بسم الله الرحمن الرحيم

هو مولاكم نعم المولى ونعم النصير

الحاشية لمولينا محمد يعقوب البنالي

سنة ١٣٠٨

المشهور بمولوي الحسابي

مكتبة رشيدية

مركز روذ كوئٹه . فون ١٦٢٢٦٣

هو مولیکم نعم المولی ونعم النصیر

بتوفیق اللہ تعالیٰ عز الکتاب وظہر بالطبع الاسعد علی ہذا الکتاب النافع والعلم الموسوم بالمعرب

حاشیۃ

الی مولینا محمد یعقوب النانوتوی

سنۃ ۱۳۰۵

المشہور بمولوی الحیاتی

باہتمام العالم الفاضل المسعود مفتی مولینا محمود جرالماہر الاسعد صلی اللہ وصلی محمد وصلی الی مقاصد الذاکرین آمین

مکتبہ رشیدیہ

سرکی روڈ ○ کوئٹہ ○ فون ۸۴۳۲۶۴

بسم الله الرحمن الرحيم

باب القياس

وهذه اللطافة موجودة في كثير من مواضع هذا الكتاب فلا تغفل وهو يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه لغة وشرعا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه وجه الحصر ان الشيء اما ان يعتبر باعتبار ذاته اولا وح اما ان يعتبر باعتبار امر داخل فيه اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما هو خارج مانع وداعم له اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء اولا بل يتوقف الشيء عليه اذ لا وجه لاعتبار ما لا علاقة بين ذلك الامر وبينه اما الاول وهو بيان نفس القياس

فالقياس هو التقدير لغة يقال في اللغة قس النعل بالنعل اي قدره برو
اجعله نظيره الآخر النعل وان كان مؤنثا سماعيا الا انه ذكر الضمير نظرا الى
ظاهر اللفظ والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية
سموا ذلك الاخذ قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وجعله مساويا له
في الحكم والعلة هذا بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي و
يعلم منه ان اخذ الفرع من الاصل انما يكون قياسا اذا كان مساويا له في
الامرين المذكورين فغيره نوع تنبيه على حد القياس بانه ابانة

موجودان في المحلين ولا يكونان موجودين بعينهما فثبت ان الفرع مثل الاصل في الحكم والعلة جميعا افضل حق عفى عنه

مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الابانة لان المثبت
هو الله تعالى والقياس مظهر ومزيد لفظ المثل لان الاوصاف لا تنتقل وذكر
لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب عنه للعجز عن فهمه واما شرط رأى القياس فاربعة فالاول ان
يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص اخر اى لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكم بسبب نص اخر دال على الاختصاص وذلك كقبول شهادة خزيمة
وحده وذلك انه شهد للنبي صلى الله عليه وسلم في ناقة صلى الله عليه وسلم او في الاعرابي
ثمن ناقته انه ابتاع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك القبول كان حكما
ثبت بالنص اختصاصا اى اختصاص خزيمة به الثاني بالحكم فان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا ذوي عدل
منكم موجب للعدد وقد خص منه خزيمة بقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة فهو حسبه وسماه ذا شهادتين بطريق الكرامة فيمتنع الحاق
غيره به سواء كان مثله او فوقه لتأدية الحاقه به الى ابطال الكرامة الموجبة
لانقطاع الشركة كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة

فضل حق ٢

فضل حق ٣

فضل حق ٤

فضل حق ٥

فضل حق ٦

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۴

ط قولہ ھذا ما لخصتہ من حاشیۃ الفاضل التکوی ۱۲ منہ

ط قولہ وما تاخر منہ ۱۲ منہ

ط قولہ مولوی فضل حق غفرلہ ۱۲ منہ

للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة والجملة معللة لقوله
كقبول شهادة خزيمة والاصل عند الجمهور هو محل الحكم المنصوص عليه
كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلة فالاصل هو البر مثلا
وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه وعند البعض هو
الحكم في المحل المنصوص عليه وقس على معنى الاصل معنى الفرع وهو المحل او
الحكم الثابت فيه بالقياس والشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به
عن القياس اي عادلا مائلا عنه فضمير به يرجع الى الاصل ظاهرا والى حكمه
تقديرا وهو في محل الرفع بمعدول وهذا الشرط مغن عن الشرط الاول لكونه من
اقسامه قال الآمدي في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما
ما لا يعقل معناه اصلا وهو ما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول
شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ كاعداد الركعات و
نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير

لله قوله بناء على ان خبره الخ اقول ان اراد بالبناء التعليل فهو ظاهر وان اراد به ما يقابل الاستدلال فلا يظهر وجه تقديم المعاينة على الخبر فتدبر منه

لله قوله والاصل عند الجمهور الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه فهو ظاهر وان اراد به ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على الحكم المنصوص عليه فتدبر منه

لله قوله وعند المتكلمين هو الدليل الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على الحكم المنصوص عليه فتدبر منه

لله قوله وعند البعض هو الحكم الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على الحكم المنصوص عليه فتدبر منه

لله قوله وقس على معنى الاصل معنى الفرع الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على معنى الفرع فتدبر منه

لله قوله عادلا مائلا عنه الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على عادلا مائلا عنه فتدبر منه

لله قوله وهذا الشرط مغن عن الشرط الاول الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على الشرط الاول فتدبر منه

لله قوله قال الآمدي في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على المعدول به فتدبر منه

لله قوله ما لا يعقل معناه اصلا الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على ما لا يعقل معناه فتدبر منه

لله قوله ما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على ما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة فتدبر منه

لله قوله او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ فتدبر منه

لله قوله وثانيهما ما شرع ابتداء الخ اقول ان اراد بالاصل ما يكون حكم الفرع مقيسا عليه ومشبها به فلا يظهر وجه تقديم الاصل على ما شرع ابتداء فتدبر منه

فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا

كضرب الدية على العاقلة كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة

فانه ثبت مخالفا للقياس بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك

منكم قهقهة في الصلوة فليعد الوضوء والصلوة جميعا لان الطهارة تزول

بالنجاسة ولم يوجد ههنا فلا يمكن الحاق غيرها بها فلا يقاس عليها صلوة

الجنازة وسجدة التلاوة والشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت

بالنص احترز به عن الحكم الثابت بالقياس لان اتحاد العلة في القياسين

فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي

اعتبرها الشارع في الحكم والمراد بالنص النص حقيقة

حكم الاصل الى الفرع بالاطلاق والتقييد وغيرهما مما يتعلق بنفس الحكم وانما يتغير

كالكتاب والسنة او حكما كالاجماع ويؤيده ما وقع في بعض كتب الاصول
الثابت بالكتاب والسنة والاجماع بعينه اي بعين ذلك الحكم اي بلا تغيره
في الفرع الى فرع هو اي الفرع نظيره اي الاصل ولا نص فيه اي في
الفرع سواء كان موافقا له او مخالفا عنه وهذا الشرط يتضمن خمسة شروط
التعدية بان يكون النص معلولا بعلة متعدية لا قاصرة وكون الحكم شرعيا
وعدم تغيره في الفرع ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانه يتم بالجميع جعل الكل
شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من
شروطها كذا في الشرح فلا يستقيم هذا تفريع قوله الحكم الشرعي التعليل
لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة كما ذهب اليه بعض الشافعية وبعض اهل
العربية لانه اي لان اثبات اسمها لها بجامع ان معنى الخمر انما يطلق عليه اسم
الخمر لمخامرة العقل لان العصير قبل الشدة المطربة وبعد زوالها لا يسمى خمرا
واذا اشتد يسمى بذلك فيظن بحكم الدوران ان العلة التسمية هي الشدة فيجوز
اطلاق ذلك الاسم على كل مسكر مشتد كالنبيذ ليس بحكم شرعي وان
استلزم حكما شرعيا بعد اثباته وهو حرمة النبيذ مثلا لكونه مسمى بالخمر

داخلا تحت قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها وورد بوجوب الحد بشرب القليل
والكثير منها وقلنا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعايته سبب للوضع
ويرجح الاسم على الغير لأنها سبب الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على
الدن لقرار الماء فيه فلا يصح اطلاق اسم الخمر على النبيذ لانه ان اطلق مجازا
لانتزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق عليه حقيقة فلا بد
من وضع العرب فان ثبت فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة
لان علته هو الوضع لا غير ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي
هذا تفريع لقوله لعينه قال الشافعي موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل
الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم وهذا لا
يضر فان العبد ليس من اهل التكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح وقلنا لا
يستقيم هذا التعليل ليكون اي التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها اي الحرمة متعلق بقوله تغيير اي الفرع
وهو الذمي عن الغاية متعلق باطلاقها لانه لا يمكن انتهاء الحرمة في الذمي
الى الكفارة لانه ليس باهل لها لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير

فصل في عمومه

وهذا يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون تغيرا
لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن
التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر كلمة في بمعنى اللام زيدت لتقوية العمل فان من نسي الصوم
فقد نسي ان اكله مثلا مفطر للصوم او المراد في مسئلة الفطر كذا في بعض
شروح البزدوي والاولى ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل و
الشرب والجماع لانه مفطر كه صورة وان لم يكن مفطرا في الناسي حكما الى
المكره والخاطئ في عدم الافطار كما قاله الشافعي وهذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره لان عذرهما اي الخاطئ والمكره دون عذره اي الناسي لانه امر
سماوي منسوب الى صاحب الحق قال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك
واما الخطاء فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطئ وكذا الاكراه مضاف الى
صنع غير صاحب الحق مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

ولهذا يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون تغيرا
لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن
التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر كلمة في بمعنى اللام زيدت لتقوية العمل فان من نسي الصوم
فقد نسي ان اكله مثلا مفطر للصوم او المراد في مسئلة الفطر كذا في بعض
شروح البزدوي والاولى ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل و
الشرب والجماع لانه مفطر كه صورة وان لم يكن مفطرا في الناسي حكما الى
المكره والخاطئ في عدم الافطار كما قاله الشافعي وهذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره لان عذرهما اي الخاطئ والمكره دون عذره اي الناسي لانه امر
سماوي منسوب الى صاحب الحق قال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك
واما الخطاء فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطئ وكذا الاكراه مضاف الى
صنع غير صاحب الحق مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

قوله والمراد به الجماع والمراد بالصوم الذي هو عبادة محضة والناسي
عليه كرامة غانم ٢ لانه
للاجل ان ذا لحظ والكافر ليس باهل
قوله كلمة في بمعنى اللام
والشيء الشيء
قوله وهذا تفريع قوله الى فرع
الناسي
قوله لان عذرهما
قوله دون عذره
قوله لانه امر سماوي
قوله صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك
قوله فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطئ
قوله الى الامام العادل
قوله ولهذا يرجح فيه معنى العبادة
قوله والكافر ليس باهل لواحد منهما
قوله لتقوية العمل
قوله لانه مفطر كه صورة
قوله الى فرع هو نظيره
قوله وكذا الاكراه مضاف الى صنع غير صاحب الحق
قوله مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

بخلاف النسيان فانه مما جبل عليه الانسان فكان من الرحمن فكان تعديته
اى تعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا
ولا يستقيم لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين هذا تفريع قوله لا نص
فيه اعلم ان عامة علمائنا لا يجوزون التعليل في موضع وجد النص في الفرع
سواء كان موافقا او مخالفا كما مر وعند الشافعي يجوز ان كان مخالفا له
ويجوز ان كان موافقا له سواء ثبت زيادة اولا واختار مشائخ سمرقند انه
يجوز ان كان موافقا له من غير زيادة لانه يجوز تعاضد الادلة ولذا كثر
في كتب الاصول الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ثم
ان الشافعي يشترط صفة الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل وصفة الايمان ليس في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة
حتى لم يجوز صرفها الى الكفار الفقراء قياسا على الزكوة وهو ضعيف
لانه اى تعليل الشافعي في هذه الامور تعدية للحكم الى ما اى الى الفرع الذي
فيه نص بتغيره وهو لا يجوز لانه ان كان موافقا فلا حاجة الى التعليل وان

كان مخالفا يبطل التعليل والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل المعلل بعد
التعليل على ما كان قبل اى قبل التعليل لان تغير حكم النص فى نفسه اى فى
نفس التغير او فى نفس النص بان تغير مفهومه لغة وهو يكون فيه احتراز
عن تغير النص من الخصوص الى العموم الحاصل بالتعليل بالرأى باطل سواء
حصل التغير لحكم نص فى الاصل اى المقيس عليه وفى الفرع كما ابطلناه اى
التغير فى الفروع بقوله ولا نص فيه وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان
يبقى الحكم فى الاصل على ما كان قبل فيدل على تخصيص النص بالنص وارد
فى المقيس عليه وظاهر عبارة المتن تدل على شمول النص فى الاصل والفرع
كما اشرنا وقد ورد فى فخر الاسلام بعد هذا الشرط امثلة تغير النص المعلل بعضها
فى الفرع فاعترض الشارحون عليه بان المتغير فى هذه الامثلة انما هو حكم النص فى
الفرع لا فى الاصل وفيه انه يجوز ان يكون امثلة لمطلق تغير النص سواء كان فى الاصل او
فى الفرع وان كان سياق الكلام يقتضى تخصيص نص الاصل ويوافق ما ذكره ههنا

قال ان بعض الشارحين عليه بحث الخ اقول ان اراد بالشارحين صاحب التلويح فقد
صرح بان ما ذكره فخر الاسلام امثلة لتغير النص المعلل فى الفرع حيث قال
بعد ذكر امثلة فخر الاسلام ما ذكره من امثلة تغير النص المعلل فى الفرع
وان اراد غيره فلا نسلم ان بعض الشارحين اعترض عليه بما ذكره بل
اعترض عليه بان المتغير فى هذه الامثلة انما هو حكم النص فى الفرع لا فى
الاصل وفيه انه يجوز ان يكون امثلة لمطلق تغير النص سواء كان فى الاصل او
فى الفرع وان كان سياق الكلام يقتضى تخصيص نص الاصل ويوافق ما ذكره ههنا
فتدبر منه

قوله وفيه انه يجوز ان يكون امثلة لمطلق تغير النص الخ اقول لا يخفى
ان هذا مما لا وجود له فى تغير نص الاصل فى فرض الفرع فالمثال الذى فى فرض
الفرع لا يكون مثالا لتغير نص الاصل فى فرض الفرع فاشار الى دفعه بقوله
وهو يوافق ما ذكره ههنا فتدبر منه

قوله وفيه انه يوهم الخ اقول لا يخفى ان هذا الايهام انما يكون لو كان
المراد بالمثل المثل فى جميع الوجوه وليس كذلك بل المراد المثل فى الجملة
فتدبر منه

قوله وهو يوافق ما ذكره ههنا اقول لا يخفى ان هذا مخالف لما ذكره
فخر الاسلام من ان المثل الذى ذكره مثال لتغير نص الاصل فى فرض الفرع
فتدبر منه

قوله فاعترض الشارحون عليه بان المتغير فى هذه الامثلة انما هو حكم النص
فى الفرع لا فى الاصل الخ اقول لا يخفى ان هذا مما لا وجود له فى تغير نص
الاصل فى فرض الفرع فالمثال الذى فى فرض الفرع لا يكون مثالا لتغير نص
الاصل فى فرض الفرع فاشار الى دفعه بقوله وهو يوافق ما ذكره ههنا
فتدبر منه

قوله وفيه انه يوهم الخ اقول لا يخفى ان هذا الايهام انما يكون لو كان
المراد بالمثل المثل فى جميع الوجوه وليس كذلك بل المراد المثل فى الجملة
فتدبر منه

قوله وهو يوافق ما ذكره ههنا اقول لا يخفى ان هذا مخالف لما ذكره
فخر الاسلام من ان المثل الذى ذكره مثال لتغير نص الاصل فى فرض الفرع
فتدبر منه

كلام صاحب التوضيح حيث قال وان لا يغير القياس حكم النص واعترض
عليه صاحب التلويح بعد ما قال وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغير حكم
النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره بقوله فعلى هذا لا حاجة
الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم دلالة
على الحكم المتعدي وعدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المتعدي في الفرع و
جوابه انه لما كان المراد تغير النص في الجملة سواء كان هذا النص في حكم الاصل
او غيره فكيف يكون هذا الشرط مستغنى عنه بالشرط السابق المخصوص
بالفرع نعم يمكن ان يقال ان تعميم النص بحيث يشمل نص الاصل والفرع بعد
ذلك الشرط مما لا فائدة فيه بل يجب ان يقال الان يبقى حكم نص الاصل كما في
عبارة فخر الاسلام ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا بان يجعل اللام في
الاصل بدلا عن المضاف اليه اى نص الاصل ويؤيده قوله كما ابطلناه في الفرع
نوع تائيد ولما ورد على هذا الاصل نقوض شرع في اجوبتها بقوله وانما
خصصنا اى اخرجنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام

فصل حق

بالحق جواب عن معارضة ما ذكر من قوله وهو الاصل الذي
اشارة الى تحقق الكلام الاول

الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة لان الاصل ان المستثنى منه
اذا لم يكن مذكورا يقدر موافقا للمستثنى ولن يثبت اختلاف الاحوال
الا في الكثير لان المراد من التساوي والتسوية بالكيل لانها المعتبرة شرعا وهو
لا يتصور الا في الكثير القابل للكيل فصار التغير حاصلا بالنص حال كونه
مصاحبا للتعليل اي موافقا له يعني ان تعليلنا بالكيل وافق التغير الذي
حصل بدلالة النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد والتعليل
يدل عليه ايضا فتوافقا لا بد اي لان التغير حصل بالتعليل كما زعم الخصم وقال
انكم غيرتم النص المذكور حيث جعلتم علة الربوا القدر والجنس وهو
غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربوا فيكون هذا التعليل مغيرا للنص وحاصل الجواب

ان المغيّر هو دلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه ازالة الاستثناء يدل على
عموم النص للقليل والكثير كما يقال لا يقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا ما من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقملة
والبرغوث لا يدخل تحت النهي وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل
بالنص جواز الاستبدال في باب الزكوة فان جوازه ثبت بالنص اي
بدلالة النص وبمقتضاه كما اختلف عباراتهم والمراد بالنص النصوص
الواردة في ضمان الارزاق وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء لا بالتعليل كما اورده الخصم علينا بانكم غيرتم النص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون قيمته حيث جوزتم دفعها لعلة دفع حاجة الفقير اجاب بان

ان المغير هو دلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه ازالة الاستثناء يدل على
عموم النص للقليل والكثير كما يقال لا يقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا ما من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقملة
والبرغوث لا يدخل تحت النهي وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل
بالنص جواز الاستبدال في باب الزكوة فان جوازه ثبت بالنص اي
بدلالة النص وبمقتضاه كما اختلف عباراتهم والمراد بالنص النصوص
الواردة في ضمان الارزاق وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى
الفقراء لا بالتعليل كما اورده الخصم علينا بانكم غيرتم النص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون قيمته حيث جوزتم دفعها لعلة دفع حاجة الفقير اجاب بان

فصل حق

التغيير بدلالة النص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد اى ايفاء ما وعد
الله بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها للفقراء لاجل كون
الموعود رزقهم اى للفقراء مما متعلق بقوله بانجاز او وجب الله لاجل
نفسه فيه تنبيه على ان الزكوة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء
حتى يتغير النص بالتعليل وحق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل ايضا
الا ان حقهم هنا سقط عن الصورة باذنه وانما يصرف اليهم ايفاء للوعد
على الاغنياء بالنصوص المذكورة متعلق باوجب من مال سمى اى معين
كالابل والبقر والشاة وكلمة من بيان لقوله مما اوجب وقوله لا يحتمل صفة
لمال سمى والضمير المنصوب يعود الى الانجاز مع اختلاف المواعيد
الالهية وهى الارزاق المختلفة بحسب اختلاف الحوائج كالماكول
والمشروب والملبوس والمركوب والمسكن الى غير ذلك وقوله يتضمن خبر
لان اى يتضمن ذلك الامر الاذن من الله تعالى بالاستبدال اى استبدال

فضل حق

فضل حق

الشاة بالقيمة التي يتوصل بها الى الحوائج والغاء اسم الشاة وحاصل
الدليل ان الزكوة مخصصة وهي حق الله تعالى ابتداء وانما يصرف الى الفقراء لا يفاء
الوعد ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة وانما
يندفع بمطلق المال فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم من مال معين غير واف
لما وعده دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن صاحب
الحق وهو الله تعالى لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا لمقدار
الواجب اذ بها يعرف القيمة لكن يرد عليه ان وجوب الشاة لما كان بعبارة
النص وجواز الاستبدال بدلالته او باقتضائه فكيف ترجح الدلالة
او الاقتضاء على العبارة وايضا قد علم منه تعارض العبارة بالاقتضاء
وقد ذكر بعض اصحاب التحقيق من شراح اصول فخر الاسلام انه اذا وجد
نظير لمعارضة الاقتضاء بما تقدمت من الاقسام اي الدلالة والاشارة و
العبارة والجواب انه لا معارضة ههنا

١٧

للمعقول بالحواس
الاضمار المحتمل والمستقر
ذكر الشاة انما قال بالمكروه وانما كان للزوال
الحال (يعني ذكر الشاة فقط لا لاشتراط الشاة فاطلق
وانما ذكر ليفصل الجواب ان هذا الاسم يقتضي ويحتمل
تعين وجوب الشاة بحيث لا يجوز العدول عنها وكون الواجب
فيها دفع حاجة الفقير كونها صالحة وهو الاحتمال
الفقير تتعين عند الاحتمال الثاني بالنصوص
وكذا يكون تلك النصوص مفصلة بالعمل كما
بيان مقدار الواجب فيعمل بالاثنين ويكون
الاستبدال بما يحصل بعبارته على جواز

فانه لا يدل عبارة النص على حكم ودلالة النص على حكم اخر معارض لم
بل اسم الشاة المدلول عليه بالعبارة كان محتملا لان يكون مدلولها الشاة
بعينه وان يكون الواجب دفع حاجة الفقير ويكون ذكر الشاة بيانا لمقدار
الواجب بقرينة النصوص الدالة على ان ايجاب الزكوة لايفاء المواعيد
فصار حمله على بيان مقدار الواجب بطريق الضرورة اولى لان حكم النص
غير متعين فانه يفهم من عبارة النص حكم ومن دلالته حكم اخر لكن لا
معا بل بدلا بالقرينة المذكورة ولعل الدلالة محمولة على معناها اللغوي
فيرجع الى الاقتضاء فصار التغيير بالنص خبر بقوله صار حال كونه مجامعا
للتعليل لا بمعنى التعليل وما ورد عليه انه لا فائدة في هذا التعليل بعد
حصول التغير بالنص اشار الى دفعه بقوله وانما التعليل لحكم شرعي اخر
مغاير للحكم الاول اعني جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص وهو اي

