما لزمه خاطئة والزامه فلا تبرئ على ديانته فتلزم جميع احكام الشر
وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يجوز لمنعة فيسقط ولاية الالزام

ويجب عليها فارته ولم تحرم الميراث لقوله لان الاسلام جامع اى بينه وبين ابنى فيثبت
سبب الارث موجودا والتصريح فلا يقوم مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا لان الاثم
ابلغ لان ان قتل عادلا لانه حق فزنه وولايته منقطعة عنه ولما كان الدار دار
والدياية مختلفة بين العتم فرجح فلا يملك ماله لكن لا يقوم بالاثم كما فى غصب ولا غير متقوم
قال القاضى لا يملكه حتى يجب عليه ديته ولعله اذا لم يجب عليه الضمان وانما يملك لان
القدر انه يملك ما لجمع اقول بانه يقوم فى غاية التفاوت وكيف يقال بانه لا يقوم
مشروعية السمية علما ان فيه مخالفة قطعية ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء
بالشاهد واليمين اى بين المدعى ان فيه مخالفة قطعية ان لم يكونا رجلين فرجل
وامرأتان والسنة المشهورة كما تقدم ردوا الوطء على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه
مخالفة حديث العسيلة والقضاء فى الفتاوى قال وجد لوث اى علامة القتل كتفرق
الاولياء وخبر بينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا استحسان فيهما واما عند مالك
يقضى بالقود ان كانت الدعوى فى العمد والعمد واحد قوله ات فيهما وفى خلاف قوله
عدم البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة مرفوع صريحا او الا
كبيع ام الولد فان الاجماع الى تم انعقد على بطلانه فيه لا يعقد قضاء القاضى فيه بتعليق
بالوالبحث وهو ان الظهار ليس بمذر حتى ان قضى القاضى فى هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه
لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واما جهل ليصير شبهة عطف على الموصول
المذكور بين فى الجهل كما جهل فى مواضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف لكتاب او السنة
المشهورة او الاجماع او فى مواضع الشبهة ثم صح الظهار بلا وقوع ثم صح العفو به
زاعما محمة ظهره ثم تبين انه صح الظهار بلا وقوع ثم قضى القاضى بها على هذا التذكر ثم

صح

صح المغرب على قول ان العصر جائز بها على جهل بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب
مجتهد فيه فلا يفرض جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجيء قضاء العصر عندنا لانه اداه
زاعما محمة ظهره وهذا زعم خلاف الاجماع وعند ان فرض جهله لا يجيء قضاء العصر لعدم
فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يذكر وقت اداء المغرب العصر جائز اما لو علم وقت
اداء المغرب ان العصر لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يعلم الظهر
فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز ثم لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
كما صح الظهر لم يصح العصر لان زعمه فى نفى الاجماع والمسئلة المستشهد بها الاولى
الثانية واذا ادعى احد الوليين ثم قضى الآخر على ان القصاص لهما واحد على
الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد وان عند البعض لا يسقط القصاص وصار
شبهة فى درء القصاص عن قاتل العاقل وكذا الحكم المجتهد اذا ظن انه لغيره فلا كفارة
عليه لان فعله رفع الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة اذ هى الكفارة قاتل
بالشبهات وكذا القصاص فى المسئلة السابقة ومن زنا بجارية امرته او والده فظن انها
تحل لابنه لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لان
النسب والعدة اى يثبت العدة والنسب بهذه الشبهة وان ما يثبتان بالوطء وكذا اذا
سلم فى دار الحرب فقتل جاهلا بالحرمة لانه لان جهله يكون شبهة لان زنى هو اى
زنى حربى اسلم حيث يكون جهله بحرمة الزنى لا يكون شبهة لان ان حرام فى جميع الاديان
او شرب فى مسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر ثبت فى دار الاسلام والمرء ساكن فيها
فلا يعذر بالجهل بحرمة ثم فلا يصير شبهة فى درء الحد لدرء الحد واما جهل يصلح هذا عذرا هذا
هو النوع الرابع جهل مسلم ما جرى بالشرايع وكذا اذا نشأ فى بلاد وهم يتشرعون بعيد فى ديار