ان قيل لا يخلو اما ان يكون الواجب دفع حاجة الفقير او ان يكون ذكر الشاة
بيانا لمقدار الواجب فان كان الواجب دفع حاجة الفقير فقد يحصل ذلك
بغير الشاة ايضا فلا يتعين الشاة للواجب قلنا ذكر الشاة بيانا لمقدار
الواجب بقرينة النصوص الدالة على ان ايجاب الزكوة لايفاء المواعيد
فصار حمله على بيان مقدار الواجب بطريق الضرورة اولى لان حكم النص
غير متعين فانه يفهم من عبارة النص حكم ومن دلالته حكم اخر لكن لا
معا بل بدلا بالقرينة المذكورة ولعل الدلالة محمولة على معناها اللغوي
فيرجع الى الاقتضاء فصار التغيير بالنص خبر بقوله صار حال كونه مجامعا
للتعليل لا بمعنى التعليل وما ورد عليه انه لا فائدة في هذا التعليل بعد
حصول التغير بالنص اشار الى دفعه بقوله وانما التعليل لحكم شرعي اخر
مغاير للحكم الاول اعني جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص وهو اي

ان قيل لا يخلو اما ان يكون الواجب دفع حاجة الفقير او ان يكون ذكر الشاة
بيانا لمقدار الواجب فان كان الواجب دفع حاجة الفقير فقد يحصل ذلك
بغير الشاة ايضا فلا يتعين الشاة للواجب قلنا ذكر الشاة بيانا لمقدار
الواجب بقرينة النصوص الدالة على ان ايجاب الزكوة لايفاء المواعيد
فصار حمله على بيان مقدار الواجب بطريق الضرورة اولى لان حكم النص
غير متعين فانه يفهم من عبارة النص حكم ومن دلالته حكم اخر لكن لا
معا بل بدلا بالقرينة المذكورة ولعل الدلالة محمولة على معناها اللغوي
فيرجع الى الاقتضاء فصار التغيير بالنص خبر بقوله صار حال كونه مجامعا
للتعليل لا بمعنى التعليل وما ورد عليه انه لا فائدة في هذا التعليل بعد
حصول التغير بالنص اشار الى دفعه بقوله وانما التعليل لحكم شرعي اخر
مغاير للحكم الاول اعني جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص وهو اي

ذلك الحكم الشرعي المغائر للحكم الاول صلاح المحل كعين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة
حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به
صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من
الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار
تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه
الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية
الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها
رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى
الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها
ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة
النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

بيان المحل

ذكر الحكم الشرعي المغائر للحكم الاول صلاح المحل كعين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١ قوله ان الشاة والبقر والابل الان صلاح المحل اي صلاحيته لان يكون محلا لوجوب التسليم والتسلم فيه

ف ٢ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٣ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٤ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٥ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٦ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٧ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٨ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٩ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ١٠ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ١١ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ١٢ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١٣ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ١٤ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ١٥ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ١٦ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١٧ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١٨ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١٩ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٢٠ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٢١ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٢٢ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ٢٣ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٢٤ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٢٥ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٢٦ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٢٧ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٢٨ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٢٩ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٣٠ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٣١ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٣٢ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٣٣ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ٣٤ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٣٥ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٣٦ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٣٧ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٣٨ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٣٩ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٤٠ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٤١ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٤٢ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٤٣ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٤٤ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ٤٥ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٤٦ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٤٧ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٤٨ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٤٩ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٥٠ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٥١ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٥٢ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٥٣ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٥٤ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٥٥ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ٥٦ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٥٧ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٥٨ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٥٩ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٦٠ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٦١ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٦٢ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٦٣ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٦٤ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٦٥ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٦٦ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ٦٧ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٦٨ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٦٩ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٧٠ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٧١ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٧٢ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٧٣ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٧٤ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٧٥ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٧٦ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٧٧ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ٧٨ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٧٩ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٨٠ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٨١ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٨٢ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٨٣ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٨٤ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٨٥ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٨٦ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٨٧ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٨٨ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ٨٩ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٩٠ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ٩١ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ٩٢ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ٩٣ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٩٤ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ٩٥ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ٩٦ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ٩٧ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ٩٨ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ٩٩ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ١٠٠ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١٠١ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ١٠٢ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ١٠٣ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ١٠٤ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١٠٥ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١٠٦ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١٠٧ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ١٠٨ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ١٠٩ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ١١٠ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ١١١ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١١٢ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ١١٣ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ١١٤ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ١١٥ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١١٦ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١١٧ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١١٨ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ١١٩ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ١٢٠ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ١٢١ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ١٢٢ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١٢٣ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ١٢٤ قوله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ جواب عن سؤال تقديره انا لا نسلم ان هذا حكم شرعي بل هو ثابت باصل الخلقة لان الشاة خلقت صالحة للصرف الى الفقير والتعليل انما يصح في الاحكام الشرعية دون الاحكام الثابتة باصل الخلقة فاجاب بان هذا الحكم ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية الخ

ف ١٢٥ قوله لان المراد به صلاحية الخ اي صلاحية المحل

ف ١٢٦ قوله وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا الخ اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١٢٧ قوله كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر اي بالنص من حيث الحكم الشرعي

ف ١٢٨ قوله واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١٢٩ قوله ثم عديناه الى القيمة اي صلاحية المحل

ف ١٣٠ قوله فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص الخ اي صلاحية المحل

ف ١٣١ قوله وهو وجوب الشاة اي صلاحية المحل

ف ١٣٢ قوله وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة اي صلاحية المحل

ف ١٣٣ قوله وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ وهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا علمناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفعها الى الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فهنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

ف ١٣٤ قوله فان قيل اذا كان هذا حكما شرعيا الخ سؤال عن قوله وانما كان هذا حكما شرعيا الخ

ف ١٣

ولا يد جواز الاستبدال على صلاحية القيمة بل انما يدل على الغاء اسم
الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم
منه صلاحية القيمة حتى لا يحتاج الى التعليل وليس في هذا الحكم تغيرا
للنص الدال على وجوب الشاة بل تغيره بدلالة النص الآمر بايفاء حق
الفقير كما علمت بدوام حال من المحل او الصرف اي متلبسا بارادة
دوام يده اي الفقير عليه اي على ذلك المحل بعد الوقوع ظرف الصرف
لله تعالى حال كون وقوع المحل لله تعالى بابتداء اليد وحاصله ان المحل
يصير مصروفا الى الله تعالى اولا ثم يدوم يد الفقير بعد وصولها اليه قال
صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فكان
قبضة الفقير قبضتان باعتبار الابتداء والبقاء الاولى لله تعالى و
الاخرى للفقير وقال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد لوقوع لله تعالى

١ قوله ولا يلزم جواب عن سؤال مقدر تقريره انا لا
نسلم ان صلاحية القيمة ثابتة بالتعليل بل
تثبت بالنص كما ان صلاحية
عين الشاة ثابتة بالنص فما وجه
الالزام ٢ قوله بل انما يدل جواب عن سؤال مقدر تقريره انا لا
نسلم ان دلالة النص على صلاحية القيمة
عبارة النص فما وجه الالزام ٣ قوله على الغاء اسم الشاة
دلالة النص هو جواز الاستبدال
فما فائدة قولك بل انما يدل الخ ٤ قوله وجواز ايفاء حق الفقير
تعليل لما مر ٥ قوله من كل ما يصلح للصرف اليه
اللام للاستغراق اي كل فرد من افراد ما يصلح
للصرف اليه سواء كان قيمة او غيرها ٦ قوله ولا يلزم منه
اي من جواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح
للصرف اليه صلاحية القيمة ٧ قوله حتى لا يحتاج الى التعليل
اي حتى لا يحتاج في جواز ايفاء حق الفقير من القيمة
الى التعليل لانه اذا كان القيمة صالحة
للصرف اليه بالنص لا حاجة الى التعليل لان
التعليل انما يحتاج اليه اذا لم يكن المحل صالحا
بالنص ٨ قوله وليس في هذا الحكم تغيرا للنص
فلا فائدة في التعليل لانا نقول كثيرا ما يثبت الحكم
بعض الافراد دون بعض فهذا مجموعة من الحاجي المتقدم
الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير ولم يكن في بعض
الدراهم والدنانير المخلوطة شيء من الشاة او قضاء حاجتهم وهو
مسيدة الى الرزق ٩ قوله ولا يلزم منه تصحيح محل
المحل لما كان ثابتا بالنص فلا يلزم منه ثبوت صلاحية
القيمة التي هي جزء منه ثابتة بالنص
ايضا فما حاجة الى التعليل ١٠ قوله ليس في هذا الحكم تغيرا للنص
اي ليس في هذا الحكم الذي هو جواز ايفاء حق الفقير
من القيمة تغير للنص الدال على وجوب الشاة
بل هو تغير بدلالة النص الآمر بايفاء حق
الفقير ١١ قوله بل تغيره بدلالة النص الآمر بايفاء حق
الفقير اي بل تغير النص الدال على وجوب الشاة
بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقير ١٢ قوله بدوام حال من المحل
اي بدوام حال من احوال المحل ١٣ قوله او الصرف اي متلبسا بارادة
دوام يده اي الفقير عليه اي على ذلك المحل
بعد الوقوع ظرف الصرف
اي او بالصرف اي متلبسا بارادة دوام يد الفقير
على ذلك المحل بعد وقوع المحل لله تعالى
بابتداء اليد ١٤ قوله حال كون وقوع المحل لله تعالى بابتداء اليد
اي حال كون وقوع المحل لله تعالى
ثابتا بابتداء اليد ١٥ قوله وحاصله ان المحل
اي وحاصل ما ذكر ان المحل
المعرف بالصرف عن قبض الفقير
يصير مصروفا الى الله تعالى اولا ثم يدوم يد الفقير بعد وصولها اليه
اي يصير مصروفا الى الله تعالى
ثابتا بالصرف عن قبض الفقير
اولا ثم يدوم يد الفقير
بعد وصولها اليه ١٦ قوله قال صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن
اي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حق الصدقة ١٧ قوله قبل ان تقع في كف الفقير فكان
اي قبل ان تقع في كف الفقير
الذي هو مصرف الصدقة فكان ١٨ قوله قبضة الفقير قبضتان
اي قبضة الفقير
التي هي مصرف الصدقة قبضتان ١٩ قوله باعتبار الابتداء والبقاء
اي باعتبار ابتداء القبض
وبقاء القبض ٢٠ قوله الاولى لله تعالى والاخرى للفقير
اي الاولى لله تعالى
باعتبار ابتداء القبض
والاخرى للفقير
باعتبار بقاء القبض ٢١ قوله وقال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
اي وقال فخر الاسلام
في تعليل القياس على الشاة
فصار صلاح الصرف
الى الفقير
بعد ٢٢ قوله الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد لوقوع لله تعالى
اي الوقوع
لله تعالى
بابتداء اليد
ليصير
مصروفا
الى الفقير
بعد
لوقوع
لله تعالى

بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال
ومراده ما ذكره فان المراد بصلاح الصرف صلاح المحل للصرف والمحل هو
عين الشاة مثلا وقوله ليصير علة غائية للصلاح وقوله بعد الوقوع
الثاني تاكيد وتذكير للاول وقوله بدوام يده عليه متعلق بقوله مصروفا
وانما ذكر هذا ليدل على ان الصدقة ليست حق الفقير ابتداء حتى يلزم تغير
حقه من غير اذنه بل هو حق الله تعالى وقد تغير باذنه وقوله حكما شرعيا خبر
لقوله صار وضمير عللناه راجع الى الشاة لكنه جعل الشاة اصلا وسائر
الاموال فرعا والتقويم علة وعلى ما ذكرنا الشاة اصل والقيمة فرع ودفع
الحاجة علة والصلاحية حكم ولما فاته فانه قد يعتبر العلة من جانب
الصرف وهي دفع الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب وهو التقويم لكن
جعل الحاجة او دفعها علة اولى من التقويم لانه لما اعتبر في التعليل حال

حال الصرف فاعتبار العلة من جهة اولى فتأمل في المقام فانه من
مزلة الاقدام ولعل ما ذكرنا غاية تنقيح الكلام ونهاية توضيح المرام
وهواى ايجاب مطلق المال وتعديه الصلاحية التي هي الحكم
الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة ان الواجب
ازالة النجاسة الحقيقية سواء كان النجس ثوبا او بدنا او مكانا الى
غير ذلك والماء الترصالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع
حاجة الفقير والشاة مثلا الترصالحة لها ان استعمال الماء واجب
لعينه كما انه ليس عين الشاة واجبة لعينها بدليل ان من القى الثوب
النجس وقطع موضع النجاسة واحرقه سقط عنه استعمال الماء ولو
كان الماء واجبا لعينه لما سقط بدون الفعل وكون الماء الترصالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا يتعدى الى كل ما يشاركه في
ذلك كالخل وانما كان حكما شرعيا لا حكما اصليا لان الازالة لا يحصل به
الا بالحكم بعدم تنجيسه حال الاستعمال بادلة الملاقاة والا لما وجدت

فضل حق

فضل حق

فضل حق

فضل حق

الا زالة بل زيادة النجاسة وهذا الحكم ليس بحكم اصلي بل بحادث شرعي
كصلاحية الشاة ثم فيجوز تعديته وانما لا يزول الحدث بغير الماء
لكونه غير معقول المعنى في الماء لان الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى
زوال المانع الشرعي غير معقول اذ العضو طاهر ومن شرط القياس كون
المعنى معقولا والمراد من عدم معقوليته انه لا يستقل العقل بذلك
من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجيس اليد وغيرها بخروج النجاسة
من السبيلين وما ذكر في الهداية من ان غير المعقول هو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول فالمراد بالمعقولية انه
لما حكم الشرع بزوال الطهارة عند خروج النجاسة ادرك العقل ان
هذا الحكم لاجل هذا الوصف واعلم ان قياس المائعات على الماء في
رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة منزلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في
الحدث لانه امر حكمي لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل مغيرة له

بين الزوال والزال و
الطرفين معقولية لنسبته انها تكون عند وجودها
فتكون في الخبث كذلك لوجود الماء والنجاسة حسا
وهو الماء والزال وهو النجاسة تغير موجود حسا بل شرعا
فيكون الاحداث لحكم زوال المانع الشرعي فافهم ١٢
النص وهو الماء وقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
يوجبها حالا بالباقي بحيث والباطن بحيث لو كان معقول فالماء
المائعات وفيه نظر اذ الماء ولا طاهرة لا عبرة بالفرق بعد
الخبث ١٢ تكويم حاشيه توضيح

من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير
المحل عن النجاسة الحكمية فلا يرد عليه ان المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل
بذلك او ان يتوقف على ورود الشرع وهذا قياس النجس الخارج من
غير السبيلين على الخارج منهما فيجوز قياس المائع على الماء في
جواز الوضوء به لان تلك العلة ههنا غير معقولة اصلا بخلاف ثمة
فظهر الفرق فاندفع ما اورده الخصم من انكم غيرتم بالتعليل حكم قوله
صلى الله عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لان الشارع عين الماء
للتطهير وبالتعليل بكونه مزيلا للنجاسة تغيره وكذا اورد الخصم ايضا ان
الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقد غيرتم
بالتعليل حيث جوزتم افتتاحها بغير لفظ التكبير مثل الله اجل او الرحمن
اعظم فاشار المصنف الى دفعه بقوله والواجب وهو عطف على اسم ان
تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير ليس بواجب بعينه كما زعم
الخصم بل الواجب عم اللسان اعني الثناء على الله تعالى والتكبير بمنزلة

فصل حق

الة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما لان الصلوة عبادة بدنية واللسان
من جملة البدن والمستحق استعمال كل بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على
الله تعالى فعين الشارع التكبير لتحصيل الثناء به لانه المستحق في نفسه
كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل
الايمان وهذه الكلمة الة له ولهذا يصح قيام سائر الكلمات بالفارسية
وغيرها مما يؤدي مؤداها مقامها واذا كان الواجب فعل اللسان
صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان الالة لا تكون مقصودة
لذاتها بل للتحصيل العمل كالسعي الى الجمعة فاذا حصل العمل بدونها حصل
ما هو المقصود منها قطعا فصح التعليل وقد ورد الخصم ايضا ان
الشرع علق الكفارة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غير ثم بالتعليل
حكم حيث علل تم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب
عمدا فاشار المصنف الى دفعه بقوله والافطار هو السبب للكفارة لان
الافطار هو الجناية على الصوم ولهذا اضيف اليه فقيل كفارة الفطر
والوقاع اي الجماع الة صالحة للفطر وكذا الاكل والشرب عمدا

ثم اذا واقعت فكلف فيه ان يكون الوقاع سوا سبب ناجاب عنه المصنف بقوله والوقاع الة صالحة آه ١٢

٢٥

عند المصنف بقوله و
اشكال من وجهين الاول ان الشرع علق الكفارة ثانيا بهذا المقام
والشرب بر الاكل فنفس الاول ان اثبات الكفارة في الاكل
الاخر قياس على الشرب فلا يفيد بالقياس لكيف يصح بناء
الكفارة مرتبا على الوقاع وتحمل الوقاع
بالتعليل لا يخرج السببية كما في
الشاة المستحقة من الغير في الصيد
من الغير وجوب الغسل ما لم يوجد الجماع
بجانب الاول بان الشارع لما علق
الوقاع بجنايته الظاهر الخصوصية
بكونه سببا

---

٢٥ قوله لان الافطار هو السبب ١٢ ٢٥ قوله والوقاع الة صالحة ١٢

الترصالحة ايضا وبعد التعليل وتعدية الحكم من الوقاع الى الاكل و
الشرب انما هي بدلالة النص لا بالقياس كما توهم العبارة لان
الكفارة لا تثبت بالقياس تبقى الصلاحية اى صلاحية الوقاع للاداء
على ما كان قبله اى قبل التعليل نثبت انا لم نغير بالتعليل شيئا من
النصوص وبهذا تبين اى بما ذكران المؤدى يقع لله تعالى على
الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يد
عليه جواب اشكال اورده الخصم وهو ان اللام للتمليك وقد قال
الله تعالى انما الصدقات للفقراء فكان حقا للفقراء قبل الاداء كما نقل
عن الشافعي بطريق الشركة بين الاصناف المذكورة فوجب صرفها
اليهم ولم يقتصر على صنف واحد منهم وقد جوز ثم صرف الزكوة الى
صنف واحد وفقير واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة
وفي هذا التعليل تغير النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف و
تقرير الجواب ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ليست للتمليك
ليلزم ذلك بل هي لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب

اى يصير الحق الواجب والمؤدى لهم اى للاصناف المذكورة بعاقبته
اى باعتبار عاقبة الحق الواجب والمؤدى او فى عاقبته لما عرفت ان
الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير فان قلت
كون اللام للعاقبة مجاز فلا يصار اليه بلا ضرورة قلت قوله تعالى
وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات يدل عليه و
قرينته لفظ ان ذكر الاخذ فى الصدقات والقبول فى التوبة مع ان
تعريف الخبرين يفيد الحصر يدل على ان الاخذ غير محمول على مجرد
القبول سيما وقد ورد ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الحديث واذا
وجد الاخذ حسا حملناه اخذه تعالى على الابتداء واخذ الفقير على
البقاء ولو سلم

فنقول ان اللام لمجرد الاختصاص والمطلوب بيان المصارف بمعنى انه
لا يجوز الصرف الى غيرهم لا انه يجب ان يصرف الى كل واحد من
هذه الاصناف او لا نه دليل اخر على ان اللام للعاقبة وان ليس الواجب
قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة
وهو معطوف على الاول باعتبار المعنى يعني لما ذكر من ان الواجب
خالص حق الله تعالى ويقع لا بتداء كانت اللام للعاقبة او لا نه اى
النص اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة كما يدل عليه قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء ولا يصير المال صدقة الا بعد الاداء وقبض
الفقير واليه اشار بقوله وذلك اى صيرورة المال صدقة بعد الاداء
الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فكانت اللام للعاقبة
بمعنى ان الواجب بعاقبته صار صدقة وملكا للفقير لان الواجب
قبل التسليم ليس بصدقة وان كان صالحا لها ويمكن ان يقال ان اللام
وان كانت للتمليك لكن لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء
يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعد
صيرورة المال صدقة وذلك انما يكون بالاداء الى الله بقبض الفقير

فلا يكون في الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب
صرف الى جميع الاصناف المذكورة فصاروا اى الاصناف المذكورة
على هذا التحقيق وهو ان الواجب حق لله تعالى خالصا وان ذكرهم
لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فلحاجتهم وفقرهم صاروا
مصارف للمال الذى هو سنى كما يشعر به قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وليسوا مصارف باعتبار الاسم
فان ابن السبيل والغارم مثلا لو لم يكونا فقيرين لا يحل لهما
الزكوة مع ان الاسم باق فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة
الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب غالبا فذكر الله تعالى بهذه الاسماء
التى هى اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير استحق الحاجة حتى
يشاركه غيره حين احتياجه وان لم يكن احتياجه بسبب الفقر فيكون
جميع الاصناف المذكورة بمنزلة صنف واحد ويصح ان يطلق اسم

الجنس على واحد فيصح الصرف اليه ايضا وهذه الاسماء للاصناف
المذكورة اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة
فكما انها ليست بمستحقة للصلوة لكنها صالحة لصرف التوجه اليها
ولذا كانت كلها اى الكعبة قبلة وكل جزء منها اى الكعبة قبلة كذلك
جميع الاصناف المذكورة بان يكون كلها مصارف وبعضها
مصارف فظهر ان حكم النص لبيان المصارف والتعليل لا لغيره
وامارة كنا اى ركن القياس فما اى شئ جعل علما اى علامة وامارة
لوجود الحكم فى غير المنصوص عليه وانما كان علامة لان الموجب هو
الله تعالى والعلل امارات واعلام على وجود حكم النص فى الفرع فالحكم
فى الاصل مضاف الى النص وفى الفرع الى العلة والى هذا ذهب مشائخنا
العراقيون والقاضى ابو زيد ومن تبعه وذهب جمهور المشائخ الى
ان الحكم مضاف الى العلة

١ قال وهم بجملتهم جواب عن سؤال مقدر تقديره انه ينبغى ان يشترط
٢ بجعل بارادة الواحد من الجنس فاجاب بمانع تحصيل
٣ كل جنس فاجاب بمانع تحصيل
٤ الجوابان والثانى للجميعة اما اصلة من تحقق
٥ اصلها الجميعة اما اصلة من تحقق
٦ الاول اى اصلة من اللام فى تجوز ف
٧ الفقراء واصلة احاشيتم بجود ف وتم
٨ قال وهم بجملتهم ف
٩ جواب عما قال لان فى ان
١٠ تجوز الصرف الى واحد ابطال لحقهم
١١ بمنزلة الكعبة ١٢ هذه الجملة معينة بجملة قوله
١٢ قوله وكل
١٣ جزء منها قبلة لما كان يرد الموضع موضع الالزام على
الخصم حيث لا يقول بجواز الصرف الى الواحد فلا يرد
الالزام عليه فافاد ان ذلك الالزام قال لهم ٩ وهى بجملتهم للزكوة
١٤ بمنزلة الكعبة للصلوة وكلها قبلة للصلوة وكل جزء منها
قبلة ١٢ عبد القادر رحمه
١٥ اعلم ان ركن الشئ فى اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفى
اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو الذى لا وجود للشئ
بدونه سواء كان تام ماهيته كالاساس عن الحائط
الثلثة للصوم او جزء ماهيته كالركوع مثلا للصلوة فالحائط
موجودان فى الجملة لان القياس لا يتحقق بدونه
الا به وهو جانبه الاقوى ايضا ١٢
١٦ قوله
١٧ لان القياس ليس بموصوف
١٨ بل هو اظهار الوصف الذى هو علة بالنص ١٢
١٩ لان علامة وامارة جواب عن سؤال مقدر تقديره انه
٢٠ قوله وانما كان علامة لان الموجب هو الله تعالى
٢١ قوله وللاصل فى الاصل
٢٢ قوله اعلام على وجود حكم النص
٢٣ قوله اضيف
٢٤ قوله فى الفرع
٢٥ قوله اعلام على وجود حكم النص
٢٦ قوله اضيف
٢٧ قوله فى الفرع
٢٨ قوله اعلام على وجود حكم النص
٢٩ قوله اضيف
٣٠ قوله فى الفرع

في الأصل والفرع جميعا وعلى هذا يكون العلة علما على حكم النص في
الأصل والفرع جميعا مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك
الشئ من الأوصاف التي اشتمل عليها النص بصيغته كاشتمال قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل على القدر و
الجنس وبغير صيغته مثل قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة اى اذا واقعت فكفر فعلم ان
العلة هي الجناية وذلك لان المعنى لما كان مستنبطا من النص
لابد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير الأصل
للنص في حكمه اى النص بوجوده اى بوجود ذلك الشئ الذي جعل
علما والباء للسببية فيه اى في الفرع وكما ان المعنى ركن القياس فكذا
الأصل والفرع وحكم الأصل وهو اى الشئ الذي جعل علما الوصف
وليس كلواحد

من اوصاف النص علة وكذا جميعها باتفاق القائسين لان الجميع
غير متعد فينسد باب القياس بل بعضها وليس للمعلل ان يعلل
باي وصف شاء بل لا بد من دليل والنص يصلح دليلا على العلة سواء
دل عليها صريحا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او اشارة مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مجتة اكان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة لان الصوم عبارة
عن الكف عن الشهوتين فكما ان مقدمة شهوة البطن وهي ادخال
الماء في الفم لا ينافي الصوم كذلك مقدمة شهوة الفرج لا ينافي الصوم و
كذا الاجماع يصلح دليلا على العلة وهذا بالاجماع واختلفوا اذا عدم النص
والاجماع فيما يصلح دليلا فقيل الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود
الوصف من غير ان يعقل معنى غير من تاثير او اخالة لان الشرط في علية
الوصف تميزه عن سائر الاوصاف والدوران يفيده وقال العامة ان
مجرد الاطراد لا يصلح دليلا لان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا
فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى كون الوصف صالحا ومعدلا كما قال
الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعلل به اي بالوصف

ليس كذلك وان كان كذلك لا نسلم ان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا
المراد ما كان بحيث ان يعلل باي وصف شاء وليس للمعلل ان يعلل باي وصف شاء بل
شاهد وليس كذلك فانا قائل بذلك فلا يرد ان
قبل الاعتماد فيه على ما ذكره
الفياس الا الذي يجوز عليه التبدل من
فلو كان يحتمل ان يعلل باي وصف شاء لما كان
اي بالنصوص المستدل بها على الاحكام

فعدالة الوصف عندنا يثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك
الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا
ليترجح احتمال الصواب على الخطاء وطريق معرفة الاستدلال بالاثر
الذي ظهر في موضع من المواضع كظهور اثر دين الشاهد بالاجتناب
عن ارتكاب محظورات دينه فانه يتعرف به صدقه ويستدل به على
براءته من الكذب الذي هو محظور ايضا وسياتيك بيانه وقال بعض
الشافعية يثبت بكونه مخيلا الى موقعا في القلب خيال القبول والصحة
ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق
الوجوب ليتحقق سلامته عن المعارضة والمناقضة وقيل بل العدالة
تثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض او معارض صار معدلا
ومعنى بصلاح الوصف ملاءمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصير
اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام
احد الزوجين الى اباء الاخر عنه فانه بمناسبة الى وصف الاسلام لا
اب عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع

هذا فائدة قوله لظهور اثره الخفية بالتقصه
موصوف
صفت
الدعاوي
دعوى
ضمنه
بالاجتناب
ممنوعات ومنهيات
خلاصه
عن التهاده
ممنوع ومنهي عنه
بحوكه ديون محرم لظهور اثره
محظورات
عدالة الوصف
اي الوصف
مفعول بعرض
ذلك الوصف
مفعول يعرض
القول بعض
الشافعي
الوصف
صفت
موصوف
الوصف
الصفة من الوصف
الوصف
الاول
واحد
الاخر
عن
الزوجين
الاسلام
الاسلام

٣٢

الاخالة فقط مثلا انما يكون اذا كان خاليا عن
المعارضة وههنا ليس كذلك حيث ان القتل
وقع في قلوبهم خال قبول الوصف كذلك حتى لو ان
حال عدم قبوله واليه الميل نظرا انما يجوز عند عدم
كما في خبر الواحد والقياس واما عند عدم اعتباره فلا يجوز
خلافا لبعضهم اقول ذلك ليس بوارد لان حصر ثبوت العدالة
غير مستقيم اذ العدالة تثبت بالاخالة عندنا وعند
على الاصول المفصلة

ولا يحتمل عند انقطاع
وطريق معرفته بالاخالة
بالاخالة ان الوصف
الاول كما ليست الاخرى وهو
وقد يكون اذا كان خاليا عن
وقد في قلوبهم خال قبول الوصف كذلك حتى لو ان
حال عدم قبوله واليه الميل نظرا انما يجوز عند عدم
كما في خبر الواحد والقياس واما عند عدم اعتباره فلا يجوز
خلافا لبعضهم اقول ذلك ليس بوارد لان حصر ثبوت العدالة
غير مستقيم اذ العدالة تثبت بالاخالة عندنا وعند
على الاصول المفصلة

الصواب والخطاء كما يكون في الخطاء على الصواب
الشهود اذا ظهر فسقهم بعد القضاء
معرفة رجحان احتمال الصواب على الخطاء كما يكون في
بيان بالاخالة ايضا فاجاب بانها
عند انقطاع الاخالة وعند ظهور اثره فلا يثبت
ثم الشرع وضع موضع الشرع بينا وبين الشافعي
عند ثبوت بالاخالة وعند ظهور اثره فلا يثبت
الاول كما قال قالوا والا فالاخالة
وقد يتعذر الوقوف على الوصف
بالاخالة ان الوصف

الصواب والخطاء كما يكون في الخطاء على الصواب
الشهود اذا ظهر فسقهم بعد القضاء
معرفة رجحان احتمال الصواب على الخطاء كما يكون في
بيان بالاخالة ايضا فاجاب بانها
عند انقطاع الاخالة وعند ظهور اثره فلا يثبت
ثم الشرع وضع موضع الشرع بينا وبين الشافعي
عند ثبوت بالاخالة وعند ظهور اثره فلا يثبت
الاول كما قال قالوا والا فالاخالة
وقد يتعذر الوقوف على الوصف
بالاخالة ان الوصف

فان قيل ان اعرض الصلوة موصل بالسبب
الحرارة لظهور اثره وهو موصل بالسبب
من قوله وهو الوصف الصالح للعلل
فانما احتاج الى مزيد العبارة قلنا مزيد العبارة
او ورد بالهم لا لرد على المخصم حيث قول
ان صلاح الوصف هو الاطراد
الفرق ان تاثير صاحب الشرع لا يرد ان تاثير
الصالحة بالملائمة حاصل بالمواقفة
والمواقفة مستمرة دائما
قولهم بان صح ما كان
الوصف

وهو اى حصول الملائمة فى الوصف ان يكون الوصف على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام لا نائية عنها واعلى
هذا اشار القاضى ابو زيد حيث قال المناسب لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وذكر الآمدى ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر
منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه وفق حصول ما يصلح ان يكون
مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع
مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو
المقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه فى
قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة فاعرف ذلك كقولنا فى الثيب الصغيرة
ولاية الانكاح فى النساء مرتبة على الصغر عندنا وعلى البكارة عند
الشافعى فعندنا انها اى الصغيرة المذكورة تزوج كرها لانها اى
الثيب الصغيرة صغيرة فاشتبهت اى الثيب الصغيرة البكر
الصغيرة فهذا التعليل تعليل بوصف وهو الصغر ملائم
للحكم لان الصغر مؤثر فى اثبات ولاية المناكح

لما يتصل به من العجز جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح والظرف من
النكاح أو منكوحة والقياس المناكيح لكن حذفت الياء تخفيفا وذلك
لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه
عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصده كالنفقة فانها
انما وجبت على الغير لعجز من وجبت له عن مباشرة تحصيلها بنفسه
مع الحاجة اليها والصغر من اسباب العجز فكان تعليلا بوصف ملائم
مثل تاثير اصفة مصدر محذوف اى مؤثر تاثيرا مثل تاثير الطواف
لما اى لاجل معنى يتصل به اى بالطواف من الضرورة بيان لما في الحكم
متعلق بالتاثير والمراد به سقوط نجاسة سؤر الهرة المعلل به اى بالطواف
في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة انما هي من
الطوافات عليكم

ای طهرة من جنس الذکور الطوافین ومن جنس الاناث الطوافات
وهو تعلیل لعدم کونها نجسة وتوضیحه ان الطواف موجب للضرورة
وهی تعذر الاحتراز وصون الاوانی عنها والضرورة مؤثرة فی
التخفیف وسقوط الحظر مثل قوله تعالی فمن اضطر غیر باغ ولا عاد
فلا اثم علیه فهذا تعلیل موافق لتعلیل صاحب الشرع وهو المطلوب
ولا یصح العمل بالوصف بان یجعل علة ویثبت بها الحکم قبل الملائمة
لانه ای الوصف امر شرعی لان الکلام فی العلل الشرعیة المثبتة
للحکم الشرعی فیعرف صلاحه من جانب الشرع وانما یعرف اذا کان موافقا
للعلل المنقولة عن السلف فقبل ظهور الملائمة لا یصح العمل به کالشاهد
لا یصح العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحیة فیه واذا ثبت الملائمة
جاز العمل به لکن لم یجب العمل به ای بالوصف الا بعد العدالة عندنا
کالشاهد بعد ظهور صلاحیته لا یجب العمل بشهادته قبل ظهور

فاذا ظهر اثره او اضافته یجب العمل قال بعد العدالة بظهور اثره
فصل ح

عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور
بالاجتناب عن محظورات دينه كالزنا وشرب الخمر
ينفذ فلو عمل بتلك العدل الملائمة عامل نفذ العمل ولم يقبح وهي اي العدالة
الاثر بان يظهر اثره في موضع من المواضع فيستدل به كما اشرنا اليه
وستعرف ايضا واذا ثبت عدالته يجب العمل به لانه اي الوصف يحتمل الرد
دليل لقوله لم يجب العمل
من الشارع بان لم يعتبره علة مع قيام الملائمة لان الوصف ليس بعلة
بيان لرد الشارع
لذاته بل يجعل الشارع فيعرف به صحة اي الوصف اي اعتبارا وعند
الشارع بظهور اثره اي الوصف في موضع من المواضع كاثر الصغر
بعد ظهور الملائمة
في ولاية المال فان العجز لما كان لازما للصغير لقصور عقله اقيم من
هذا بالاجماع
هو كامل الرأي وافر الشفقة مقام الصغير في التصرف في ماله بالاجماع
على ذلك الصغير القاصر العقل
فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفس ايضا للعجز فالتعليل بنفي ولايته
ذلك الكامل الرأي
لانكاحه تعليل بوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور

الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر
دينه اى الشاهد فى منعه اى منع الدين الشاهد عن تعاطى اى تناول
محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر اخر اعنى الصدق فى الشاهد
كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره فى موضع استدلال
بظهور اثره على اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس قال بعض الافاضل
ان مرادهم بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون ملائما
مناسبا بالمعنى المذكور وهو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب او
النوع فى الجنس او الجنس فى النوع او النوع فى النوع اولا وهو الظاهر
من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التاثير فى الامثلة
ففى قوله صلى الله عليه وسلم انهما من الطوافين والطوافات لجنس الطواف

الفاضل لما اختاروه او لضعف فى الاصل المقيس عليه او لمعارضة
الفصول المانع هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر اخر اعنى الصدق
فى الشاهد ١٢ قوله اى تناول اشارة الى ان المصدر
المبنى للمفعول يبقى على مصدريته ١٢ قوله اى منع الدين
اشارة الى ان اضافة المصدر الى الضمير اضافة المصدر الى فاعله ١٢
قوله اى تناول اشارة الى ان الحظر بمعنى المنع ١٢
قوله عن سائر المحظورات اشارة الى ان الاحتراز
عن الشىء ترك التعرض له ١٢ قوله اى الشاهد
اشارة الى ان الضمير راجع الى الشاهد المذكور ١٢
قوله اى الاستدلال بظهور اثره على اثر اخر
اشارة الى ان الاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر اخر ١٢
قوله اعنى الصدق فى الشاهد اشارة الى ان
المراد من الاثر الاخر هو الصدق فى الشاهد ١٢
قوله وهو الحكم الثابت بالقياس اشارة الى
ان المراد من الاثر الاخر هو الحكم الثابت
بالقياس ١٢ قوله قال بعض الافاضل
هو صاحب التلويح ١٢ قوله فمعناه اى
معنى التاثير فى هذا المقام ١٢
قوله ان يكون ملائما اشارة الى ان
المراد من التاثير فى هذا المقام
هو الملائمة ١٢ قوله اى المعنى
المذكور اشارة الى ان المراد
من المناسبة هو المناسبة
بالمعنى المذكور ١٢
قوله وهو اعتبار الجنس القريب
فى الجنس القريب اشارة الى
ان المراد من الملائمة
هو الملائمة بالاعتبار
القريب ١٢ قوله
فى الجنس اى
بالاعتبار
البعيد ١٢
قوله فى
النوع اى
بالاعتبار
القريب ١٢
قوله فى
الجنس اى
بالاعتبار
البعيد ١٢
قوله فى
النوع اى
بالاعتبار
القريب ١٢
قوله اولا
اشارة الى
ان المراد
من النوع
فى النوع
هو النوع
بالاعتبار
القريب ١٢
قوله
وهو
الظاهر
اشارة
الى ان
المراد
من
الظاهر
هو
الظاهر
من
كلام
المتاخرين
١٢
قوله
من
النظر
فى
كلامهم
اشارة
الى ان
المراد
من
النظر
هو
النظر
فى
كلام
المتاخرين
١٢
قوله
فى هذا
المقام
اشارة
الى ان
المراد
من
هذا
المقام
هو
مقام
تفسير
العدالة
١٢
قوله
ومن
تقريرهم
التاثير
فى
الامثلة
اشارة
الى ان
المراد
من
تقريرهم
هو
تقريرهم
فى
مقام
تفسير
العدالة
١٢
قوله
فى قوله
صلى الله
عليه وسلم
اشارة
الى ان
المراد
من
قوله
هو
قوله
فى
مقام
تفسير
العدالة
١٢
قوله
انهما
من
الطوافين
اشارة
الى ان
المراد
من
الطوافين
هو
الطوافين
بالاعتبار
القريب
١٢
قوله
والطوافات
اشارة
الى ان
المراد
من
الطوافات
هو
الطوافات
بالاعتبار
القريب
١٢
قوله
لجنس
الطواف
اشارة
الى ان
المراد
من
الجنس
هو
الجنس
القريب
١٢

وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع
النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد و
الفم للضرورة وايضا لما كانت الطهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز
من سؤرها لانه حرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا نظائره وليس التاثير بمعنى اعتبار الشارع
النوع او الجنس القريب هذا وقال صاحب التوضيح والتاثير
عندنا ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار نوعه او جنسه في الوصف
في نوعه او جنسه في الحكم والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كطهارة سؤر الهرة فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
وتحقيق كلامه في التاويل ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
اي بسببه قدمنا على القياس الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء
حسنا ثم ان من اثبته جعله من احد الادلة الاربعة

الضرورة والتخفيف
سقوط النجاسة عن السؤر والثوب لما تعم
الطواف والتحرز عنه حرج
الخارج فيما يبقى بحيث قال واثبات الطهارة ودفع
النجاسة والجواب عن الفرق بين القولين المذكورين ان
المراد بالصحيحين الخاص وهو اقتداء الشافعي والعام وهو
ما يقابل الخاص سواء كان فيما اقتدى الشافعي او لا فذكره
في مقابلة الصلاحية تقييد المعنى الخاص وفي مقابلة الطاوسي
المعنى العام وفي قول الاصوليين
الشافعي فانه شرع لفظ اذ لا تدافع من المشتقات
تقرير الايراد اذا كانت العلة عندنا وصف فيلزم
الاستحسان الذي ان يجب العمل بالقياس عند صلاحية
صالح معدل مع انكم لم تلتزموا ذلك الصورة فلم
العمل بالقياس في تلك الصورة شرط وجوب العمل
ان العدالة ليست شرط وجوب العمل بالوصف حاصل الفرق ان العدالة
شرط لوجوب العمل بالوصف
وفي تلك الصورة وجد ذلك المانع
لان الاستحسان قوي كان القياس
القياس في موضع والاستحسان مقدم عليه في بيان ان
مقدم على الاستحسان

ومن قال من القدماء ان من استحسن فقد شرع يريد بذلك ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع له
فلا اعتبار له ولا يريد به الطعن على ابي حنيفة بل مراد الفريقين واحد
والمنازع من الجانبين جاهل بمرادهم الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره اشارة الى تعريف الاستحسان في اصطلاح الاصول فانه غلب في
اصطلاحهم على القياس الخفي خاصة كما غلب اطلاق القياس على
الجلي تمييزا بين القياسين ويطلق القياس غالبا شائعا في الفروع على
النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي كذا في التلويح
قال في التوضيح القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي ش لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه
الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في

حاشيه ١٢

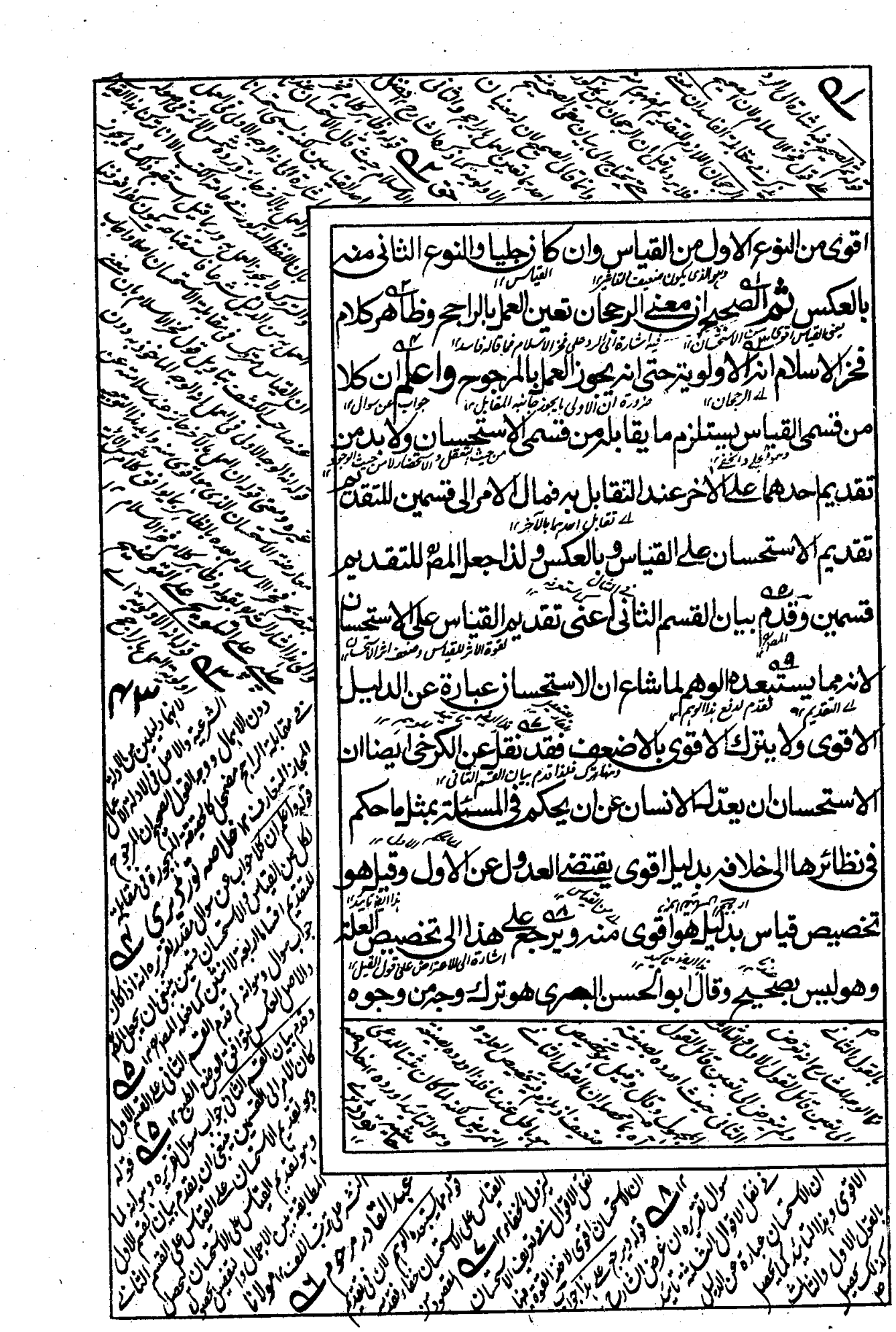
الخفي لانه خاص وذلك عام

تعریف و تعریف الصحیح هذا وهو انه دلیل یقع فی مقابلة القیاس الجلی
وقوله الذی سبق الیه الافهام تفسیر القیاس الجلی ثم قال واعلم
انا اذا ذکرنا القیاس یراد به القیاس الجلی واذا ذکرنا الاستحسان یراد
به القیاس الخفی فلا تنس هذا الاصطلاح انتهی وعلم منه ان
للفظ الاستحسان اطلاقین احدهما شائع وهو ان یراد به القیاس الخفی
وثانیهما غیر شائع وهو ان یراد به الاعم وعلی هذا فالتعریف بالقیاس
الخفی تعریف صحیح باعتبار الاطلاق الشائع فلا وجه للتردید فی
التعریف المذکور فی المتن وعلی هذا قوله فاذا قوی اثره متعلق بقدمنا
ولا دخل له فی التعریف ویمکن ان یقال ان له اطلاقا اخر وهو ان یراد
به القیاس الخفی القوی کما یدل علیه تعریف من عرفه بانه العدول
عن موجب قیاس الی قیاس اقوی منه لکن ینبغی ان یحمل القیاس
الاقوی علی القیاس الخفی الاقوی فحینئذ یکون قوله اذا قوی داخلا فی
التعریف ولا یرد علی تعریفه بانه العدول الخ ما قیل انه لیس بجامع اذ
لم یدخل فیه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقدمنا

القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى
فساده اشارة الى ان كلواحد من القياس والاستحسان نوعين
فان القياس الخفى قد يكون قوى التاثير بالنسبة الى مقابله وقد
يكون ظاهر الصحة وخفى الفساد فانه اذا نظر اليه بادنى نظر يرى
صحيحا ثم اذا تأمل حق التأمل علم فساده فالمراد بظهور الصحة فى
الاستحسان بالنسبة الى فساده الخفى وهذا لاينافى خفاءها
بالنسبة الى مقابله اعنى القياس وكذا القياس قد يكون ضعيف الاثر
بالنسبة الى مقابله اعنى الاستحسان وقد يكون ظاهر الفساد خفى الصحة
لانضمام معنى آخر اليه الذى هو المؤثر فى الحكم حقيقة فارتفع به فساده
الظاهر والى هذا اشار ابو حنيفة حيث قال تركت الاستحسان واخذت
بالقياس قال الشيخ الامام صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر
تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اكثر تاثيرا
كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس
لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فالنوع الاول من الاستحسان

دليل لكلتا القدمتين اى قوله قدمنا على القياس الاستحسان اذا قوى اثره وقوله قدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان

اقوى من النوع الاول من القياس وان كان جليا والنوع الثاني منه
بالعكس ثم الصحيح ان معنى الرجحان تعين العمل بالراجح وظاهر كلام
فخر الاسلام انه الاولوية حتى انه يجوز العمل بالمرجوح واعلم ان كلا
من قسمي القياس يستلزم ما يقابله من قسمي الاستحسان ولا بد من
تقديم احدهما على الآخر عند التقابل به فمال الامر الى قسمين للتقديم
تقديم الاستحسان على القياس وبالعكس ولذا جعل المص للتقديم
قسمين وقدم بيان القسم الثاني لكونه تقديم القياس على الاستحسان
لانه مما يستبعده الوهم لما شاع ان الاستحسان عبارة عن الدليل
الاقوى ولا يترك الاقوى بالاضعف فقد نقل عن الكرخي ايضا ان
الاستحسان ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه بدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول وقيل هو
تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع هذا الى تخصيص العلة
وهو ليس بصحيح وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه



الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان
بالقياس الى غير ذلك ولذا قال الم فيما سيأتي وهذا قسم عزّ وجوده
واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثاني وهو
تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا اية
السجدة في صلوته انه اي التالي يركع بها اي بسبب لا يتلو التلاوه
او يركع بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلي لانه اذا قرأها خارج
الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج ليس بقربة فلا ينوب عما
هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا على حدة او ركوع
الصلوة لكن بالنية وعدم الفاضل بمقدار ثلث اية قياسا اي هذا
الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجدة يتشابهان

فاجاب بقوله غير شامل كشمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس الى غير ذلك ولذا قال الم فيما سيأتي وهذا قسم عزّ وجوده واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا اية السجدة في صلوته انه اي التالي يركع بها اي بسبب لا يتلو التلاوه او يركع بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلي لانه اذا قرأها خارج الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا على حدة او ركوع الصلوة لكن بالنية وعدم الفاضل بمقدار ثلث اية قياسا اي هذا الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجدة يتشابهان

في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود لان النص قد
ورد به اي بالركوع مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي
سقط ساجدا لان السقوط موجود في السجدة دون الركوع ولما ثبت
التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود كما تنوب القيمة مقام الشاة
الواجبة في الزكوة وهذا قياس ظاهر لا يحتاج الى مزيد تأمل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالآخر بالشبه الظاهر في معنى الخضوع وفي الاستحسان
لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا
اقترب والركوع خلاف اي السجود كسجود الصلوة لا يتأدى بالركوع
فان الركوع لا ينوب فيها عن سجدتها مع انها اشد قربا بالركوع من
سجدة التلاوة لانهما من موجبات التحريمة وارکان الصلوة بخلاف
الركوع وسجدة التلاوة فلا ينوب منابها ايضا بالطريق الاولى فهذا
اي كون الركوع غير السجود اثر ظاهر لان المأمور به لا يتأدى باتيان
ما يخالفه فصار به وجه القياس موجودا لان هذا عدم بحقيقة كل واحد منهما
فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز لان المراد

ولي محمد قوله اي في ثبوت

بالركوع السجود بطريق المجاز فبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز
في مقابلة الحقيقة وهذا سميناه الثاني استحسانا لأنه اقوى لكن
القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثر الباطن الذي يتضمن فساد
الاستحسان بيانه اي الاثر الباطن ان السجود عند التلاوة لم يشرع
قربة مقصودة اي لم تجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود
من شرعيتها مجرد اتيان ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وموافقة
للمطيعين كما تشعر به اية السجدة لكن على طريق العبادة وهذا اشرط
الطهارة واستقبال القبلة فيها والركوع في الصلوة يعلم هذا العمل
لحصول معنى التواضع والعبادة فيسقط به السجود كما يسقط الطهارة
للصلوة بطهارة لغيرها بخلاف سجود الصلوة فانه لا يقوم مقامه لان
كل واحد مقصود بنفسه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
وبخلاف الركوع في غيرها اي الصلوة حيث لا ينوب مناب السجدة
للتلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليست بعبادة والشرط
فيما يتأدى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة

والعمل بالمجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود اعني سجدة التلاوة مقام
المقصود اعني سجدة الصلوة او جعل غير المقصود اعني السجدة
مقام المقصود اعني التعظيم وهذا القسم الثاني قسم عزّ وقلّ
وجوده فانه لا يوجد الا في ستة مسائل او سبع كما ذكر تفصيلها
في المطولات واما القسم الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة
اثره على القياس فاكثر من ان يحصى اي اكثر من القسم الثاني من
حيث الاحصاء ومعناه ان احصاءه اكثر من احصاءه وعلى هذا
لم تكن من تفضيلية بل بيانية ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
هذا شروع في بيان قسام الاستحسان واحكامها باعتبار اطلاق
الاستحسان على ما يشتمل الاقسام الآتية ولعل لهذا قال ثم المستحسن
ولم يقل ثم الاستحسان تنبيها على مغايرة هذا الاطلاق لما مرّ
وانما يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي الى محل آخر لانه في الحقيقة
قياس شرعي في حكم التعدية بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع للضرورة
فانه لا يصح تعديته فيهما لانهما غير معقولة بل عدل بهما عن القياس

في التشريح فليراجع ان شئت
القياس الجلي كذا
المستحسن بالقياس الخفي لا يصح للان من شروط
القياس ان يكون المعدى ثابتا بالوجه الذي ثبت به في الاصل
وهو ان لا يكون حكم الاصل مخالفا لقياس آخر
قوله بالقياس الخفي اي بالقياس الذي يوافق القياس الخفي
قوله باعتبار اطلاق الاستحسان اي بعد اتفاقهم على ان
مرجع السؤال ان الاستحسان جواب عن سؤال مقدر
انواعه فكيف يستقيم قوله بذا شروع وهو ان هذا القسم
ان هذا القسم بالنظر الى اصطلاح الفقهاء ومن
الدليل الذي يكون واقعا في مقابلة القياس الجلي
وهو حكم صادق على كل واحد من الاقسام
انما قال ذلك لئلا يرد ان تعدية المستحسن بالقياس
الخفي الى المحل الآخر لا يصح للان من شروط
القياس ان لا يكون حكم الاصل
المستحسن بالقياس الخفي مخالفا عن القياس
فكيف يصح تعديته
مخالفا عن القياس
المستحسن

فلا يقبل تعديته كالسلم مثال الاول فان انعدام المعقود عليه يقتضي
عدم جواز هذا العقد بحكم القياس الا انه ترك بقوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث روى انه عليه الصلوة والسلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والاستصناع مثال
للثاني فان الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان امر انسانا ليجر له خفا
مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم له دراهم او
لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم حقيقة
وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز البيع الا بعد تعينه حقيقة او
ثبوته في الذمة كالسلم فيترك القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة
من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس تتعين بالاجماع كما تتعين بالنص
وتطهير الحياض والآبار والآوانى التي ليست تحتها تقبا مثال الاخير
فان القياس يابى عن طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها الا يرى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه

الفيل والوزن فيكون معلوما الى اجل معلوم وسؤاله العقود عليه رخص فيه
السلم الوجل وانما الحال فمجوزه الشافعي
لما جاء في الحديث انه صلى الله عليه وسلم رخص في
السلم وهو باطلاقه يشمل كليهما ومنعه آخرون مستدلين
بهذا الحديث لان الاجل مذكور فيه
قوله وهو معدوم وصفا انما قال ذلك ليرد
ما قالت المعتزلة ان عدم المبيع يوجب عدم العقد كيف وقد
سلم جائز مع ان المبيع فيه معدوم حال العقد
حاشيه قوله وتقديري بتغير كثير
معدوم من حيث الوصف في الذمة كما في السلم
العين ليكون وصفا ودينا في الذمة
الوجوب في الذمة يكون بطريق السلم
لعدم القابل
كل وجه فلا يتصور عقدا كما لا يخفى
ترك القياس بالاجماع

اى البائع هو المدعى لانهما لما اتفقا على البيع اتفقا على ان المبيع ملك
المشترى فالمشترى لا يكون مدعيا على البائع شيئا فى الظاهر بل البائع
يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فكان القياس تسليم البائع المبيع
بما اقر به وتحليف البائع اياه على الباقى ويوجبر اى يوجب لاختلاف
المذكور يمين البائع استحسانا لانه اى البائع ينكر وجوب التسليم
اى تسليم المبيع الى المشترى بما ادعاه المشترى ثمنا للمبيع ففى القياس
يحلف المشترى فقط وفى الاستحسان يحلف المشترى والبائع جميعا
لان البائع ينكر وجوب التسليم والمشترى ينكر زيادة الثمن وهذا
اى وجوب التحالف للعاقدين المختلفين فى قدر الثمن حكم تعدى الى
الوارثين اى للعاقدين حتى لو مات العاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما والمسئلة بحالها يجرى التحالف بينهما لان الوارث يقوم مقام
المورث فيمكن تعدية التحالف اليهما فثبت ان المستحسن بالقياس الخفى
يصح تعديته والى الاجارة اى اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا فاما الاختلاف فى الثمن بين العاقدين بعد القبض
اى قبض المبيع فلم يجب به اى بالاختلاف يمين البائع الا بالاثر لان

غاية التحقيق

المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه وثبوت
التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم
يصح تعديته الى الوارث بل يقصر على مورد النص حتى لو اختلف
وارث البائع ووارث المشتري والسلعة المقبوضة قائمة كان القول
قول وارث المشتري ولا يجري التحالف بينهما لان التحالف بعد
القبض ثابت بخلاف القياس مستحسن بقوله صلى الله عليه وسلم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ ترادا
يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ الرد لا يتصور الا بعده
فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وهو تحالف المتعاقدين عند
عدم قيام السلعة وعند محمد يجري التحالف في جميع هذه الصور
لان التحالف عنده باعتبار ان يكون كل واحد منهما مدعيا عقدا
ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين والجواب بالمنع فان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن ثم الاستحسان الثابت بالنص والاجماع
او الضرورة او القياس ليس من باب خصوص العلل وتخصيصها
عبارة عن تخلف الحكم عنها في بعض الصور لمانع وهو جائز عند

فصل ح

الكرخي وابي بكر الرازي وابي زيد واكثر العراقيين وهو مذهب
الشيخ ابي الحسن رح
مالك واحمد وعامة المعتزلة وزعموا ان هذا مذهب الائمة الثلثة
بن حنبل
مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وهو قولهم بتخصيص العلة
لان القياس ثابت في صورة الاستحسان وغيرها وقد تركوا العمل به
في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم ما فرده المانع بما
حاصله ان الاستحسان ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم
القياس لعدم العلة لانه عند المعارضة بالاستحسان لم يبق قياسا
لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة كما
قالوا ان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة في اثبات
الحكم وقد عرفت انه لا اعتبار للقياس في مقابلة واحد منهما فكذا في
مقابلة الاجماع والضرورة الراجعة اليه وكذا الحكم اذا عارض
القياس الجلي الاستحسان اي القياس الخفي الراجح من القياس او جب
الاستحسان اي القياس الخفي عدمه اي عدم القياس لان المرجوح

٥١

٥ قوله لوجود الاجماع جواب عن سؤال
مقدر تقديره ان القياس يقتضي
اذا كان في مقابلة دليل

٦ قال وكذا اي مثل
الضرورة ليست بدليل بطلان

٧ قوله لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة
جواب سؤال مر آنفا

٨ قوله لوجود الاجماع جواب سؤال
آخر فان الامام في النص المعين
الايراد ان عدم علية الوصف في معارضة
الضرورة غير مستقيم لان الوصف دليل الضرورة
يجوز دليل قام عليه الدليل في معارضة غير
الدليل حاصل الجواب ان الضرورة والاجماع
غير دليل في نفسهما بل راجعة الى الاجماع
فما ثبت الحكم الثابت بهما ثابت بالاجماع

٩ قوله لوجود الاجماع جواب عن سؤال
مقدر تقديره ان القياس يقتضي عدم
الحكم وقد ثبت بالاجماع جواب عن سؤال
آخر وهو ان القياس في مقابلة
الاجماع والضرورة ليست بدليل

١٠ قوله لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة
جواب سؤال مر آنفا

١١ قوله لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة
جواب سؤال مر آنفا

١٢ قوله لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة
جواب سؤال مر آنفا

١٣ قوله لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة
جواب سؤال مر آنفا

١٤ قوله لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة
جواب سؤال مر آنفا

١٥ قوله لان الوصف الذي ادعي انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة
جواب سؤال مر آنفا

يضحك في مقابلة الراجح وهو بيان لقوله وكذا اذا عارضه استحسان

وكلمة اذا ظرفية وليست بشرطية كما توهم فصار عدم الحكم ثمه

لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قيام العلة كما توهم القائلون

بتخصيص العلة وكذا اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان معان

عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل المؤثرة التي تتخلف عنها

احكامها في بعض المواضع فانه يضاف عدمها الى عدم العلة لا ان

العلة علة وتتخلف الحكم عنها لمانع وبيان ذلك في قولنا الواقع في حق

الصائم اذا صب الماء في حلقه بلا اكراه وهو ذاكر الصوم انه مفوت القوم

يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك فانه قد فات بوصوله

المفطر الى جوفه وهو تعليل بوصف مؤثر ولزم على الناسي فان صومه

لا يفسد مع فواة ركن الصوم حقيقة فمن اجاز خصوص العلل قال

امتنع حكم هذا التعليل الى تخلف الحكم عن العلة ثم اي في صورة

النسيان لمانع وهو الاثر مع وجود العلة فيها وقلنا نحن انعدم الحكم

في الناسي في القياس من قول المتكلمين وجد فانعدم لحن لعدم العلة

١٢ عفو فضل حق لو لم

لانها موجودة وقد تخلف الحكم لمانع لان فعل الناسي منسوب الى
صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله صلى الله عليه وسلم اطعمك الله و
سقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار فسقط عنه معنى
الجناية وصار الفعل اي فعل الناسي عفوا اي ساقط الاعتبار فاذا سقط
اعتبار فعله شرعا فقد بقي الصوم اي صوم الناسي لبقاء ركنه لا لمانع منع
من الفطر مع وجود علته وفوات ركنه اي الصوم وما قيل ان فيه انكار
الحس والعقل وهو ظاهر والشرع لانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث
مدفوع لانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة لكن لا نجعله سببا للفطر
بالنسبة الى صاحب الشرع من حيث التسبيب ومسئلة الفطر ممنوعة
كذا في التحقيق فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي جعل مانعا
للحكم مع قيام العلة جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي جعل
ما جعلوه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص
العلة فاحفظ اي هذا الاصل واحكمه من الاحكام ففيه فقه كثير
لان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة
في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق ومخلص كثير

فصل حق

ولا يخفى ان هذا الفصل حق لا يستغني عنه احد من المحققين وقد
وقع في كلام كثير من المتأخرين ما يدل على عدم الاحاطة به
ولهذا ترى كثيرا منهم يعترضون على المعلل بالنقض وهو غير وارد
عليه اذا تحقق ما ذكرناه في هذا الفصل

لان جميع صور التخصيص يبطل هذا الاصل فكانت رعايته واجبة

قال الشارح المحقق قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى

العبارة في التحقق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة

عند الفريقين وفي موضع تخلف الحكم معدوم بلاشبهة الا ان

العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد ذكرنا

في الكشف ويمكن ان يقال ان قول المصنف فالذي جعل آه اشارة الى

ان النزاع بين الفريقين لفظي اذ لو كان معنويا لم يمكن الجعل المذكور

لان الدليل ملزوم والمدلول لازم وتنافي اللوازم يستلزم تنافي

الملزومات فلا يمكن ارجاع دليل احدهما الى دليل الاخر وتحقيقه ان

ان العلة اما ان يكون عبارة عن امر داخل فيه انتفاء المانع او لا بل هو

عبارة عن الوصف الذي قد يقارنه المانع عن الحكم وقد لا يقارنه

فالقائلون بالاول لا يجوزون تخصيصها اذ على الاول لا تكون العلة

موجودة في صورة التخصيص لوجود المانع فيها والقائلون بالثاني

يجوزون تخصيصها اذ يجوز وجود الوصف مع مقارنة المانع من

الحكم ويظهر لك من هذا وجه ارجاع دليل الخصوص الى دليل عدم العلة

فضل حق

فضل حق

فضل حق

فضل حق

فضل حق

ووجه كون النزاع لفظيا الكونه مبنيا على تفسير معنى العلة لكن
ظاهر عبارة المصنف فيما سبق يدل على كون النزاع معنويا ووجه الارجاع
على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل الخصوص ليس بدليل الخصوص
في الواقع بل هو في الواقع دليل عدم العلة وانما صيروه دليل الخصوص
بمجرد زعمهم فعلى هذا لم يجعل ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل
العدم في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات ولهذا قال فالذي جعل عندهم دليل الخصوص ولم يقل
ما هو دليل الخصوص واما حكمه اي حكم القياس فتعديته مثل
حكم النص الى ما لا نص فيه ولا اجماع فيه والتعدية المذكورة في
الشرائط اريد بها صلاحية التعدية واريد بها ههنا وقوع التعدية
بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء فان المجتهد يصيب ويخطي على ما هو مذهب العامة ولكون
القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم للتعديل عند حتى
لو خلى التعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل

وجه كون النزاع لفظيا الكونه مبنيا على تفسير معنى العلة لكن
ظاهر عبارة المصنف فيما سبق يدل على كون النزاع معنويا ووجه الارجاع
على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل الخصوص ليس بدليل الخصوص
في الواقع بل هو في الواقع دليل عدم العلة وانما صيروه دليل الخصوص
بمجرد زعمهم فعلى هذا لم يجعل ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل
العدم في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي
الملزومات ولهذا قال فالذي جعل عندهم دليل الخصوص ولم يقل
ما هو دليل الخصوص واما حكمه اي حكم القياس فتعديته مثل
حكم النص الى ما لا نص فيه ولا اجماع فيه والتعدية المذكورة في
الشرائط اريد بها صلاحية التعدية واريد بها ههنا وقوع التعدية
بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء فان المجتهد يصيب ويخطي على ما هو مذهب العامة ولكون
القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم للتعديل عند حتى
لو خلى التعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل

بمنزلة المترادفين وعند الشافعي هو اي التعليل صحيح بدون
التعدية ففي العلة المتعدية يثبت الحكم في الفرع بالعلة عنده و
يكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل حتى جوز
التعليل في حرمة الربوا في النقدين بعلة التمنية وهو تعليل بالعلة القاصرة
المستنبطة وهذا هو محل الاختلاف واما التعليل بعلة قاصرة ثابتة
بنص او اجماع فثابت بالاتفاق فيكون التعليل عند الشافعي اعم من
القياس واحتج من جوز التعليل بالعلة القاصرة بان هذا اي الرأي
المستنبط من الكتاب والسنة لما كان من جنس الحجج التي تعلق بها
احكام الشرع وجب ان يتعلق به الايجاب اي ايجاب الحكم اي اثباته
سواء تعدى به الحكم الى الفرع او لا كسائر الحجج الشرعية من الكتاب و
السنة فان الحكم يثبت بهما خاصا كان او عاما الا ترى ان دلالة