كما في قصة أهل قباء فإنهم إذا أتاهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا إلى الكعبة
فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا إلى بيت المقدس قبل [illegible] بالتحويل فأنزل
الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلوتكم إلى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم
الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر و
يأكلون مال الميسر أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب إليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا [illegible] إذا انتشر الخطاب
في دار الإسلام فقد تم التبليغ فمن جهل فإنما يجيء من تقصيره [illegible] الماء
موجود لا يصح وكذا الجهل [illegible] عذرا حتى إن تصرف لا [illegible] أي
حتى إن تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم
بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية
العبد والشفيع بالبيع والأمة المنكوحة بالإعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح لا يثبت
أي جهل الوكيل بالعزل أو جهل المأذون بالحجر عذر حتى إن تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر
تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد عذر حتى لو باع العبد [illegible] لا يكون مختارا
عذر في الفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار
بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يبطل حق الشفعة والأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها
فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وإذا بلغت البكر التي زوجها غير
الأب والجد [illegible] بالنكاح فسكتت فجهلها عذر [illegible] إذا علمت بالنكاح
وجهلت بأن لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها إذ جهلها بأحكام الشرع ليس
بعذر لأن الدليل مشهور [illegible] لأن طلب العلم واجب [illegible]

مشهورة

مشهورة في حقها لا تعذر [illegible] الأمة [illegible] لأن خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل
في حقها خفي فتعذر بالجهل ولأن البكر تريد إلزام الفسخ والأمة تريد دفع زيادة الملك عنها
ونوع آخر بين البكر والأمة فإن الأمة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره أن البكر تريد إلزام
الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فإن طلاق الأمة ثنتان
وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم [illegible] يصلح للدفع لا للإلزام وهذا النوع [illegible]
الأول لأن البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لكن جهلها في المسائل التي لا يعرفها إلا الحذاق
[illegible] يشترط التفقه [illegible] تفريع [illegible]
[illegible] وخيار العتق [illegible] السكر [illegible] بطريق مباح كالسكر من المضطر والمكره
[illegible] كالبنج والأفيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل [illegible]
بجميع التصرفات في الطلاق والعتاق وأما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو
[illegible] المثلث [illegible]
المثلث وهو أي القسم الثاني من السكر وهو السكر بشرب محرم أو بالمثلث لا ينافي [illegible]
لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى [illegible] فخاطب
السكران فهو لا يبطل الأهلية فلا يبطل شيء من الأحكام ويصح عباراته [illegible]
[illegible]
وإنما [illegible] الرجوع
[illegible]
والقذف [illegible] اختلاط الكلام
أي حد السكر [illegible] المميزة بين [illegible] وزاد أبو حنيفة أن لا يعرف الأرض

من السما، لوجوب الحد فقط ومنا الجواز وهو ان للايجاب والقبول صفة لا اطفيه ولا
الجارى وهو ضد قيد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط بالبيع ولا يقيد والا
اى شرط الخيار ان يجرى المواضعة قبل العقد بان يقال بعتك بكذا على ان لى او لك
او لهما خيار كذا اى كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفى ان يجرى المواضعة
سابقة على العقد وهو اى الجواز لا ينافى لازمه اصلا ولا اختيار الفسخ والرضا
برد اى باختيار احكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تقسم فيها جائزة والاختيار
والرضا وهو اما في الاثبات اى الاجازة او الاعتداد او الاثبات والنفى
ان تحمل التصرفات اولا فنقول البيع والاجارة فنقول ان تواضعا في اصل العقد اى بعد
المواضعة قبل البيع بان تكلم بلفظ البيع عند الكل ولا يريد البيع فان اتفقا على الاقل
اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الخيار او بما يطرى فسد البيع
وبطل الخيار لاعراضهما وان اتفقا على بقاء العقد على المواضعة صار خيارا شرط
اما اى للمتعاقدين لوجود الرضا ابدا بالمشترة لا بالحكم هذا دليل على كونه عند انه خيار
الشرط فانه اذا بيع باطنا رضا باب بشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد
كما في خيار المؤيد لكن لا يقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد
العقد فان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضا حدها انتقض وان اجازا
في الثلث جاز اى اجازاه في ثلثة ايام جاز عندابي ح رح اى يثبت جائز لكى في خيار
المؤيد لارتفاع المفسد وعندهما لا تقيد الاجازة بالثلاثة فلهما اجازاه بعد البيع
كما في خيار المؤيد لان اجازا احدهما لانه خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما
وعندهما كما يشترط في الثلث وان اتفقا على الم يفسخا اى لم يقع في خاطرهما