فصل حق

فصل حق

اى دليل كون الوصف علة من التاثير والاخالة والمناسبة لا يقتضى
تعديته اى لا يقتضى ان يكون الوصف متعديا بل يتحقق فى الوصف
الذى يقتصر على المنصوص عليه بل يعرف ذلك اى التعدية بمعنى
فى الوصف وهو عموم الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد وان
يوجب علما او عملا والا لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب علما لانه
دليل ظنى بالاتفاق ولا يوجب عملا فى المنصوص عليه لانه اى وجوب
العمل فيه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعا اى الحكم عنه
اى النص الى العلة لان العدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما مع امكان
العمل به مردود عقلا فلم يبق للتعليل حكم على هذا سوى التعدية فلو
خلى عنها لكان باطلا وليست حالة العلة المنصوصة كذلك لان
الشارع لما نص عليها فقد افاد علما بانها هى المؤثرة فى الحكم ولا فائدة
اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى اى بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص برأى بالنص فلا نسلم عدم تحقق الفائدة فى التعليل بالعلة
القاصرة فان المجتهد اذا علم اختصاص الحكم بالنص لا يشتغل بالتعليل
للتعدية ولا يضيع وقته وايضا فيه فائدة معرفة الحكمة الموجبة

لطمانية القلب فان القلب الى قبول الحق المعقول اميل وايض فيه فائدة
منع تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية لا بدليل يدل على
قوة المتعدية في العلية وترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير رجحان وهي من الفوائد الجلية قلنا هذا الاختصاص
يحصل بترك التعليل فانه لا شك في ان الحكم ثابت بالنص وعدم
الاختصاص بالنص انما يكون بالتعليل فاذا انتفى التعليل انتفى عدم
الاختصاص فما ذكره من الفائدة موجود ههنا ايض فلا فائدة فيه
على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه
الفائدة اى اختصاص الحكم بالنص ويفهم من هذه العلاوة الجواب
عن الوجه الاخير ايضا بيان ذلك انه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
متعديان واحدهما اكثر تعدية من الاخر يجوز ان يجتمع فيه وصفان

يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فالتعليل بالعلة القاصرة لا يمنع المجتهد
عن طلب العلة المتعدية والقاصرة لا تعارض بالمتعدية على وجه
يحتاج الى مرجح بل المتعدية عند الخصم ايضا راجحة على القاصرة
لكونها اكثر فائدة وكونها متفقا عليها واما الوقوف على الحكمة
فمن باب العلم وقد عرفت انه لا مدخل للرأي في باب العلم غاية ما في
الباب انه يوجب الظن ولم يعتبر الظن الا للعمل والقاصرة قاصرة
عن هذا واما دفعه اي القياس فنقول في بيان ان العلل نوعان طردية
ومؤثرة وقد اشير الى بيانهما وعلى كل واحد من القسمين المذكورين
ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية التي قال بها عامة
اهل النظر فقيل ينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليس بمؤثر نعم المناسب

ايضا فاربعة القول بموجب لعلة قدم لان فيه تسليم موجب علة
المستدل فكان اولى بالتقديم ثم الممانعة لان النزاع فيها اقل بالنسبة
الى مادونها ثم بيان فساد الوضع لانه اقوى في الدفع من المناقضة
ثم المناقضة وتجري فيها المعارضة بل قد قيل انها فيها اظهر و
اسهل اما القول بموجب لعلة فالتزام السائل لما يلزم المعلل بتعليله
من حكم مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم وهو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم
المتنازع فيه وهو على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون كذلك اما بتصريح عبارة
المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافات بل في
ايجاب القصاص واما بمجمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده
كما سيأتي مثاله في المتن والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما
يتوهم انه ماخذ الخصم كما لو قال في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء

حواشی متعلقہ بصفحہ ۶۰

۱ المعلوم من تعریف القول الموجب

۲ العلۃ محمول علی حذف مضاف ای حصول العلۃ

۳ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم وقد مر ان الخلاف یرد علی ظاہر کلام ماذا کان العقل یوجب الحاجۃ الی الالتزام لما من وجوہ دفع الاول ان القیاس وخصوصا ان عدہ منہا الاجل عقلا بالمقدمۃ الاخیرۃ فکان بمنزلۃ آہ فکان بمنزلۃ واقعۃ ومسالۃ بین المسائل والحاصل فالصحیح عدہ الخ وقد تم ما اردنا ایرادہ علیہ بان ما یلزم من التقدیر لا یضر بالتعریف بالدلیل علیہ وذالا یجوز لان شاہ علی التوضیح والتقدیر لا یضر بالتعریف بالدلیل العلۃ الذی ہو معتبر عند اہل الفن اشار الشارح الی الاول فی قولہ

۴ ای حصول العلۃ

۵ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم

۶ وانا نقضہ وفسادہ بالطریق الاولی انا نقضہ بالطریق الاولی

۷ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم

۸ قولہ الحکم المقصود وصف الحکم بالوقوع

۹ قولہ وجوب اقول کما

۱۰ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم

۱۱ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم

۱۲ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم

۱۳ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم

۱۴ ای بقاء الخلاف فی الحکم المقدم

الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وذلك اي القول
بموجب العلة على الوجه الثاني من الوجه الاول مثل قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى اي صوم رمضان الا بتعين
النية كصوم القضاء والكفارة فيقال لهم عندنا لا يصح صوم رمضان
الا بتعين النية ايضا وانما نجوز له صوم رمضان باطلاق النية على
انه اي الاطلاق تعيين فالمعلل اراد بالتعين القصد من جهة الصائم
والسائل حمل على التعيين اعم من ان يكون تعينا بقصد الصائم او تعينا
بتعين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعين
الممانعة والممانعة وهي عبارة عن امتناع السائل عن قبولها او جبه المعلل

من غير دليل عليه فهي اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف بان
يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه
وممانعة في صلاحية الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية وممانعة في نفس الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم
ثابت وممانعة في نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد
تسليم الامور الثلثة لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان
يكون ثابتا بوصف آخر واما فساد الوضع وهو كون الجامع في
القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص واجماع في نقيض الحكم و
بعبارة اخرى وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه

ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما يفسد
وضعا علم قطعا عدم تاثيره شرعا وهو يبطل العلية بالكلية وهو فوق
المناقضة لانه يمكن ان يتحرز عن ورودها بتغيير الكلام وتغيره بان
يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد الورود يمكن بوجوه اخر سوى التغير بخلاف فساد الوضع اذ
لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه وبيان المناقضة تغير
الكلام كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير
الخبث فمثل تعليلهم اى اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اى لاثباتها
بسبب اسلام احد الزوجين في غير المدخول بها قالوا اسلام احدهما

قوله والكل آه الخ اشارة
الى بيان تعريف فساد الوضع اراد

ان يشرع في بيان وجه عدم ورود

فساد الوضع على الاصل الموثر

فقال لا اشكال آه والجواب بما

ان هذا الاشكال انما يرد

فساد الوضع على الاصل الموثر بان

العلل الموثرة لا يجوز ورود

ويكون عبارة عن تحصيل الجنس والمراد

فساد الوضع فهو عبارة عن رفع الجنس

اى في المناقضة صدم الرفع وفي فساد الوضع الرفع

بالكلية ١٢ منه

الكلام يكون ابتداء وبلا تغير يكون بقاء ١٢

المعنى الثابت بالوصف دلالة او لمنع الوصف

في صورة النقض ١٢

قوله كما يقال آه و

وهو مفقود في ادلة النقض كما لا يخفى

من بدن الانسان علة لانتقاض الوضوء

بان ما هو مفقود في بدن الانسان

العذر فانه خارج نجس من بدن صاحب

انه لا ينقض الوضوء به ١٢ منه

بان الخارج النجس

من بدن الانسان علة لانتقاض

الوضوء بالاجماع وفي حاشية الشلبي

وكذا اذا قال البيع شرط الخيار فانه ينقض

بالملك فيقول في ادلة النقض كما لا يخفى

بالملك ١٢ منه

وهو طريق التعليل ١٢ منه

مفسد للصلوة والصوم ١٢ منه

قوله فالواو آه بيان

لتعليل في قوله

الاشياء ثمانية من قبيل ذكر الاخص

وارادة الاعم وهو الاشياء اذ الاشياء تسعة

الاجماع فان اجماع الفرقة

اجماع الفرقتين الزوجين

قائل بان قياس اسلام احدهما

القياس اشتراك الفرع بالاصل

الفرع ان الارادة احدهما

الاخر ما ذكره المحشي

قوله قالوا آه بيان لتعليل

اذا قد تحقق في الشرع

قوله لا يجاب آه

قوله لانه آه

قوله لا يجاب آه

قوله لا يجاب آه

قوله لا يجاب آه

قوله لا يجاب آه

يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير
توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعلوا الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا
يعرض الاسلام على الآخر فقط فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في
الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولابقاء النكاح عطف على
ايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث قال مع ارتداد احدهما
ولم يقل بارتداد احدهما لان الشافعي لايقول بان علة بقاء النكاح هي
الارتداد بل يقول ان الارتداد لايقطع النكاح قبل انقضاء العدة
في المدخول بها قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح
غير منافياه فوجب لتاجيل الى انقضاء العدة في المدخول بها
كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا
ببقاء النكاح مع الردة في الثانية في المدخول بها وقبل الدخول شت
الفرقة بنفس الردة وعندنا تبين في الحال سواء كانت مدخولا
بها او غيرها فانه اي تعليلهم في الصورتين فاسد في اصل
الوضع لان الاسلام لايصلح قاطعا للحقوق والاملاك والردة

لا تصلح عفوا اى لو بقى حكم النكاح مع الردة التى تنافى النكاح لزم
تكون الردة عفوا بان تجعل فى حكم العدم ليمكن الحكم ببقاء النكاح
الذى ينافيها وهى ليست بصالحة للعفو وانما كانت منافية للنكاح
لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنى النكاح على العصمة فكانت
منافية له واما المناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى
كونه علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص
العلة واما عند غيرهم فهى تخلف الحكم مما ادعاه المعلل علة لا لمانع
فمثل قولهم اى اصحاب الشافعى فى اشتراط النية فى الوضوء والتيمم
انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا فى النية
استفهام انكارى اى لا يفترقان فى اشتراط النية فقد اشترطت
النية فى التيمم اتفاقا فكذا فى الوضوء وهو اى التعليل ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقة فانه طهارة مشروطة للصلوة
مع عدم اشتراط النية فيها فيضطر المعلل المجيب الى بيان وجه المسئلة له

المعنى الفقهى

صاحبزاده ره

قوله لا تصلح عفوا اى لو بقى حكم النكاح مع الردة التى تنافى النكاح لزم كما فهم من قوله ولا بقاء النكاح اصلا ردتا واحدا منهما

قوله كالاكل والشرب والجماع ناسيا

قوله والحال ان الردة

قوله وهى فى غاية القبح

قوله للردة

قوله وانما كانت منافية للنكاح لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنى النكاح على العصمة فكانت منافية له

قوله واما المناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص العلة واما عند غيرهم فهى تخلف الحكم مما ادعاه المعلل علة لا لمانع

قوله فمثل قولهم اى اصحاب الشافعى فى اشتراط النية فى الوضوء والتيمم انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا فى النية

قوله استفهام انكارى اى لا يفترقان فى اشتراط النية فقد اشترطت النية فى التيمم اتفاقا فكذا فى الوضوء وهو اى التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقة فانه طهارة مشروطة للصلوة مع عدم اشتراط النية فيها فيضطر المعلل المجيب الى بيان وجه المسئلة له

قوله فى المعنى الفقهى

صاحبزاده ره

قوله لا تصلح عفوا اى لو بقى حكم النكاح مع الردة التى تنافى النكاح لزم كما فهم من قوله ولا بقاء النكاح اصلا ردتا واحدا منهما

قوله كالاكل والشرب والجماع ناسيا

قوله والحال ان الردة

قوله وهى فى غاية القبح

قوله للردة

قوله وانما كانت منافية للنكاح لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنى النكاح على العصمة فكانت منافية له

قوله واما المناقضة وهى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص العلة واما عند غيرهم فهى تخلف الحكم مما ادعاه المعلل علة لا لمانع

قوله فمثل قولهم اى اصحاب الشافعى فى اشتراط النية فى الوضوء والتيمم انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا فى النية

قوله استفهام انكارى اى لا يفترقان فى اشتراط النية فقد اشترطت النية فى التيمم اتفاقا فكذا فى الوضوء وهو اى التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقة فانه طهارة مشروطة للصلوة مع عدم اشتراط النية فيها فيضطر المعلل المجيب الى بيان وجه المسئلة له

قوله فى المعنى الفقهى

صاحبزاده ره

الذی یندفع بہ النقض وتبین الفرق بقولہ وھو ان الوضوء تطہیر
حکمی لہ تعبدی غیر معقول المعنی لانہ لا یعقل فی المحل ای محل الغسل
النجاسۃ لا حقیقۃ وھو ظاھر ولا حکما بدلیل انہ لو صلی وھو حامل
لحدیث جازت صلوتہ فلا یعقل ازالتہا ومحل النجاسۃ وھو المخرج
لم یجب غسلہ فکان الوضوء کالتیمم الا ان معنی التعبد فی التیمم
فی الالۃ وفی الوضوء فی المحل فیشترط فیہ ای فی الوضوء النیۃ
لیتحقق معنی التعبد اذ العبادۃ لا یتادی بدون النیۃ ونحن نقول
الماء طاھر بطبعہ وکون الوضوء تطہیرا حکمیا لا یغیر صفۃ
طہوریۃ الماء فبقی عاملا کما کان

بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فيحتاج فيه الى النية فهذه
الوجوه الاربعة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وليس معناه
ان هذه الوجوه لا تجري في العلل المؤثرة بل معناه انها اذا وردت
على العلل الطردية تلجئ الى القول بالتاثير ولهم مخلص عنها بالقول
بالتاثير واما اذا وردت على المؤثرة فلا مخلص عنها بل لا بد ان
يطرد كما يظهر لك من تتبع قوله واما العلل المؤثرة فليس للسائل
فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها اي العلل المؤثرة لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها اي العلل المؤثرة بالكتاب
او السنة او الاجماع لان الثابت بهذه الادلة لا يحتمل فساد الوضع
والمناقضة وتحقيق ذلك ان المجيب لما كان من قصده التعليل
بوصف مؤثر وعين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك
النص المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو
احتملهما قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر

حقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه
ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد بوصف يوجد في الاوصاف
الفاسدة كما يوجد في الصحيحة فيحتمل ان يوجد فيه حقيقة المناقضة
وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعها بهما بخلاف دفعها بالمعارضة
فانه يجوز عند الجمهور لانها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث
يجب الرجوع الى دليل آخر للجهل بالناسخ والمنسوخ بخلاف التناقض
فانه يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى
من يتعالى عن ذلك واما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره لان
المعارضة تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف
على مطلوبه وتلزم منه نسبة الجهل اليه لا الجهل التاريخ لا الى
صاحب الشرع واما حقيقة الممانعة فلا غبار في انها تتحقق
في العلل المؤثرة لانها عبارة عن طلب الدليل فلا اشكال فيه
فاذا علمت ان العلل الطردية تحتمل حقيقة المناقضة لا المؤثرة
كان يفهم منه ان المناقضة لا يورد عليه اصلا لكنه اي لكن الشان
قد يورد عليه المناقضة صورة كما قال اذا تصور مناقضة على العلة

حاشيه

المؤثرة يجب دفعه اى النقض كما علمت بخلاف العلل الطردية
كما علمت ايضا من وجوه اربعة كما نقول فى الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان هذا هو الوصف فكان حدثا
كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل مثلا اى خارج اذا لم يسل
لم يتجاوز من المخرج فانه خارج نجس وليس بحدث ومثل حدث فى
السبيلين بلا خلاف فندفعه اى هذا الايراد اولا بالوصف
بمنع وجود الوصف بان نقول ما ذكرته علة ليس بموجود فى صورة
الفرع فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد وضعه وهو اى الدفع
بالوصف نحو اى غير السائل ليس بخارج لانه خارج وتخلف عن الحكم
لان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما فما ذا زائلة اى الدم او
الشئ الرطب الجلد الساتر له فى القاموس زائلة ومزائلة وزيالا
فارقه كان اى صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا لان الخروج ينبئ
عن الانتقال من مكان الى اخر وقد انعدم الانتقال ههنا ثم ندفعه
بالمعنى الثابت بالوصف اى بمنع وجود المعنى دلالة تميز من نسبة
الشهوة الى الوصف اى بالمعنى الثابت بدلالته هذا الوصف وهو التاثير

قوله اى النقض فانه يذكر ويؤنث ٥ قاموس من فواة الطاعة بين الراجح وهو الفتح وهو قولنا نقض ٥ دفعه والمرجح وهو قولنا نقضه ٥ لانه مصدر ذوتاء والاول ٥ المصادر للكرانى اثبتت على ما عرف فى محله وتحصل ان يترجح بغيم ٥ باعتبار النقض المفهوم من المناقضة ٥ الراجح الى المناقضة ٥ وقد علمت ٥ من قوله واما اذا وردت على اصل الثورة ٥ فالنقض عنها بل لما يدان يعلم اى

حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد ٥ يرفع اصلا جزاه ٥ عليها بطلانها حقيقة اذ الابطال لا يبقى بعد النقض اصلا كذا قال الشارح المحقق قيل فيه نظرا لانا نسلم ان دفع نقض صورى اذا ورد على العلة الطردية لا يمكن دفعه بوجه من الوجوه الاربعة بل يجوز ان يرتفع اولا بالوصف وثانيا بالحكم وان اريد النقض الحقيقى فلا يمكن دفعه عن العلة المؤثرة ايضا لوجه للتخصيص تامل ١٢ ٥ قوله كما علمت ايضا من قوله انها اذا وردت على العلل الطردية يجئ اصحاب الطرد اى القول ايضا بالتاثير ١٢ اصاجزاده ٥ قوله من وجوه صحيح على كل تعليل فلا يرد ان المناقضة اعتراض ودفعه ودفعه اربعة ١٢

حواشی متعلقہ صفحہ ۷۰

۸ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۹ قولہ ای الاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۰ قولہ ای الاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۱ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۲ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۳ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۴ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۵ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۶ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۷ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۸ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۱۹ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۰ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۱ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۲ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۳ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۴ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۵ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۶ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۷ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۸ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۲۹ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۰ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۱ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۲ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۳ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۴ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۵ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۶ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۷ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۸ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۳۹ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۰ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۱ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۲ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۳ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۴ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۵ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۶ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۷ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۸ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۴۹ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۰ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۱ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۲ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۳ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۴ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۵ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۶ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۷ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۸ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۵۹ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۰ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۱ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۲ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۳ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۴ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۵ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۶ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۷ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۸ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۶۹ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۷۰ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۷۱ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۷۲ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسبۃ الخاصۃ فلا یخفی ان النسبۃ الخاصۃ لا یکون الا بین شیئین فلا یصح ایضا اضافۃ الشیء الی نفسہ فتدبر

۷۳ قولہ ای بالاضافۃ الخ اقول ان اراد ان الاضافۃ بالمعنی المصدری ہو الاضافۃ بالمعنی الحاصل بالمصدر فلا یخفی ان الاضافۃ بالمعنی المصدری لا یکون الا بین شیئین فلا یصح اضافۃ الشیء الی نفسہ وان اراد بالمعنی الحاصل بالمصدر ہو النسب

بان نقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا
فى صورة النقض فلا يكون بدونه علة وهو اى ذلك المعنى فى
المثال المذكور وجوب غسل ذلك الموضع لاجل التطهير فيه اى فالمعنى
المذكور وهو وجوب غسل ذلك الموضع ههنا صار الوصف وهو
الخارج النجس ههنا حجة اى علة من حيث ان وجوب التطهير فى
البدن باعتبار ما يكون اى يحصل منه بان يخرج من البدن لا ما
يكون من الخارج ففيه احتراز عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع لا غير لا يحتمل الوصف بالتجزى خبر لان
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل كل
البدن ومنه اعضاء الوضوء وحاصل هذا الكلام ان الوصف وهو
الخارج النجس انما يؤثر فى نقض الطهارة لمعنى وهو وجوب غسل
ذلك الموضع لاجل التطهير وتنجسه لان وجوب التطهير فى البدن
بالخارج من البدن لا يحتمل التجزية فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل جميع البدن ومنه اعضاء الوضوء لكنه اقتصر عليها لدفع الحرج
لانه يتكرر كثيرا وهذا اقرب على القياس فى خروج المنى لعدم الحرج فيه

فوجب الوضوء هذا وهناك اى فى غير السائل لم يجب غسل ذلك

الموضع فانعدم الحكم وهو نقض الطهارة لانعدام العلة وهو خروج

النجس لانعدام المعنى الذى صار الوصف به علة وهو التاثير ويورد

عليه عطف على قوله فيورد صاحب الجرح السائل فان الخارج منه

حينئذ نجس وليس بحدث فى الوقت فندفعه اى النقض بالحكم

اى بمنع عدم الحكم بان نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن

الوصف فندفع النقض فيما نحن فيه ببيان انه اى النجس السائل

حدث موجب للطهارة وتاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة

قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا يلزمه الطهارة

بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع

وندفعه بالغرض بانا نقول الغرض من التعليل الحاق الفرع بالاصل

والتسوية بينهما وقد حصل فان غرضنا من التعليل التسوية

فى المعنى الموجب للحكم بين الدم هذا هو الفرع فيما نحن فيه

والبول ونحوه وهذا هو الاصل وذلك اى البول مثلا حدث

فاذا لزم اى دام البول صار عفوا لان القيام وقت الصلوة اى لاقامة
الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة
الا بسقوط الحدث فى هذه الحالة فكذلك ههنا اى الخارج من غير
السبيلين فى انه اذا صار دائما يصير عفوا فيثبت التسوية اما المعارضة
وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم فهى نوعان معارضة
فيها مناقضة اى متضمنة لابطال تعليل المعلل لان المعارضة اثبات
وصف مستدل يوجب خلاف ما اثبته المستدل من غير ابطال الدليله