وقت

وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا وهو اولى بالاعتبار لان
المواضعة التي لم تتصدر اى بالعقد لا عنها اى لا يصح العقد عندها فاعتبار العارض
المواضعة ما يكون بعد العقد والعادة تحقق على ان المواضعة السبق فكان الاخر ناسخ الاخر وهو العقد بانتفاء
للمواضعة ان نبقه لان احدهما لا يفى على المواضعة واعلم انه يبقى بالتقسيم العقل
فلم يذكرا وهما او اعرض احدهما وقال الاخر لم يخطر في شئ او بنى احدهما وقال الاخر
لم يخطر في شئ فعلى اصل ابي ح رح يجب ان يثبت عدم الخطور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء
واما تواضعا على البيع بالنفى على ان الخ فهما يقولان بالمواضعة الا وصوله
اى اعراضهما وابو ح رح يقول بطل العقد في الكل والوجه له بين البناء وثمان العمل
بالمواضعة هنا يخير قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع في الاخر فيفسد العقد وقد
جد في اصل العقد فهو اولى بالترجيح في الوصف اى اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين
جد في اصل العقد واغا الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فكان اعتبار المواضعة
والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالاقل لزم ف والعقد كما بينا في الماتن واما
تواضعا على الاخر حيث اجرا العمل بالعقد اتفاقا والوجه لهما بين هذا وبين المقارنة
المواضعة في العقد ان العمل بالمواضعة حكم ثم لا بعضها والهزل باحد الالفين
ثم شرط الطالب فلا يفيد اتفاقا لهذا اجوبا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا
لوقوع البيع في الاخر واغا قال انه للطالب لاتفاق المتعاقدين على ان الخ الف للالف
واذا لم يكن شرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى عارا على ان يحمله فلانا فيفسد او لم
ذكر لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لا ح رح ان الشرط في حق وقيد
المتعاقدين وهو الطالب لكن للطالب بها للمواضعة وعدم الطلب بالسلم الرضا

لا يفيد الصحة كما رمضان وبالروائم عطف على قوله ان يختار النقد قوله واما ان لا يختار
النقد فحكمه الاداء فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والعبد والقدر
وكل شيء يجري والهزل يطل هذه الاشياء ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق و
اليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يعتد انتفاء فيه والرد فيها
لا يختار بالشرط هو ما يقول ان فعلت فيه بتا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل والعقد لازم
وفي قدر البدل فان اتفقا على الاقرار فالمهر الغالب وعلى الباقي فالاقل والقول لها
في ما بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط كالنكاح لا يفسد بالشرط وعلى
لم يختلفا او اختلفا في رواية محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله خلاف في البيع لا
الثمن مقصود بالايجاب فيتبين به اما بالثمن وفي رواية ابي يوسف رحمه الله ان في
البيع وفي جنس المهر ان اتفقا على الاقرار فالمسمى وعلى الباقي فالمهر المثل اجماعا على
ان لم يختلفا او اختلفا في رواية محمد رحمه الله فالمهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان
المسمى عند الاختلاف في عدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة
في جنس المهر كذلك في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة فكذلك لان ما تواضعا عليه وهو
الالف لم يحضر في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في جنس المهر فهذا غير ذلك فيما يبطل
المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله المسمى وعلى هذا مهر المثل وفيما
يرجع الى المال فيه مقصود الى طلاق والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في
الاصل او في القدر او لجنس في المواضعة يلزم الطلاق واما الكفالة في الاصل والقدر
الحضور اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلتعذر ايجاب الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة و
اما عندهما فلعدم تأثير الخيار لانه اذا شرط في العقد الخيار لا يمنع الطلاق واقع

واما

واما واجب في الخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب شيء ولو وهبه فكذا
لو مات على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان الهازل يلزم بناء العلم ان
المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود
هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الاشياء فيثبت ثم المال
يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف على مشيتها واما
تسليم الشفعة قبل طلب المواثبة يجوز لان السكوت لا يشعر بالهزل عن طلب الشفعة فقد
سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه تبين انه ما بطل بالخيار فقد
لو قال سلمت الشفعة على ان لي الخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويجب طلب الشفعة كما كان
وكذا الامر اذا بطل الابراء العزيمة جائز لكما يبطل الاجارة بشرط الخيار واما الاقرار
فالهزل يبطله سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يتعلق صحة الخبر به الا ترى ان الاقرار
بالطلاق والعتق لما كان خبرا كذا هازلا واما الاعتاق فانشاء فالهزل يبطله كقوله
استخف فيثبت به الهزل لانه ظهر به اي ليس كونه سبب ما ظهر به وهو العقد
منه كلمة الكفر تكلم بها هازلا فانه غير مخطئ بها بل كونه بين الهزل فانه استخف
بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى لئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته و
رسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام فانه لا يحتمل
الرد والتراخي يجيء بالايمان كما في الاكراه وهذا السفه وهو
حالة تدعو الانسان فيها الى العمل خلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل
خلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وفيه دلالة العقل واما قال من وجه لان
التبذير اصله مشروع وهو البر وان كان الاسراف حراما والفرق ظاهر بين السفه والغفلة

فان العتوه يثبت به الجنون في جميع افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يثبت به الجنون
لكن يعتبر فيه خفته اما فوقها او دونها فيتابع مقتضاها في الامر في غير نظر وروية
في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او مذمومة وهو بلوغ في الاهلية ولكن
من الاحكام والحجر عليه منع ماله في اول البلوغ تعظيما له ولا يؤتوا السفهاء اموالكم الآية
ثم رشد ذكر لا يتبعك سنن الجهة عن مثله الا ما ذكر فيسقط المنع وهو قول الشافعي
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة الكل نصف سنة فبقي اقل من يمكن ان يصير
الولد فيه جدا ستا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعند ابي يوسف رح الحجر هو منع ماله
العقوبة لان النظر واجب حقه لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان كان
عليه كالقصاص فان العفو عن القصاص وجب حسن فقابة فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومن
ليس من اهل الكبيرة اذا كان معروفا بسيئ النظر وقيل عطف على قوله حقه على منع
المال وايضا فيه العبادة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها والمنع منها كالمجنون
والصغير وان لم يجر وبهم جائز يكب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذممهم فكان للقاضي
حجر بالفحش يسار ولا فلس فيتعلق به فكان كفعله واحد من ظرفا طلبة العلم في بخارا او
قصته انه دخل دار احد في سوق الخاسين فوجد جاريته بلغت في حسن ما تجر عن
معاينة تشابه حجرا وكان في الغزو والتجارة بحيث لم يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك
مالا يجعله رغبة الرجال استغاثوا بعض خلانه نيابا نفيسة ونفقة لا يمر الا
والتبيس التخليط واختفا [illegible] العلوي وبه لبس البلس وركب العجلة وشهاد ورسه يكون في ركبه فطر قوين فتح وظل
السوق فظن الذي رآه انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على عرقته ودعا صاحبا له
وساوما في شترا بالف دينار واعتقا وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الشيخ