لقيام ص

والمناقضة ابطال دليل المستدل ببيان تخلف الحكم عنه من غير اقامة
دليل مبتدء وقد يتضمن هذا النوع من المعارضة احد خاصيتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدءة واحد خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل
فسمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية
والمناقضة ضمنية ثم ان المعارضة وان كانت في الظاهر تسليما الدليل
المدعى الا انه في الحقيقة ابطال له لان ابطال اللازم وهو المطلوب
يوجب ابطال الملزوم وهو الدليل فلا تنافي بين المعارضة والمناقضة
ويصح تضمن المعارضة للمناقضة ويصح جعل المناقضة في ضمن
المعارضة والعبرة للمتضمن لا للمتضمن فلا يمتنع قبوله ومعارضة
خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو تغير التعليل
الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو اي القلب نوعان
احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة وهو اي هذا النوع من
القلب ماخوذ من قلب الاناء كقلب القصعة بان يجعل اعلاه
اسفل واسفله اعلاه وههنا الامر كذلك لانه لما جعل العلة التي هي
اصل فكان اعلى من الحكم حكما والحكم لكونه تبعا لها فكان اسفل منها

فقد جعل الاعلى اسفل وبالعكس وانما يصح هذا النوع من القلب
فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل بحكم الاصل علة للحكم
الآخر فيه ثم عداه الى الفرع مثل قولهم اى اصحاب الشافعي الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة اشار بذلك الى ان الكلام في الاحرار فيرجم ثيبهم
كاحرار المسلمين فلا يكون الاسلام من شرط الاحصان حتى لو زنى
الذمي الحر الثيب يرجم عندهم فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم
فقلنا الاحرار المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لانه
يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا علة حكما وحكمه علة فهذا القلب
معارضة صورة من حيث انه تعليل بما يدل على خلاف حكم المعلل و
مناقضة معنى لان العلة لما صارت حكما في المقيس عليه خرج المقيس عليه

من كونه مقيسا عليه في الحكم المطلوب فبقي قياسا بلا مقيس عليه
وهو المراد من قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس
اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم ما ثبت فيرجم ثيبهم و
النوع الثاني من القلب قلب لسائل الوصف اي وصف المعلل شاهدا
على المعلل بعد ان كان شاهدا للراي للمعلل وهو اي النوع الثاني منه
ما خوذ من قلب الجواب اي من جعل باطن الشئ ظاهرا وظاهره باطنا
فانه اي الوصف كان ظهره اي الوصف اليك يا ايها المعلل او السائل
فصار وجهه اي الوصف اليك فالمخاطب ان كان هو المعلل فمعنى
قوله كان ظهره اليك يحاجك عنك كمن تقدم ليخاصم عنك فصار
وجهه اليك يحاجك عن خصمك وان كان السائل كان معناه كان
معرضا عنك فصار مقبلا اليك فهذا النوع معارضة من حيث انه
تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان الوصف
بشهادته بثبوت حكم مرة وبانتفائه اخرى يكون متناقضا في نفسه
بمنزلة الشاهد الذي يشهد للمتخاصمين في حادثة واحدة الا انه
اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يوجد الا بوصف زائد

صاحبزاده

١٢

على وصف المعلل فيرد اى فى وصف الموصوف تفسير للوصف الاول
وتقرير له لانه تغيير لرجتي يكون تعليق الحكم بعلة اخرى مثال ذى
ما يجرى فيه هذا النوع قولهم اى اصحاب الشافعى فى صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب
التعين بوصف الفرضية فقلنا لما كان الصوم فرضا استغنى عن
تعين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اى صوم القضاء انما
يتعين بعد الشروع فيه وهذا اى صوم رمضان يتعين قبل الشروع
لانتفاء غيره من سائر الصيام فى ذلك الوقت فزيد فى القلب بعد
تعينه وهو بيان لما ابهم الخصم ففسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم
تلبيسا علينا او التباسا عليه فكان قياس هذا الصوم بالقضاء بعد
الشروع وقد تقلب العلة من وجه آخر ويسمى قلب التسوية لوجود
معنى القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف بعد ما كان شاهدا عليه
شاهدا لنفسه وهو ضعيف فاسد مثال ذى ما يتحقق فيه هذا

نقض

هو من الفساد جواب

القلب قولهم اى اصحاب الشافعي في ان الشروع في النفل من الصوم والصلوة
غير ملزم حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اى العبادة من الصلوة
والصوم النفل عبادة لا يمضي في فاسدها اى لا يجوز اتمامها والمضي
فيها بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لان المضي يجب فيه بالفساد فوجب
ان لا تلزم تلك العبادة بالشروع قبل الوضوء لما لم يلزم المضي فيه
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان اى الشان كذلك اى كما ذكرنا من
ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع وجب
ان يستوي فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده فان الشروع
لما لم يلزم لم يلزم النذر وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه
لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب استواؤهما فيه واذا ثبت
استواؤهما والنذر يلزم بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا للاستواء
وهذا النوع من القلب ضعيف فاسد من وجوه القلب لانه اى
السائل لما جاء بحكم اخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم
ينف التسوية بل يدعي عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعي التسوية

ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفع الدعوى
المستدل فلا يقبل والقائلون بأن يقولون المناقاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب وقد وجدت لان ثبوة المساواة
مستلزم لانتفاء دعواه ولان المقصود من الكلام معناه والسائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود من الاستواء في كل
موضع شئ اخر كما قالوا والاستواء مختلف في المعنى في الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع في الوضوء الذي هو الاصل باعتبار
عدم الالزام اذ لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء واستوائهما
في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالزام والى هذا اشار بقوله ثبوة
اي هو ثبوة اي ثابت من وجه في الفرع وسقوط من وجه على التضاد
اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك لا اختلاف وكون حكم
الفرع ضد حكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم من الاصل
غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس

ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفع الدعوى
المستدل فلا يقبل والقائلون بأن يقولون المنافاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب وقد وجدت لان ثبوة المساواة
مستلزم لانتفاء دعواه ولان المقصود من الكلام معناه والسائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود من الاستواء في كل
موضع شئ اخر كما قالوا والاستواء مختلف في المعنى في الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع في الوضوء الذي هو الاصل باعتبار
عدم الالزام اذ لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء واستوائهما
في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالزام والى هذا اشار بقوله ثبوة
اي هو ثبوة اي ثابت من وجه في الفرع وسقوط من وجه على التضاد
اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك لا اختلاف وكون حكم
الفرع ضد حكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم من الاصل
غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس

وأما المعارضة الخالصة عن المناقضة فنوعان أحدهما معارضة
في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه
علة المستدل من غير زيادة وتغير فتحصت المقابلة وهو اى هذا
النوع صحيح لما فيه اثبات حكم مخالف للاول لعلة اخرى والنوع
الثاني معارضة في علة الاصل بان يذكر علة اخرى في المقيس عليه
لا توجد في الفرع ويسند الحكم اليها معارض المعلل في علة الاصل و
ذلك اى هذا النوع باطل لعدم حكم اى حكم التعليل لان حكم ليس
الا التعدية فاذا فرضت العلة الاخرى غير متعدية كان التعليل
بها خاليا عن الفائدة فيبطل المعارضة بها هذا اذا كانت تلك
العلة غير متعدية واما اذا كانت متعدية ففساد المعارضة لما
ذكره بقوله وفساده اى التعليل لو افاد التعليل تعديته لانه
اى النوع الثاني من المعارضة لا اتصال له بموضع النزاع وهو حكم
الفرع الا من حيث انه اى الشان ينعدم بحكم العلة التي ذكرها السائل

بدل
تلك ٣

فيراى فى الفرع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا على
عدم الحكم عند عدم حجة اخرى فكيف عند وجودها اذ الحكم يجوز
ان يثبت بعلل مختلفة وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى تفسير يذكر على
سبيل المفارقة الجملة صفة كلام واعلم ان المعارضة فى الاصل يسمى بالمفارقة
عند الجمهور كذا فى الشرح فاذكره على سبيل الممانعة المفارقة من
الايرادات الفاسدة التى لا يقبل من السائل فنبه المصنف بهذا الكلام
على ايرادها بطريق مقبول كقولهم اصحاب الشافعى فى اعتاق
الراهن اى الرهن اذا اعتق العبد المرهون نفذ عتقه عندنا وعند
الشافعى لا ينفذ اذا كان الراهن معسرا وليه فى الموسر قولان ووجهه
انه اى الاعتاق تصرف يلاقى حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه
فى الرهن بدون رضائه فكان الاعتاق مردودا كالبيع اى كما اذا
باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن قالوا اى اهل الطرد من اصحابنا
ليس هذا اى الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ فيظهر اثر حق
المرتهن فى المنع من النفاذ بخلاف العتق وهذا فرق صحيح فى نفسه
فاسد لصدوره من السائل الذى ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه

والوجه فيه اى فى ايراده ان يورد على وجه الممانعة ويقول القياس
لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم تحقق هذا الشرط
ههنا وذلك لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى توقف ما
يحتمل الفسخ بعد الثبوة ويحتمل الرد فى الابتداء فان حق
المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو
تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا فى الاسرار وانت
فى الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا مصدر مؤكد اى ابطالا كليا
مما لا يحتمل الفسخ بعد الثبوة والرد ابتداء فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى فسخه لا ينفسخ بخلاف
البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل كما فى
الفرع غير الانعقاد على وجه التوقف كما فى الاصل وهو البيع

فصل فى الترجيح واذا قامت اى تحققت المعارضة كان

السبيل فيرا في دفعها الترجيح فانها مالم تندفع لم يثبت دعوى
المعلل ولا يندفع مادامت مساوية لدليل المعلل في القوة وهو الضمير
يعود الى الترجيح الذي اريد به الحاصل بالمصدر وهذا عبارة
عن فضل زيادة احد المثلين على الآخر وصفا وذكر الامام
ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا
ومعنى قوله وصفا كون الترجيح بما لا عبرة له في المعارضة
وكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح ان يكون اصلا
بالذات ويقوم به المعارضة كرجحان كفتي الميزان فانه عبارة
عن زيادة بعد شبوة المعادلة بينهما قال الامام السرخسي كما سيى
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم
بها اصلا وتسمى زيادة الجبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة واخذوا هذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى
سراويل بدرهمين اتزن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا فمعنى
ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۲

لناظرہ ۱۲ ولیاحم و لکاتب ولوالدیہ اغفر اللھم آمین محمد علی

ولا يجوز اعتبارها هبة لبطلان هبة المشاع حتى قالوا اى عامة
الاصوليين الذاهبين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان
الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته كعدالة الشاهدين لا
بانضمام مثله اليه ككون الشهود اربعة فان شهادة العدلين
راجحة على شهادة المستورين لظهور ما يؤكد معنى الصدق فى
شهادتهما واما شهادة الاربع فغير راجحة على شهادة الاثنين
ان القياس الذى عارضه قياس اخر لا يترجح بموافقة قياس
اخر وكذلك الكتاب والحديث فلا يترجح اية بانضمام اخرى
اليها ولا السنة بانضمام اخرى اليها واعلم ان الترجيح انما
يقع بين الدليلين الظنيين لتفاوت الظنين قوة بخلاف
المعلومين لعدم تفاوتهما قوة وانكانا متفاوتين جلاء وخفاء
ولذا قلنا اذا تعارض النصان القاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل
الى النسخ او المصير الى دليل اخر او التوقف وانما يترجح البعض على
البعض من الدلائل لقوة فيه اى فى ذلك البعض بان كان احدهما
مفسرا والاخر مجملا او احدهما مشهورا والاخر من الاحاد

ونقل عن بعض المشائخ ان النصين المتعارضين وان كان لا
يترجح واحد منهما بنص آخر لكنه يترجح بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص والاصح
ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة
بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع هذا ما
ذكره الشارح المحقق وذكر في التلويح انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة
الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي احد ايتان او في
جانب حديث وفي الاخر حديثان لا تترك الاية الواحدة والحديث
الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم منه ترجيح الاية والسنة على الايتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة
والقياس على الحديثين وهذا بعيد جدا لانه انما كان باعتبار
تقوي الاية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل
بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ثم قال وغاية ما يمكن
ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيترجح

بسم الله الرحمن الرحيم

بخلاف المماثل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة
عن الكتاب والمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر و
الى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي ثم ان بين كلام الشارح
وما في التلويح تعارضا ظاهرا وذلك كما علمت من نقل الشارح
قول البعض ان النصين لا يترجح واحد منهما بنص آخر لكنه
يترجح بالقياس ومن القول الاصح انه لا يترجح بالقياس ايضا
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه فعلم منه ان مرادهم بالمرجح ما
يكون تابعا ويكون خارجا عما يصلح حجة بنفسه لان الحجة بنفسه لا
يعتبر تابعا لحجة اخرى فعلى هذا لم يكن المصير من الكتاب الى السنة
جائزا كما في التلويح وكذلك اى كما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح
رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرح آخر عشر جراحات
مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين
وتتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده
حتى تكون جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات صاحب

الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الجناية
الواحدة فلم يصلح وصفا لجناية اخرى ولا يقع بها الترجيح وقد
علم مما ذكرنا سابقا ما به يترجح احد النصين على الآخر والآن شرع
في بيان ما به يقع الترجيح في القياس فقال والذي يقع به
الترجيح في القياس على وجه الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر
اي لتاثير بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى
تاثيرا من الآخر واما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا تعارض
فلا ترجيح وانما صح هذا الترجيح لان الاثر اي التاثير معنى في الحجة
فان الوصف صار به قسما قويا اي الوصف كان الاحتجاج به
اولى بفضل في وصف الحجة اي لزيادة فيه على مثال الاستحسان في
معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان
لزيادة قوة فيه وكذا عكسه والثاني الترجيح بقوة ثبات اي ثباتة الوصف
المؤثر على الحكم المشهود به اي يكون وصف احد القياسين ألزم

صاحبزاده

قوله اي التاثير الخ
الاثر بالتاثير اشارة بان الاثر يطلق بالمعنى
المصطلح عند القوم وهو قول الصحابي ولعل القائدة في
ذلك الحث في بيان الترجيح عند معارضة المحتملات و
قد ذكره الترجيح بقوة قول الصحابي اذا لاثر قول الاخير
تامل اصلا ان الخ وانما لم يذكر المصنف لان الاثر الماخوذ
في قول الشيخ بالخ المصطلح وليس كذلك اذ هو بمعنى التاثير
وان كان ظاهرا ان تاثير اذ العبرة لقوة الاثر تعدم على التاثير
او الظاهر ان القياس انما صار حجة بالتاثير فالقوة في
فانها لم تصر حجة بالعدالة فتختلف باختلاف الشهادة

قوله اي لزيادة الخ
اي لزيادة في نفس التاثير
قوله اي ثباتة الخ
اي دوامه

للحكم المتعلق بمن وصف القياس الآخر كقولنا في مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تكراره فانه اثبت اي لمزيد زيادة ثباة في دلالة التخفيف اي
دلالة على التخفيف والتخفيف هو المشهود به من قولهم اي اصحاب
الشافعي انه اي المسح ركن فالدلالة التكرار اي في دلالة على التكرار
فان الركنية وصف شامل لاركان الوضوء والصلوة فاركان الصلوة
يتمامها بالاكمال دون التكرار فلا توجب الركنية المطلقة التكرار
وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة وقد
وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة فانفك
التكرار عن التكرار وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم
في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحو مسح الخف ومسح الجبيرة
واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه
مسح قد ورد الشرع بالتكرار فيه لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود
ازالة النجاسة والتنقية والتكرار يؤثر فيهما والثالث الترجيح بكثرة الاصول
بان يشهد لاحد الوصفين اصلان مثلا
وللآخر اصل واحد مثل وصف المسح في

مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم ومسح الخف ومسح
الجبيرة وغيرها ولم يشهد بصحة وصف الركنية الا الغسل فترجح
عليه وهذه العلة باعتبار شهادة الاصول بصحتها صارت قوية في
نفسها فترجحت على الاخرى بها كما اشار اليه بقوله لان في كثرة
الاصول زيادة لزوم الحكم معناى مع الوصف والاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
جهاته مختلفة فان الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
وبالشباة بالنظر الى الحكم وبكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وهو في
الحقيقة ترجيح للوصف القوي على غير القوي لان ترجيح الاصول
على الاصل وقيل ان الفرق بين الثاني والثالث ان في الثاني اخذ
الترجيح من قوة الوصف وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم و
نحوه وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز
باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد

والمعنى واحد ٥١ الا ان ضوله كثيره والرابع الترجيح بالعدم اى عدم
الحكم عند عدم اى الوصف فان الوصف الذي يوجد الحكم عند
وجوده ويعدم عند عدمه كان اولى من الذي لا يعدم الحكم عند عدم
وهو اى القسم الرابع اضعف من وجوه الترجيح حتى اذا عارض قسم
من الاقسام المذكورة كان راجحا عليه لان العدم لعدم كونه شيئا
لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
بشئ فكيف يتعلق الرجحان بالعدم عند عدمه ولما كان مقتضى هذا
عدم صحة الترجيح به كما ذهب اليه البعض والتمسك بهذا فقال الدفعي
لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم الحكم عند عدم اى الوصف كان ذلك
لصحة حيث دار معه وجودا وعدما واذا تعارضا ترجح بالترجيح فاما ان
يقع كل واحد من الترجيحين المتعارضين بمعنى راجع الى الذات
او لا والاخير اما الى الحال فقط او لا بل احدهما الى الحال و
الاخر الى الذات ففي الاولين يطلب الترجيح بقوة في المعاني
ان امكن والا بقي التعارض وانقطع الترجيح وفي الاخير
كان الرجحان بمعنى راجع الى الذات احق منه اى من الترجيح

وهذا قسم الاسس الذي
فلان يترجح على
قوله لانه لا يكون
في الوضوء وفيض
فتنبه لان ما
فلما يتعلق
بما ليس بعلة
كعدم الوجوب
والبيع والاجارة
وهذا لو الا ينجلي
لان المضيف
ثم تكرر ولبيت
ما ليس بعلة
عنه

٥١ الفرق هو الذي يجري عند صاحبه
٥٢ قوله اي الا يوجب عدم العلة عدم الحكم الخ سوال بان عدم العلة لا يوجب
٥٣ لان الرجحان وجودي الخ الحكم العدمي لا يتعلق
٥٤ قوله كما ذهب اليه البعض الخ الحكم العدمي لا يتعلق
٥٥ قوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف الخ الحكم العدمي لا يتعلق
٥٦ قوله اي الوصف الخ
٥٧ قوله اي الوصف الخ
٥٨ قوله اي الوصف الخ
٥٩ قوله اي الوصف الخ
٦٠ قوله اي الوصف الخ
٦١ قوله اي الوصف الخ
٦٢ قوله اي الوصف الخ
٦٣ قوله اي الوصف الخ
٦٤ قوله اي الوصف الخ
٦٥ قوله اي الوصف الخ
٦٦ قوله اي الوصف الخ
٦٧ قوله اي الوصف الخ
٦٨ قوله اي الوصف الخ
٦٩ قوله اي الوصف الخ
٧٠ قوله اي الوصف الخ
٧١ قوله اي الوصف الخ
٧٢ قوله اي الوصف الخ
٧٣ قوله اي الوصف الخ
٧٤ قوله اي الوصف الخ
٧٥ قوله اي الوصف الخ
٧٦ قوله اي الوصف الخ
٧٧ قوله اي الوصف الخ
٧٨ قوله اي الوصف الخ
٧٩ قوله اي الوصف الخ
٨٠ قوله اي الوصف الخ
٨١ قوله اي الوصف الخ
٨٢ قوله اي الوصف الخ
٨٣ قوله اي الوصف الخ
٨٤ قوله اي الوصف الخ
٨٥ قوله اي الوصف الخ
٨٦ قوله اي الوصف الخ
٨٧ قوله اي الوصف الخ
٨٨ قوله اي الوصف الخ
٨٩ قوله اي الوصف الخ
٩٠ قوله اي الوصف الخ
٩١ قوله اي الوصف الخ
٩٢ قوله اي الوصف الخ

بمعنى راجع الى الحال لان الحال فى حد ذاتها قائمة بالذاة تابعة له
والتابع من حيث انه تابع وقائم بغيره له حكم العدم فى حق نفسه لعدم
قيامه بنفسه فهو موجود من وجه دون وجه والذاة موجودة من
كل وجه والتبع من حيث انه تبع لا يصلح مبطلا للاصل من حيث انه
اصل وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذاة اولى من الترجيح بالحال
قلنا فى صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار الشرعى
لانه اى الصوم ركن واحد لا يتجزء صحة وفسادا يتعلق جوازه بالعزيمة
اى النية فاذا وجدت العزيمة فى البعض دون البعض تعارضا لان
البعض الذى وجدت العزيمة فيه والذى لم توجد فيه او
تعارض وجود العزيمة وعدمها فوجودها فى البعض يوجب الجواز
فى الكل وعدمها فى البعض يوجب الفساد فى الكل فرجحنا البعض الذى
وجدت العزيمة فيه بالكثرة

ای کثرة الاجزاء التی هی معنی راجع الی الذاة وحکمنا بالصحة و
رجح الشافعی البعض الذی لم یوجد فیه العزیمة فحکم بالفساد احتیاطا
فی باب العبادة فتعارض الترجیح الذاتی والترجیح الاحتیاطی
فترجیحها اولی لانا نری الترجیح بالکثرة من باب الوجود ای الذاة
فان الکثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهی معنی راجع الی الذاة ولم
یترجح بالفساد کما ترجح به الشافعی احتیاطا فی باب العبادات فانه
اذا اجتمع فیها جهة صحة وجهة فساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق
لانه دلیل القوة ولم یترجح والضمیر یعود الی الترجیح بالفساد ای لان
الترجیح بالفساد ترجیح بمعنی فی الحال فان الفساد مرطار علی الذاة
من کل وجه فیکون من الاحوال والترجیح بالذاة مقدم علی الترجیح
بالحال وقال صاحب التوضیح ان الشافعی یرجح الفساد علی الصحة
بوصف العبادة فان وصف العبادة یوجب الفساد وهی وصف
عارضی لان وصف العبادة الامساک عارض لانه من حیث الذاة لیس
بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالی وهو امر خارج عن الامساک
ونحن ترجح الصحیح علی الفاسد بکون النیة واقعة فی اکثر النهار