متاب ليتجر وسرورا ورد العوارى الى اهلها فاذا جاء البايع يقبض الثمن المشترى
وعرف عنوته فاخذ يتف عنوته وهذا بناء على ان الاب يمنع عن التصرف حكما بما
يضجاره عند ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة رح لا يحجر لان السفه كان معاينة ولا
للاجنبي من فحوى صادرة عن علم ومعرفة لم حكم يجب للنظر وما ذكر من النظر حقه
فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة والغائب اذا حجر السفيه بطريق النظر اذا
لم يتغير ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والا يتغير فهو اهليته والبداية
فيبطل ويثبت حجر على ما تم اذا كان حجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح
ان يحجر في كل حكم الى ان يزول عنه الحاقه اليه نظرا من الجانبين والمريض والمكره يحجر بسبب السفه عندهما
ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه وجاريته ام ولد
له وان مات كانت حرة لان تصرفه نظر في الحاقه بالصحيح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى
ذلك لبقاء نسله وحياته عاية ويتوقع في هذا الحكم بالمريض فان المريض قد يبرأ اذا
ادعى نسب ولد جاريته يثبت في ذلك لما بينا حتى يتبوء من جميع ماله بموته ولا يسعى هي ولا
ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف
وقبضه كان شراؤه كذا وعتق الغلام عين قبضه يجعل في هذا الحكم بمنزلة شرائه
المكره فيثبت الحكم بالقبض فاذا ملكه بالقبض فاستولد الجارية او اعتقه بالعقد فهو غير ضامن
لما نقص ذلك منها القرار عليه وهو في هذا الحكم بمنزلة المريض واذا لم يجب عليه الحجر عليه ثم يسلم
ايضا لتحقق حاجته فيتبع السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا يحجر عندهما اذا
يحجر مختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما سبب السفه فيحجر بسببه لما بقي السفه
بلا احتياج حجر الفاضي لعند محمد رح ويحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما سبب الدين

بان يخاف ان يلحق الجوع الذي يبيح التيمم هذه المواضعة المذكورة متصلة بيع او اقرار يجوز عليه
لا يجتمعان لان الجوع لا يدوم وان لم يجز بيعها متصلا بقبضه وهو قطع فيجوز فاما ان يشتغل
عن بيع ماله لقضاء الديون فبيع القاضي فهذا عذر يجوز معه السؤر وهو عذر وقتي غير
لا ينافي الاهلية ولكنه يخاف من سبب التخفيف بعينه لانه من سبب المشقة
بخلاف المرض لان بعضه يبيح الصوم وبعضه لا واختلفوا في العمرة فعند ان فتح
رحم القصر حقيقة وعندنا اسقاط لقوله عليه السلام وقت الصلوة ركعتين
ركعتين فاوقت في السفر وزيد في الحضر ولان حد السفر فلة لقصد قطع الكيلين
السافلين وشبهه الصدقة ولعدم افادة التغيير ظاهرا في فصل الوقت و
الرخصة واما ثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل سبب الوجوب اي اذا اتصل السفر
سبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل سبب الوجوب بالسفر
بان العقل لا يجوز القصر وكذا ان السفر بالاجماع قبل اذا انشأ سفرا وفي صوم رمضان
لا يحل له الفطر خلافا لطريقهم كما اذا افطر بعد السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر
الصائم لا يفطر خلافا واذا مرض كمن ان الفطر لا كفارة فيه آخر الصائم المقيم اذا سافر
وافطر لا يجب عليه الكفارة ولو اذا افطر ثم مرض ولم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض
والفرق بينهما ان العجائز اذا افطر كمن عليه يوجب الكفارة كما اذا مرض في هذا
اليوم يسقط الكفارة لأن بين مرضه ومرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف مرضه السفر فانه اختياري ومرض ضروري واتمام السفر ثبت
بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه والسنة ما روى عن رسول الله
واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص السفر ويجوز تهم العزائم والتكامل

ان

ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها كمن عزل العشاء
بالرؤية ثم اداها لا تجوز قبل الثلثة يجوز وان كان في غير موضع الاقامة وان
نوى اقل من ثلثة ثبت له حكم الاقامة لان الاول رفع اي نية الاقامة قبل ثلثة
ايام منع السفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع السفر والمنع السفر
حتى الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل الحد على ان الطريق
عنه قطع السبيل وقطع الطريق والتمرد معصية وان تابت في الحد والرجل قد يخرج
عازما ثم يستقبله غير منقطع عليهم فقد انزل عن هذا السفر بعينه عزيمة من كل وجه
بخلاف السفر لانه معصية لعينه فلا يثبت به السفر لحرام الرخصة لمنوطة بزوال العقل
وقطع به غير باغ ولا عاد اي قاطع غير طالب ولا قاتل وزوجه غير الزوج قد تسكن ان قطع
رحم الله على عدم الرخصة لمن سبب له سفر المعصية فجعل قاطع به غير باغ حالة
افطر ومن نقول لا بد من تقدم قصد قاطع فجعل غير باغ حالة اكل فجعله غير طالب
للمتعة قصد الباغي والآكل الميتة تلذذ او اقضاء الشهوة بأكلها وافضاء للقوة
وللعاد وجد سفر جوزة اولا ينبغي ان لا يجوز وجد سفر الزوج ولا يعود والى الثاني يرجع
جوزة اخرى ومنها للطاوس وهو ان يفعل فعلا غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى
الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصده الانسان فوجد قصد غير تام وهو
يصلح عذرا في سقوط حق الشرع اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة
حتى لا يلزم اتم العشر ولا يوا خذ قيد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ويجب
بقدر حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء وما لا فلا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء
تحققا هو حتم لا يقبل الا ووجبت بالفعل حالة اداء اما قال هذا لان ما يجب بسبب الخطاء

169

لا يجوز فلطا لخفف فيه كما ذكر في الملتقى لانه جزاء اعمال وتوجب الكفارة اذ لا ينفك عن
ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دايربين العبادة والعقوبة او هو جزاء قاصر الغير
يرجع الى ما هو دايرا وقد اجتمعا فيه الكفارة ويقع طلاقه ومنعنا لا عذرات في لعدم الاختيار
فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل كالسهو والغفلة او لا يوقف عليه الا بحرج
فاقيم البلوغ مقامه لاقامة المقتضى والرضا فيما يبتنى عليه كالبيع اذ لا حرج في ذلك كما تقدم
ان الاصل لا يعتبر الا ما كان صادرة عن العقل كالسهو والغفلة اما اذا كانت
صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بما تجري به ألسنتهم
ان نسيانا او خطأ ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا
لكن هذا حرج لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل غير سهو وغفلة اذ
الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا
كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يتبع السهو والغفلة الا نادرا وكل حكم صدر
عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل كالسهو والغفلة ولم يعتبر
انه ربما يسهو ويغفل فاقيم البلوغ مقام دوام العقل لما ذكرنا وانما تقوم البلوغ
مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارة النائم وكذا اقام تمام البلوغ مقام الرضا في التوقف
على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا خلافا لبعض الحنفية الدليل
مقامها فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقوم ما هو دليل عليها
مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا واذا ثبت هذا فنقول البلوغ مقام
اليقظة في الرضا فاذا قال لامرأته التي لم يدخل بها وهي صغيرة قد طلقتك ثلاثا
ثم بلغت وقع الثلاث لان البلوغ مقام اعتدال العقل فوقع طلاق النائم والمغمى عليه
الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف عليه قوله ويقع طلاقه يعني واذا اجرى البيع على لسانه