اقول ترجیحها اولی فان قلت
الاصل فی کل ممکن الوجود بالاصالة یبنی ان
العدم ممکن فیکون الاصل فیه
العدم قلت سلمنا ان العدم
الاصل فی کل ممکن لکن لا
ودلیل الوجود موجود بالقوة ان
ان عدم الصوم یمنی بعد دلیل الوجود
البیتة فی اکثر النهار الاتری انه
اجمعنا علی صحة الصوم فی
وجعت البیتة فی اکثر النهار ترجح
جانب الوجود ولیس بین الفرض والنفل
فرق الا ان کل واحد منهما عبادة لانه الصحیح بدون النیة
لان النیة شرط لهما فاعتبرت الکثرة فی افضل
فتعتبر فی الفرض بالطریق الصحیح ۱۲ بتعیین
۵۲ قوله ای الذاة جواب سؤال وسوال
الترجیح بالکثرة کما یکون من قبیل الوجود
من قبیل الوجود والترجیح بالعبادة والفضائل
الکلام فی الترجیح الذاتی لا الترجیح الوجودی
فحصل ان المراد بالذاة ما یقابل الترجیح الوجودی
ان یکون الشیء عبادة قلیلا وکثیرا حال قائمة
واوصافه فالمراد بقوله والبقاء والکثرة
من باب الوجود قلت بیان ظاهر وجواز
الوصف الذاتی وصف

والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي اذ المراد بر وصف يقوم بالشيء
بحسب ذاته بالكثير او بحسب بعض اجزائه فالوصف العارضي ما
يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ويمكن تطبيق المتن بهذا بان
يجعل الباء في قوله بالفساد زائدة ولا يجعل للسببية كما قال فخر الاسلام
يرجح الفساد احتياطا **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر
ذكرها سابقا على القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيآن
خبر لقوله جملة ولا يثبت هذان الشيآن بالقياس عند المصنف وعامة
المتاخرين بل هو مظهر للحكم وبين الشيآن بقوله الاحكام الشرعية
من الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق بر الاحكام
المشروعة كالعلل والاسباب والشروط ولما كان يرد على هذا
انه لا مناسبة بين الشيئين المذكورين والقياس فباي مناسبة
الحقت الاحكام وما يتعلق بر الاحكام بهذا الباب اشار الى دفعه
بقوله وانما اي لا يصح التعليل للقياس

الا بعد معرفة هذه الجملة اى الاحكام وما يتعلق بها لان الغرض
من القياس تعدية حكم معلوم ثابت بشرطه وسببه لوصف معلوم
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اى هذه
الجملة اى بيانها بهذا الباب اى باب القياس ليكون الالحاق
وسيلة الى المعرفة وهى اليها اى الى القياس هذا اذا كانت الصيغة
للمذكر اما اذا كانت للمؤنث فالضمير للمعرفة بعد احكام مصدر احكم
طريق التعليل ببيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به وبعد ظرف
للالحاق والوسيلة وان كانت متقدمة على المطلوب لا ان كون
القياس اصلا ولو من وجه يقتضى تقديمه ليكون الاصول فصفة
واحدا اما الاحكام المشروعة فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة
وحقوق العباد خالصة منصوب على التمييز لحق الموجود الثابت

٩٧

الذی لا ریب فی وجوده ومنه السحر حق والعین حق والدین حق و
حق الله تعالی ما یتعلق به النفع العام للعالم فلا یختص به احد وینسب الی
الله تعالی تعظیما والا فهو متعال عن الانتفاع کحرمة الزنا یتعلق
بها عموم النفع من سلامة الانساب وصیانة النفس وارتفاع
السیف بین العشائر بسبب التنازع بین الزناة وحق العبد
ما یتعلق به مصلحة خاصة کحرمة مال الغیر فان قلت حرمته ایضا
مما یتعلق به النفع العام وهو صیانة اموال الناس قلنا لم یشرع
لصیانة اموال کلهم والا لم یجز الانتفاع بمال الغیر الا برضاء الکل
لتعلق حق الکل بحرمته والحال انه یجوز الانتفاع به برضاء ذلک
الغیر المعین وهذه علامة کونه حقا له والاولی ان یقال کل شیء یطلب
به رعایة جانب کونه حقا له تعالی من حیث الامتثال لامره بلا رعایة
جانب العبد فهو حق الله تعالی خالصا وکل شیء یطلب به رعایة جانب العبد

من حيث جلب المنفعة ودفع المضرة بلا رعاية جانب الله تعالى فهو حق العبد
خالصة وكل شئ اشتمل على الامرين فهو ما اجتمع فيه الحقان كما قال
وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف والدليل على
انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرضه دفعا للعار ولذا
يشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم وعلى حق
الله تعالى انه شرع زاجرا ولذا يسمى حدا والحدود شرعت زواجر صونا
للعالم عن الفساد الا ان حق الله تعالى فيه غالب ولذا لا يجري فيه
الارث ولا يسقط بالعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري
الامران فيه وما اجتمعا اى الحقان فيه وحق العبد فيه غالب
كالقصاص فانه مشتمل على صيانة النفس ولله تعالى فيها حق الاستيفاء
كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة
بسببه مشتملة على صيانة الحقين لكن حق العبد فيه راجح لان
وجوبه بطريق المماثلة وهي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وان كان يجب جزاء الفعل في
الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من

كل وجه لم يقتل الجماعة بالواحد واجزيته الافعال تجب حقا لله تعالى
وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بحكم الاستقراء عبادات خالصة
كالايمان الذي هو اصل الطاعات اذ لا صحة لها بدونه وبعده
الصلوة التي هي عماد الدين وهذا لم تخل عنها شريعة من الشرائع
شرعت شكرا لنعمة البدن وبعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة
المال الذي هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد و
عقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى اخر كالحدود
الموجبة بها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة
زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حق تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور
معنى العقوبة تسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل
حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به الم ببدنه ولا نقصان بماله
بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة وهذا يثبت

حاشية

ص ٥ قوله وبعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة المال الذي هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد وعقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى اخر كالحدود الموجبة بها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حق تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور معنى العقوبة تسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به الم ببدنه ولا نقصان بماله بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة وهذا يثبت

ص ٥ قوله والحج والجهاد وعقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى اخر كالحدود الموجبة بها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حق تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور معنى العقوبة تسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به الم ببدنه ولا نقصان بماله بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة وهذا يثبت

بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص واذ ليس في حرمانه
نفع المقتول المتعدى عليه كان حقا لله تعالى ولكونه عقوبة لا يثبت في
حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا
خلافا للشافعي لعدم كونه مخاطبا والخطر يثبت بالخطاب بخلاف
الخاطئ العاقل البالغ لان الخطاب متوجه اليه الا انه رفع حكم الخطأ
في بعض المواضع تفضلا ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم وبخلاف
ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب نفسه
على الردة لان الحرمان ليس للردة بل لعدم الاهلية وهذا لو اسلم يحرم
عن ميراث بيه الكافر ولما كان الحرمان عقوبة بجزاء القتل اي المباشرة
بان يتصل فعله بالمقتول كما يشعر به ترتب الحكم على الفعل حيث قال
عليه السلام لا ميراث للقاتل لم يثبت الحرمان فيما اذا حفر بيرا في غير
ملكه فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل ثم رجع هو عن
شهادته وحقوق دائرة بين الامرين اي العبادة والعقوبة وهي
الكفارات اما كونها عبادة فلان الشرع امر المكلف باداء بنفسه

ولم يفوض اليه اداء شيء من العقوبات مع انها يتأدى بما هو عبادة
محضة كالصوم وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب لا جزية الافعال
ولذلك سميت كفارات بمعنى ساترات للذنوب وعبادة فيها
معنى المؤنة فعولة من قولك مانت القوم اميرهم اذا تحملت مؤنتهم
اى ثقلهم وقيل مفعلة من الاون وهو الخراج والعدل لانه ثقل على
الانسان او من الأين وهو التعب حتى لا يشترط لها اى لهذه العبادة
وهذا القول تفريع على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة
في العبادة الخالصة لقصور معنى العبادة في هذا القسم وهي صدقة
الفطر فان كونها طهارة للصائم عن اللغو والرفث واشتراط النية
ونحوها في ادائها جهة كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب
راس الغير كالنفقة جهة كونها مؤنة ولهذا وجبت على الصبي والمجنون
العنيين عند ابي حنيفة وابي يوسف لكن لما كانت جهات العبادات
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة الفطر واعتبار صفة الغنى و
تعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف
الزكوة ونحو ذلك كان

معنى العبادة فيهما راجحا وهذا قال محمد رح انها لا تجب على الصبي والمجنون
اعتبارا لجانب العبادة الراجح ومؤنة فيهما معنى القربة اى العبادة
وهو العشر فان سبب الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار
تعلقه بالارض كان مؤنة وباعتبار تعلقه بالنماء وباعتبار ان
مصرفه مصرف الزكوة كان عبادة الا ان الارض اصل والنماء وصف
تابع وكذا المحل اى المصرف شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة اصلا
فيه وهذا اى ولان فيه معنى العبادة لا يبتدئ اى لا يوضع العشر
ابتداء على الكافر بسبب ارضه لان معنى العبادة يمنع وصفه على
من ليس باهل لها وجاز البقاء اى بقاء العشر على اى الكافر عند محمد رح
حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية تبقى عشرية عنده كما كانت لان الاصل
فيه المؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤنة
وعند ابي يوسف رح ايضا عفا العشر لان الكفر نبا في القربة فلا بد من

التحقيق العشر لا يقال فيه تضعيف القربة والكفر

فبنسبتهم اليها لانا نقول ليس فيه تضعيف القربة لان العشر بكونه فيء يسمى عبادة ولكفر نبا في اداه

تغير العشر والتضعيف تغير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
العشر ووضع الخراج لما فيه من تغير الاصل والوصف جميعا والتضعيف
في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وتمايز بالدمي
على العاشر وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيها والتضعيف مرتب بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معينين ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان
الله تعالى حكم ببقاء هذا العالم الى وقت معلوم وسبب بقائه الارض
الخارج القوت منها فاوجب العشر والخراج عمارة وبقاءها
بحماية المسلمين لانهم يصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة
كفايتهم والعشر للمحتاجين لانهم يصونونها بالدعاء فكان الصرف
اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى وهو معنى المؤنة ثم ان في
العشر معنى العبادة كما مر كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة

بدل
وليس له سبب محرم

الكافرين لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة
والاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام من صنيع الكفار وعادتهم
فيصلح سببا للعقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج على الاراضي منزلته
متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس لقوله عليه السلام حين
رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا الآن
الارض به اصل والتمكن من الزراعة وصف فيكون الخراج مؤنة
فيها معنى العقوبة ولذلك اي لان الخراج يتضمن معنى العقوبة و
الذل لا يبتدئ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت
الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء
اي بقاء الخراج عليه اي المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج
او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ الخراج منه دون العشر لان الخراج
لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم وبين المؤنة اللائقة به
لم يصح ابطاله بالشك ولان الاسلام ينافي العقوبة من حيث انه
سبب العزة والكرامة فلا يصلح سببا للهوان الذي هو عقوبة ولا
ينافيها من حيث انه شرعت العقوبة المحضة في حق المسلم كالحدود

والقصاص فقلنا لا يبتدئ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز
بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر فينافي
القربة فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء عند الشيخين
وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة او بغيرها وهو خمس الغنائم والمعادن فانه اي الخمس
حق وجب اي ثبت لله تعالى لا حق لغيره فيه بحال كونه ثابتا بنفسه
من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه تعالى فصار المصاب
به اي الذي اصيب بالجهاد حقا لله تعالى العظيم كله كما قال
الله تعالى ويسئلونك عن الانفال قل الانفال لله

وللرسول لكنه تعالى أوجب أي أثبت أربعة أخماس المصاب
للغانمين منة بطريق المنة عليهم منه تعالى من غير أن يستحقوها
بالجهاد لأن العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا فلم يكن الخمس
حقا لزمنا أداؤه طاعة لربنا هو أي الخمس حق استبقاه الله تعالى لنفسه
فيتولى السلطان الذي هو نائب الشرع أخذه وقسمته وهذا لأن
المصاب حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا
صرف أي الخمس إلى من استحق أربعة أخماس من الغانمين عند حاجتهم
بخلاف الزكوة والصدقات مما وجبت بطريق الطاعة فإنها لا ترد
إلى ملاكها بعد الأخذ منهم وحل لبني هاشم عطف على جوزنا لأنه
أي الخمس على هذا التحقيق وهو أنه حق ثابت بنفسه من غير أن
يلزمنا أداؤه لم يصر من الأوساخ لأن المال إنما يصير وسخا بصيرورته
آلة لأداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن
وحقوق العباد خالصة أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدين وضمان

صاحبزاده عبد القادر

المتلف والمغصوب وملك البيع والثمن وملك الطلاق والنكاح
وغير ذلك واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل و
هو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة السبب لغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق
والباب سببا وهو في الشريعة ما اشار اليه بقوله اما السبب الحقيقي
احترز به عن السبب المجازي كالوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر
في فصل بيان اسباب الشرائع كما يظهر من قوله فما يكون طريقا
للوصول الى الحكم احترز به عن العلامة لانها ليست بطريق اليه بل
هي دالة على الطريق من غير ان يضاف اليه وجوب احترز به عن العلة
ولا وجود احترز به عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له
تاثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة واحترز به عن السبب الذي له
شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة ثم انه لما توهم منه
ان لا يكون هناك علة اصلا دفعه بقوله لكنه يخلل بينه اي السبب

وبين الحكم علة صفتها لان اضافة الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي
عند المعتزلة وفخر الاسلام واتباعهما وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة
السارق اضافة المصدر الى المفعول على مال انسان ليسرقه فالدلالة
لكونها سببا محضا اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما
وبين علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره لم يضمن بها الدال شيئا ودلالة المحرم انسانا على صيد انما
يوجب الضمان لان الامن الملتزم بالاحرام يزول بالدلالة فان
الامن بعده عن اعين الناس وقد زال به بالدلالة وايجاب الضمان
على الساعي الى السلطان الجابر مع كونه سببا محضا على ما ذهب اليه
بعض المشائخ بغلبة السعاة مخالف للاصول ولكن لو رأى القاضي
تضمين السعاة له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فان اضيفت
العلة الى السبب صار السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك

السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها وهو اي كل واحد
من القود والسوق سبب لما يتلف بها اي بالدابة اي بوطيها لانه
طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم
فعل الدابة لكنه اي كل واحد ليس بمجرد السبب بل سبب فيه معنى العلة
لان السوق والقود يحملان الدابة على الذهاب كرها ففعلها مضاف
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى
لا يحرم عن الميراث فاما اليمين بالله تعالى فسمي سببا للكفارة مجازا
وكذلك اي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغيره تعالى وهو تعليق الطلاق و
العتاق بالشرط فانه سمي سببا للجزاء مجازا ايضا لا انهما سببان حقيقة
لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى وصول الحكم واليمين
مطلقا ليست كذلك فانها تنعقد لغرض البر وهو يتحقق المحلوف عليه
فعلا او تركا وذلك اي البر والذي عقد اليمين له قط لا يكون

طريقا للكفارة ولا للجزاء نشر على ترتيب اللف وذلك لان الحنث

الموجب للكفارة او الجزاء ينعدم البر فكيف يكون طريقا للبر وانما

قال ادنى درجات السبب ذلك لان السبب قد يكون علة او في

معناها ففيه مع كونه طريقا نوع تاثير فعدم وجوده ههنا ظاهر

وان كانت السببية الحقيقية لا توجد في هذين القسمين كما علمت

لكنه اي المذكور من اليمين والتعليق يحتمل ان يؤل اي يفضي اليه

اي الحكم فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وهذا البيان عندنا

وعند الشافعي جعله اي المذكور من اليمين والتعليق سببا هو في

معنى العلة فانه الموجب للامرين المذكورين عند وجود الشرط والحنث

فكانا سببين في الحال لا علة لتاخر الحكم لكن كل واحد في معنى العلة

لانه المؤثر عند احدهما وقد مر بالتفصيل وعندنا لهذا المجاز اي تسميته

المعلق بالشرط سببا لها شبهة الحقيقة اى جعلته حقيقة السببية حكما
اى من حيث الحكم خلاف للزفر ويتبين ذلك الخلاف فى مسئلة
التنجيز وهو التعجيل بالطلاق بعد التعليق به مثلا هل يبطل التنجيز
التعليق امر لا فعنده لان ليس للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لابد
للسبب وشبهة من محل ينعقد فيه كالسبب الحسى والتعليق لخلوه
بين المعلق والمحل يقطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامى و
المرمى اليه فلا يحتاج الى المحل ليكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو فى الحالفين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلث وعندنا يبطل اى يبطل التنجيز
التعليق حتى لو عادت المطلقة بالثلث اليه بعد زوج اخر ثم وجد
الشرط لا يقع شئ لان اليمين مطلقا شرعت للبر البر تحقق المحلوف
من الفعل او الترك فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

علی معنی انه لو فات البر یلزم الجزاء فی الیمین بغیر الله تعالی والکفارة

فی الیمین بالله تعالی واذا صار البر مضمونا بالجزاء فی الیمین بغیر الله تعالی

فصار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب الضمیر المجرور راجع الی

الموصول والباء للسببیة والبر فاعل ضمن واللام فی للحال بمعنی فی

والوجوب بمعنی الایجاب ای صار للشیء الذی ضمن البر بسببه و

هو التعلیق شبهة کونه ایجابا للجزاء فی الحال فصار کان قوله انت

طالق ان فعلت کذا ایجاب الطلاق فی الحال والاظهر ان الباء صلة

الضمان والمراد بالوجوب الثبوت ای صار لما ضمن به البر وهو الطلاق

والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت فی الحال قبل فوات البر کذا فی الشرح

کالمغصوب مضمون بالقیمة علی معنی انه تلزمه القیمة عند فوات

المغصوب فيكون للغصب حال قيام العين اى المغصوب شبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى
وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو
لم يكن لها شبهة ثبوة بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل
الغصب واذا كان الامر كذلك اى ثبوة شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم تبق الشبهة اى شبهة السببية الا فى محل اى السبب
كالحقيقة اى حقيقة السبب لا يستغنى عن المحل لان شبهة الشئ
لا يثبت فيما لا يثبت فيه حقيقة لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف
المدلول للمانع ولا يدل دليل على ثبوة شئ فى غير محل الا ترى ان شبهة
النكاح لا يثبت فى الرجال وشبهة البيع لا يثبت فى الحر والميتة فاذا
فات المحل بالتنجيز بطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهى
ان يكون للمعلق شبهة الوجوب قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك
الشبهة بفواة المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة فى الشرع

غاية التحقيق

لا يبقى بدونه تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك جواب عن
قول زفر رح من ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فانه لو قال
للمطلقة بالثلث ان تزوجتك فانت طالق صح فلما صح ابتداء
التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه اولى وتقرير الجواب ان بين
المسئلتين فرقا فانه يصح التعليق في مطلقة الثلث وان عدم المحل
لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي علق به الطلاق في حكم
العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان بمنزلة علة العلة
لم فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل حقيقة
الا يجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان
باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل بشبهة لا يجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فضلا
ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة
عليه اي على تحقق الشرط يعني ان اصل التعليق يقتضي شبهة وقوع
الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فتعارضا
فسقط تحقق الشبهة فلم يشترط قيام المحل بل بقي التعليق مطلقا

مجردا عن الشبهة ومحل ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى لبقائها

واما العلة فهي في اللغة اسم للعارض ومنه تسمية المرض بالعلة وفي

الشرع ما اشار اليه بقوله فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب

الحكم اي تبوتا ي يكون وجوب الحكم بوجوده بخلاف الشرط فان

وجوده يكون عند وجوده ولا يكون بوجوده كالطلاق المعلق بالدخول

مثلا يوجد بقوله ان دخلت فانت طالق واما الدخول الذي هو شرط فيوجد

عنده الطلاق لا به فيكون هذا القيد احترازا عن الشرط ابتداء

احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت

بلا واسطة وبهذه الامور لا يثبت الحكم بلا واسطة ثم ان العدة هي

الاضافة بلا واسطة حتى ان الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت

الواسطة في الواقع فانه يقال قتل فلان بالرمي مع تحقق

الواسطة واعلم ان لفظ العلة

يطلق على معان بحسب الاشتراك او المجاز في البعض على ما اختاره
فخر الاسلام فقسموا ما يطلق عليه اسم العلة الى سبعة اقسام وتوضيحه
انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور كونها موضوعة لموجبها وفي
اضافة الحكم الموجب اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها معية زمانية
وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما لان اسم العلة في الشريعة عبارة
عما يضاف اليه وجود الحكم على ما عرفت فاذا وجد الايجاب والاضافة
في الشئ استحق ان يطلق عليه اسم العلة وبالثاني العلة معنى لان العلة
علة لمعنى التاثير وهو موجود ههنا وبالثالث العلة حكما لان حكم
العلة ولازمها استصحاب الحكم ما لم يمنع عنه مانع وهو متحقق ههنا
فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او
بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع
اثنان فثلثة وان لم يجتمع بل يوجد واحد فثلثة ايضا وقد جعل فخر الاسلام
الاقسام السبعة هذه العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة
اسما وحكما فقط والعلة التي تشبه الاسباب

والوصف الذی یشبه العلل والعلة معنی وحکما لا اسما والعلة اسما ومعنی
لا حکما واهمل التصریح بالعلة معنی فقط وبالعلة حکما فقط لکن هذه
الاقسام ملاحظة فیما ذکرنا من الاقسام لان العلة التی لها شبه بالاسباب
غیر خارجة عنها لانها اما علة اسما ومعنی کالایجاب المضاف کما سیاتی
او علة معنی لا اسما وحکما کعلة العلة لکن باعتبار شبهه بالاسباب
الذی قد یخلو القسمان اعنی العلة اسما ومعنی فقط والعلة معنی فقط عنه
یجوز ان یجعل قسما اخر وذلک ای ما یضاف الیه الخ مثل البیع للملک
والنکاح للحل والقتل للقصاص فان کل واحد یثبت بکل واحد منهم
ابتداء بلا واسطة ولیس من صفة العلة الحقیقیة وهی التی اجتمع فیها
الامور المذکورة تقدمها علی الحکم زمانا وان وجد رتبة بالوجب
اقترانهما ای العلة والحکم معا زمانا وهذا مذهب المحققین وهو اشارة
الی رد ما قال البعض من ابی بکر محمد بن الفضل وغیره من ان العلل الشرعیة