اى لسانه فلطا وصدقه فهو يعني كبيع المكره واما الذي في غيره فلا كراه اذ البيع
من العوارض المكتسبة وهو انما يثبت بان يوجد بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا
فصار كالاختيار واما غير مبني بان يوجد بحبس او قيد او ضرب وهذا العدم للرضا وغير فاسد
للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الحكم لان المكره عليه ما فوجد كما اذا اكره على
شرب الخمر بالقتل او على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حيث يؤجر مرفوعة ويأثم
على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حيث يؤجر مرفوعة ويأثم
ولا الاختيار ولا ينافي الاختيار لانه عمل على اختيار الا ترى ان الهازل
في ذلك لان الاكراه بغير حق ان كان عذرا بشرعا يقطع الحكم عن محل العاقل لعدم اختياره
الاكراه عذر اذ فع رخص اما ان يوجب كما اكراه على الاسلام واما بغير حق فهذا اما ان
يكون عذرا واما ان لا يتبع واعلم انا اقمنا لفظ العاقل مقام المكره بالفتح ولفظ العاقل مقام
المكره بالكسر لنكتة شبيهة الفتح بالكسر والعلم بهذا يدفع الضرير دون رضاه اذ يرفع الحكم
ثم ان الحكم بنسبة الفعل الى العاقل يثبت ويبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال
الى غير المتكلم باطل لان الكلام لا يقوم بغيره ويقوم العاقل الاموال اذا اكره على
اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى العاقل ممكن بجعل العاقل آلة لها مرة وان لم يكن غير
لا يقطع اى حكم عن فعل العاقل فيجب الضمان على المكره وان لم يقتص واما يقتص القاتل
بالسبب حقا او هو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل العاقل يكون العاقل هو
القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص العاقل لكن العقل هو يجب عليه عذرات فوجب عاجلا
بان كان العاقل انما يقتص بالتسبيب لان الاكراه حقا لا يقطع ايضا امر الحكم عن فعل العاقل
فصح اسلام المرتد وبيع المديون عالم القضاء الديون وطلاق المولى بعد مضي بالاكراه

ستيقح بما ذكر وهو بالاسلام الخ وطلاق المولى وبيع المديون مالهم وهو مذهب ان

رجح فيه لا بالاسلام الخ اى بالاكراه لان الاكراه للرجح على الاسلام ليس بحق

فثبت بما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا

ان الاكراه انما يعدم الرضا فقط الاختيار فان عارض هذا الاختيار واختيار صحيح وهو

اختيار الحامل يصير اختيارها كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم

لا يجوز الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة نسب الفعل الى الحامل والا

اى لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى

كون الفاعل آلة للحامل فاذكر ان الحكم بان الصغير متى كانت الاقوال كما

لا تنفذ ولا تتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانا اذا قلنا ان الاقوال كالبيع

تنفذ بالاكراه وهو بناء على الاختيار والرضا بالحكم وهو خيار الشرط على قطع الفرار

وهو بناء على الاختيار اصلا اى بناء اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار

فلان تنفذ بالاكراه اى الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو ليس الاختيار اذ وجد الاول

ان فحق الفرار اختيار حقيقة والرضا بانها بان كره اختيار الحكم والرضا به متفاوتان

اما الاكراه فحق الرضا بالحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع وقوع

فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الفرار غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعا اما

في الاكراه مع وقوف دلالة اذ وجد اما فلوا وكم يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به

حاصل في الفرار به دون الفساد اما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع

الفساد ولا يلزم من التوقف في الفرار الوقوع في الاكراه واذا تأصل بقبول الحال اذا كان

الاكراه بقبول الحال في الطلاق يقع الطلاق بخلاف الاكراه اذ الاكراه يعدم الرضا بالسبب

والحكم

والحكم فكان الحامل موجبا فلم يتوقف الطلاق عليه ارجع الحال كما في حق الصغير فانه

يقع الطلاق بلا خلاف الفرار اما عند ابي حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت اذ الفرار

دون فلم يصح ايجاب بالحال فيتوقف الطلاق عليه ارجع الحال في الخلع بطريق الفرار كما في

خيار الشرط في جانبها اذا كان خيار بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها الحال واما

كان في جانبها لان شرط الخيار لصاحب الزوج لا يصح في الخلع فلا يعرف له في الخلع بيان في حقه

معاوضة في حقها واما عند هما فالفرار لا يوجب بدل الخلع فيجب وان كان في معنى الفسخ ويتوقف

على الرضا كالبيع والاجارة بفسد وكل واحد هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير

كلها لقيام الدليل على عدم الخبر به والافعال مما لا تحتمل ذلك كما ان الفاعل آلة للحامل

كالاكل والشرب وان فيقتصر على الحامل وما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الحكم

يقع عليه بيقين لان في تبديل محل فائدة للحامل وفيه بطلان الاكراه كالاكراه لحوم على قتل

الصيد لانه انما حمله على قتله لانه على احرامه ولو جعل آلة يصير محلا لاحرام الحامل وكالاكراه على البيع

والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم العقود

وتبديل ذات الفعل ايضا في البيع يجبر غصبا والامتناع وان كان لا يحتمل

يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال كالاتلاف فعلى هذا حاصل ان الاتلاف

نصرف قولي لكنه اتلاف فيه المعنى الاول لم يجعل آلة فيقتصر على الفاعل وفي المعنى الثاني

وهو الاتلاف فجعلوا آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قولهم الاتلاف فعل يحتمل فينقل الى

الحامل فيضمن وجب الولاء للمعتق لانه وجد منه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم

منه التبديل اذ لو لم يلزم من جعله آلة تبديل محل فائدة يجعل آلة كالاتلاف للحال والتسليم فيصير

كانه حمله عليه وانتفض خروج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابدا فوجب ضمانه عليه فقط

اى على الحاضر فى انه ان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لا يكره حيث انه لاما اكرهه
بالبنانة عدوانيه ولو جعل الآلة سبيل لحل ارتكابه فيأثم كل منهما وحرمات انواع
حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح وان كان وعيدا رخصة خوف الهلاك الرخصة ه
وهى اعز نفسه سواء اى القاتل والمقتول واذا كان سواء لا يجوز للقاتل قتل غيره لاجل
تخليص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له لو جرح لان جرح
نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك
بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فانه ولد الزنا بمنزلة الهالك لانقطاع النسبة
عن الغير فهلك هلاكا فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة ولحم
والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حلال وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ
لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهى اما فى حقوق الله التى لا تحتمل
السقوط كاجراء كلمة الكفر فالان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما فى الحقوق التى
تحتمل السقوط فى الجملة كالعبادات فيترخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد رجح
مقصر الرخصة وزنى المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه
اى اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص لها لان حرمة الزنا عليها حق
الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ فى زنا المراة ليس قطع
النسب اذ النسب عن المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه
بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولا رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة
ويحد هو اى اذا اكرهت على الزنا بالملجئ يكون زناها رخصة فينبغى ان

ان

ان زنت بالاكراه بغير الملجئ لكون فى زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما
الرجل فى زناه لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة
واما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم الحرمة فى انه يرخص بالملجئ
وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط
لكنها لم تسقط وهى مع الحرمة ويجب الضمان لوجود العلة والله تعالى اعلم
والتوفيق ** تمت بيد العبد الضعيف الراجى رحمة الله
اللطيف عبد الله بن احمد بن على اللهم اغفر
له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات
الاحياء منهم و
الاموات
م

تمام كرديم بعون الله تعالى در روز چهارشنبه [illegible]
و در وقت الظهر و در زمان سليم [illegible]
خان بن بهادر [illegible] خان اللهم
[illegible] سلطنته الى [illegible]
[illegible]
الدوران
م

تاريخ [illegible]