یجوز تراخی الحکم عنہا وذلک ای وجوب اقترانہما کاقتران
الاستطاعۃ مع الفعل عندنا ای عند اہل السنۃ والجماعۃ فیلزم ان
یکون الحکم کذلک فی جمیع العلل عند من التزم مذہبہم وجعل الشارح
المحقق قولہ عندنا متعلقا بقولہ بل الواجب ای الواجب عندنا کذلک
کما ان الواجب فی الاستطاعۃ والفعل الاقتران عند جمیع اہل
السنۃ فاذا تراخی الحکم عن العلۃ لمانع کما فی البیع الموقوف بان باع
مال الغیر بدون اذنہ والبیع بشرط الخیار کان الذی تراخی حکمہ علۃ
اسما ومعنی لحکما لانفکاکہ عنہ ودلالۃ کونہ ای الذی تراخی حکمہ
او کلواحد من البیعین علۃ لا سببا کما یتوہم العکس من التاخیر ان
المانع للحکم وہو حق المالک والخیار اذا زال وجب الحکم بہ ای ثبت
الحکم للمشتری بالذی تراخی حکمہ او بواحد من البیعین من الاصل
ای من وقت الامر بارتفاع المانع حتی یستحقہ ای المبیع المشتری بزوائدہ
المتصلۃ والمنفصلۃ جمیعا فثبت ما ادعیناہ وکذلک ای مثل ما ذکر من
البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار عقد الاجارۃ فانہا علۃ لملک المنفعۃ
والاجرۃ لوضعہ لہ والحکم یضاف لہ فیکون علۃ اسما ولتاثیرہ فی

قولہ یجوز تراخی الحکم عنہا وذلک ای وجوب اقترانہما کاقتران الاستطاعۃ مع الفعل عندنا ای عند اہل السنۃ والجماعۃ فیلزم ان یکون الحکم کذلک فی جمیع العلل عند من التزم مذہبہم وجعل الشارح المحقق قولہ عندنا متعلقا بقولہ بل الواجب ای الواجب عندنا کذلک کما ان الواجب فی الاستطاعۃ والفعل الاقتران عند جمیع اہل السنۃ فاذا تراخی الحکم عن العلۃ لمانع کما فی البیع الموقوف بان باع مال الغیر بدون اذنہ والبیع بشرط الخیار کان الذی تراخی حکمہ علۃ اسما ومعنی لحکما لانفکاکہ عنہ ودلالۃ کونہ ای الذی تراخی حکمہ او کلواحد من البیعین علۃ لا سببا کما یتوہم العکس من التاخیر ان المانع للحکم وہو حق المالک والخیار اذا زال وجب الحکم بہ ای ثبت الحکم للمشتری بالذی تراخی حکمہ او بواحد من البیعین من الاصل ای من وقت الامر بارتفاع المانع حتی یستحقہ ای المبیع المشتری بزوائدہ المتصلۃ والمنفصلۃ جمیعا فثبت ما ادعیناہ وکذلک ای مثل ما ذکر من البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار عقد الاجارۃ فانہا علۃ لملک المنفعۃ والاجرۃ لوضعہ لہ والحکم یضاف لہ فیکون علۃ اسما ولتاثیرہ فی

در صفحہ ۱۱۸ سطر ۷ تک

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۱۸

119

اثباتة الحكم للملك يكون علة معنى لا حكما لعدم حصول المعلول
لانه وارد على المنافع المعدومة التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك وهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة
قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء
الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى فهذا التفريع لبيان كونه
علة ومن التشبيه شبه الاسباب لما فيراى في عقد الاجارة من
معنى الاضافة الى وقت مستقبل لانه وان صح في الحال باضافته الى
العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى
زمان وجودها حتى كانه معقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء واضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية
في الحال وكون الايجاب والقبول مفضيا الى الحكم بواسطة انعقادهما

فحق الحكم عند وجود المنفعة يورث المشابهة بالاسباب وهذا
بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما في الحال
لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثباته معنى الاضافة
فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاسند الحكم فيهما الى زمان الايجاب
وفيما نحن فيه اقتصر على زمان وجود المنفعة حتى لا يسند حكمه
اى عقد الاجارة الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة
في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة
المضاف الى معدوم سيوجد وكذلك اى مثل عقد الاجارة كل ايجاب
مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما لكونه
موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لحكما لتاخره عنه
الى الزمان المضاف اليه لكنه يشبه الاسباب فلو اضيف النذر بالصوم
الى وقت يجوز تعجيله وهذا عندهما خلافا لمحمد وزفر وكذلك
اى مثل كل ايجاب الخ نصاب الزكوة فانه عندنا في وله الحول علة اسما
لانه اى النصاب وضع له اى لايجاب الزكوة شرعا لاضافة الزكوة
اليه ومعنى لكونه اى النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب

لان الغناء يوجب المواساة اى الاحسان الى الفقير وليس بعلة حكما
لتاخر وجوب الزكوة عنه كما يرشد اليه قوله لكن اى النصاب جعل
علة بصفة النماء فتراخى الحكم الى ان وجد النماء واقيم الحول مقامه
ليكون ممكنا من الاستنماء فلما تراخى حكمه اى حكم النصاب وهو
الوجوب الى حولان الحول اشبه النصاب قبل وجود صفة النماء الى
حولان الحول الاسباب لما ذكره بقوله الا ترى انه اى الشان انما
يتراخى حكمه عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بر اى بالنصاب
وهو النماء فان النماء الحقيقى وهو اللبن والنسل والسمن فى السائمة
وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكمى وهو حولان الحول لا يثبتان
بالنصاب بل الاول بالسوم والسفاد والثانى بكثرة رغبات الناس و
تغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن النماء حادثا بالنصاب
وقد تعلق الحكم بالنماء تاكد الانفصال بين النصاب والحكم
فقوى شبهه بالسبب وبقوله الى ما ليس بحادث بر احترازا عن
مثل الرمى فانه علة للجرح وان توقف على وصوله الى المرمى اليه
الا ان الواسطة ههنا حادثة بالرمى فلم يثبت له شبهة بالاسباب

عبد

في حق الحكم والى ما هو شبيه بالعلل عطف على ما ليس بحادث
بر توضيح لكون النصاب مشابها بالاسباب بوجه اخر وحاصله
ان الحكم تراخى الى النماء الشبيه بالعلل وليس بعلة حقيقة حتى لو
كان كذلك كان النصاب سببا محضا اما مشابهته بالعلل فلان
النماء الذى هو فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى و
يثبت بر اليسر فكان له اثر فى وجوب الزكوة واما ان النماء ليس بعلة
حقيقة فلما سيتضح لك من قوله ولما كان الحكم متراخيا الى وصف
قائم بالمال لا يستقل بنفسه ويظهر منه ان النماء لا يصلح ان يكون
تمام العلة بل تمام العلة هو المال النامى اشبه النصاب العلل اذ لو
لم يكن الحكم متراخيا كان النصاب علة من غير مشابهة ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا اذ السبب
الحقيقى ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب فعلم منه انه اذا تراخى الحكم الى ما هو شبيه بالعلل كان
له شبهة بالاسباب باعتبار الشبهة بالحقيقة كما عرفت وعلم مما
ذكر مشابهته بالعلل ايضا وكان هذا الشبه اى شبه العلة غالبا لان

٥٣ اى قوله
٥٤ قوله ولما كان
٥٥ لان الحكم لو كان
٥٦ قوله وعلم مما ذكر
٥٧ شبهة بالعلل لو قوطعا كما قوله
٥٨ قوله وكان هذا الشبه

النصاب اصل ای شبه العلة لہ من جهة نفسه و شبه السبب من جهة
توقف الحکم علی النماء الذی هو وصف تابع لہ کما قالوا والنماء وصف
تابع لہ فیترجح الشبه الذی یثبت لہ من جهة نفسه لانه اصالة علی
الشبه الذی یثبت لجهة وصف وسیظهر لك فائدة هذه المقدمة
ومن حکمه ای حکم النصاب الذی بیناه انه علة یشبه الاسباب انه
اما لشان لا یظهر وجوب الزکوة فی والحول قطعا النفی ناظر الی القید
وهو قطعا ای لا یظهر الوجوب بطریق القطع بل بطریق الجواز
وان وجد اصل العلة لفوات الوصف بخلاف ما ذکرنا من البیوع
فان العلة برکنها ووصفها موجودة ثمة الا ان حق المالك فی التعلیق
بالشرط یمنعان ثبوت الحکم فعند زوال المانع یثبت الحکم من اول لا یجاب
کما عرفت ولما اشبه النصاب العلة وکان ذلك ای شبه العلة فیه اصلا
کان الوجوب ای وجوب الزکوة ثابتا من الاصل فی التقدیر لان النماء
لقیامه بالنصاب متی ثبت یسند الی اصل النصاب وصار من اول
الحول متصفا بانه حولی کرجل یعیش مائة سنة یکون الموصوف
بهذا البقاء هو ذلك الولید بعینه واذا اسند الوصف لیستند

صاحبزادہ

الحكم وهو الوجوب الى آخره ولهذا يصح التعجيل قبل تمام الحول لوجود
اصل العلة لكنه اى المعجل من الزكوة يصير زكوة بعد الحول فعلم
ضعف ما قال مالك من انه ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة
بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الآخر من علة ذات وصفين
فلا يجوز التعجيل وما قاله الشافعي من ان النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر وصف
المطالبة عن صاحب المال تيسيرا وكذلك اى مثل النصاب مرض
الموت فانه علة لتغير الاحكام من التبرعات فيما هو حق الوارث
حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اسما لانه وضع في الشرع للتغير
من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرفات فيما
يتعلق به حق الوارث الا ان حكمه وهو الحجر عن التصرفات يثبت
بدا ى بالمرض لا بالفعل بوصف الاتصال اى اتصال المرض بالموت
فاشبه المرض الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على

١٢٥

شرط الحول شرط ايجاب الصرف عند تمام الحول كما
وان ثبت النصاب قبله وصف كون النصاب نصابا
تم الحول فتغير اية الصرف عند الاداء ولا اعتبار
استغاثه واد تزداده قبل الحول وبعده سواء
الكفارة قبل الحنث
محمد تعليق فيما يتعلق به حق الوارث والغرماء
نوهم ان المراد بالاحكام على ما هو المتبادر من الاطلاق
واجبة كانت او لا ولهذا لم يحكم فان الاحكام الواجبة
لمرض الموت لا تتنجز به
قوله فيما هو حق الورثة
التبع ما يتعلق به حق الورثة عند مرض الموت
البيع والصدقة والمحاباة وكذلك
اعتق بعبد في مرضه ثلثه
بعد الموت كما اشار اليه

امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء وهو اى المرض علة لتغير
الاحكام في الحقيقة وفائدة هذه المقدمة التنبيه على ما ذكرنا وانه
ليس من قبيل الاسباب بل من قبيل العلل وهذا هو المراد من قوله في
الحقيقة لان المرض علة حقيقة اذ ليست العلة الحقيقية الا ما يكون
علة اسما ومعنى وحكما والمرض ليس كذلك وقال في المنار وهي اى العلل
سبعة اقسام علة اسما ومعنى وحكما وقال في كشف المنار وهو الحقيقة
في هذا الباب وهكذا في غيره وهذا اى المرض اشبه بالعلل من الاسباب
لان الموت الذي تراخى حكمه اليه حادث بالمرض فان ترادف الايلام التي
تحدث بمرض مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف الاسباب
كما عرفت وكذلك اى مثل ما ذكر من النصاب وغيره شراء القريب فانه
علة للعتق شبيهة بالاسباب في ذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى
علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت الاولى
بمنزلة العلة التي توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة

ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبيها بالسبب فشراء
القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك
فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك فكان الشراء علة بشبه
السبب لتخلل الواسطة التي هي من موجبات كالرمي فانه علة للقتل
لكن لم يشبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في
الهواء ونفوذه في المقصد بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح
والحكم متراخ عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب
القصاص بمجرد الرمي لان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي
كانت الرمي علة لا سببا حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه
الوسائط شبهة في القصاص كذا في الشرح ثم ان لم يصرح في
شراء القريب انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره العلل وان جعله
من امثلة هذا القسم ولكن فخر الاسلام لم يصرح ههنا وصرح به
ثمة وجعله من امثلة هذا القسم والظاهر انه من قبيل ما اجتمعت فيه
الامور الثلثة لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة وليس من قبيل
العلة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ وانما يشابه الاسباب

حاشيه

لتوسط العلة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكما وبين العلة التي
يشبه الاسباب عموم وخصوص من وجه كذا في التوضيح وقد رضي
به صاحب التلويح والتحقيق انه من امثلة العلة اسما ومعنى لاحكما
لان شراء القريب بشرط الخيار قد انفك عن الحكم وهذا القدر كاف
في جعله من امثلته وانما لم يصرح به لانه قد ينفك عنه والحاصل ان
الشراء من حيث هو لا يوجب الا اتصال الحكم بل ان تصل الملك ان شاء
اتصل الحكم به ايضا والا فلا وقد راعى الامام فخر الاسلام الجانبين بانيا
مرة والسكوت عنه في محل اخرى واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين
احترز به عما اذا كان احدهما مؤثرا فانه هو العلة والاخر شرط كان
اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف ليه اي الى الاخر لرجحانه
على الاول بسبب لوجود اي وجود الحكم عنده اي الاخر ومن ههنا
علم ضعف ما قيل انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم
اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول

العلة اسما لا الاضافة ههنا متحققة وليس ما اضيف اليه الحكم بعلة
اسما وكذا ما قيل في كشف المنار من تعليل عدم كونه علة اسما بان الحكم
يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وبهذا اضفنا على الاضافة
فيما سبق من كونها موضوعة لوجهها ومعنى لا نرى الوصف الاخر
مؤثرا فيه اى الحكم لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق
اسم العلة على احدهما حقيقة وللوصف الاول شبهة العلل لكونه
مؤثرا في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار فخر الاسلام
وقال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام
الاخر كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب
المحضة حتى قلنا ان حرمة النساء بفتح النون تثبت باحد وصفي علة
الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهيين لا يجوز
لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر و
ذلك لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
فيثبت الربوا بشبهة العلة لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة
بالحقيقة وانما لم يحرم حقيقة الفضل به

لان الحكم يثبت بقدر علته فالحقيقة بالحقيقة والشبهة بالشبهة
والاصل في ذلك ان عليه السلام نهى عن الربوا والربوبية لا يقال
لو ثبت حرمة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة
وهو باطل لانا نقول ثبوة حرمة النسية باحد الوصفين باعتبار
انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع انما يثبت باحد
الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك كذا في الشرح
والسفر علة للرخصة الثابت بها اسما لان الرخصة تنسب اليه
في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لان الرخصة
تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة لا معنى
لان الرخصة تعلقت بالمشقة حقيقة دون السفر فان المؤثر
في ايجاب الرخصة التي بناها على اليسر هي المشقة لان الرخصة
اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته والى هذا
اشار بقوله لكن السبب اي سبب المشقة وهو السفر اقيم
مقامها اي المشقة تيسيرا فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما

ولما انتهى الكلام الى اقامة الشئ مقام غيره شرع في بيانه فقال واقامة
الشئ مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي الى الشئ مقام
المدعو اليه كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والـ
الفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير لـ في المسبب واضافته اليه
والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول كما في الخبر عن
المجبة فانه اقيم مقام المحبة في جواب قوله لامرأته ان اجبتني فانت
طالق بقولها اجبتك لان اخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام
المدلول ولكنه مقتصر على المجلس وكما في الطهر الخالي عن
الجماع فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في باحة الطلاق
فان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح
المسنون ولكن المحظور قد يجوز للضرورة فشرع الطلاق

محمد علي

للحاجة اليه ثم الحاجة امر مبطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام
حقيقتها واما الشرط هو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي
علاماتها فان قيل اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه
بان الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده اي يوجد الحكم
عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلاق المعلق بدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت طالق
فيكون علة للطلاق لكن عند وجود دخول الدار لا بدا بدخولها
فلا يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض و
شرط لحكم العلل وشرط لحكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون
مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكره

الحاجة اليه ثم الحاجة امر مبطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام
حقيقتها واما الشرط هو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي
علاماتها فان قيل اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه
بان الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده اي يوجد الحكم
عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلاق المعلق بدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت طالق
فيكون علة للطلاق لكن عند وجود دخول الدار لا بدا بدخولها
فلا يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض و
شرط لحكم العلل وشرط لحكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون
مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكره

فخر الاسلام ولو لم تجعل العلامة الخالصة من اقسام كان الاقسام اربعة
ووجد الضبط حينئذ ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان
تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم كحل قيد العبد فهو الثالث والا فان لم يعارضه
علة تصلح اضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق لزق الذي فيه
مائع وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في المثال المذكور والى
القسم الثاني اشار بقوله وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البير في
الطريق الذي لا يملكه وهذا هو شرط للتلف في الحقيقة فالحفر
شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها وكل شرط كذلك
صلح لان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم
يكن مؤثرا لان للشرط لوجود الحكم عنده شبها بالعلة وعلل الشرع
امارات حقيقة كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة في حق
الاضافة عند تعذر الاضافة اليها لان الثقل علة للسقوط في البير
والمشي سبب محض مفض اليه وليس بعلة لانه غير موضوع له

بل الثقل علة سواء وجد السقوط بالمشي او بقطع السقف لذي نام
عليه من تحته مثلا لكن الارض كانت ممسكة له اي للماشي الواقع في
البير عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة اي كون الثقل علة
وان كان يوهم ان يثبت الحكم به سواء مر بالبير او لا لان امساك
الارض له مانع عن عمله فصار الحفر ازالة للمانع وازالة المانع
شرط فثبت انه اي الحفر شرط والشرط من حيث هو لا يضاف اليه
الحكم بل الى العلة لكن العلة ههنا ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل امر طبعي ثابت بخلق الله تعالى ولا تعدي فيه فلا
يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والمشي مباح بلا شبهة يعني
كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر
الاضافة الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح
بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان
الجناية فلا يمكن بدونها فتعذر الاضافة اليه ايضا فيقام الشرط

الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق الغير المملوكة

مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر

الاضافة اليها بالشبهة العلة والى هذا اشار بقوله فاذا لم يعارض

الشرط ما هو علة بان كانت صالحة لاضافة الحكم اليها كما سياتي

وللشرط شبه بالعلة لما يتعلق به اي بالشرط من الوجود اي وجود

الحكم عنده وهو بيان للموصول اقيم الشرط مقام العلة في ضمان

النفس والاموال جميعا فيما اذا تلف نفس بوقوعها في البير

او شيء اخر واما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا

لانهما يتعلقان بالمباشرة ولم يوجد واعلم انه ذكر الشارح المحقق

ناقلا عن المبسوط واذا حفر الرجل بيرا في دار لا يملكها بغير اذن

صاحبها فهو ضامن لما وقع فيه لانه متعد بالحفر في ملك الغير

كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان

الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم

يكن قوله والمشي مباحا حترازا عن شيء بل كان لزيادة تقرير او

قصد الدخول في ملك الغير فما قال

ان الضمان في هذه الصورة على الاول دلائله

قائل به وما قال الذي به الحق تحمل عليها بالحق الثاني

والله اعلم وجوب الضمان على الذي في هذه الصورة و

المصنف ايضا قائل به في هذه الصورة وديوان يكمل تقرير

قائل به وما تقول في المسبط فان الضمان فيه لا يجب لان ذلك

ضمان التعدي ولا تعدي في السباع واشباهها الحق تابع

لان ذلك الشيء لا يكون مباحا بل الشيء يوصف آخر وهو لما يلزم

بما يدل وذا باطل فذا لا يصلح ان يكون شرطا للاسباب في ما لو

بيان لصلاحية الشرط للعلية وتمام التفصيل في الشرح فليرجع اليه هذا
اذا لم تكن العلة صالحة لاضافة الحكم واما اذا كانت العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات
الخلافة لان العلة اصل في الاضافة لكونها مؤثرة في الايجاب فلا
يجوز ان يتجاوز الاضافة مع وجود الاصل الى شبهه وهذا اذا احتمع
علة حكم مع الشرط لتلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب
الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها واما اذا احتمع
شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع
في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان
الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا نقل الشارح المحقق
عن بعض الشروح وهذا اى لما ذكرنا من ان الحكم لا يضاف الى الشرط
عند صلاحية العلة قلنا ان شهود الشرط واليمين بان شهد فريق
لامرة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار مثلا ثم شهد
فريق اخر بوجود الشرط اذا رجعوا اى الفريقان المذكوران جميعا
بعد الحكم اى حكم القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر

حاشيه

ان الضمان اى ضمان نصف المهر على شهود اليمين اى التعليق
خاصة وقولنا ان الضمان خبر لقولنا ان شهود الشرط لانهم اى شهود
اليمين شهود العلة لاثباتهم قول الزوج انت طالق وهو علة صالحة
لاضافة الطلاق اليها فلم تجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود
وكذلك اى كسقوط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة للاضافة
سقوط السبب اذا اجتمع العلة الصالحة للاضافة والسبب فانهما
اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا
فى الطلاق بان شهد فريق بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها
فى المجلس الفلانى اختارى نفسك وشهد آخران بانها اختارت
نفسها فى ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده
فى المجلس الفلانى انت حر ان شئت وشهد آخرون بان العبد قال فى
ذلك المجلس قد شئت ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق
فقلنا ان الضمان اى ضمان نصف المهر وضمان العبد على شهود
الاختيار خاصة لانه اى الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات
مالية العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق

مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود
السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط شيئا وعلى هذا اى على ان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولي
اى ولي الهالك الواقع في البير والحافر فقال الحافر انا راى الهالك اسقط
نفسه وفي هذه الصورة لا ضمان على الحافر لصلاحية العلة الاضافة
اليها لوجود الجناية منه فينسب التلف اليه على ما هو الاصل وقال ولية
انه سقط في البير فهلك كان القول قول راى الحافر استحسانا والقياس ان
يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الظاهر شاهد للولي
اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا عادة لانا راى الحافر يتمسك بما هو الاصل
وهو اى الاصل صلاحية العلة للحكم اى لاضافة الحكم اليها وينكر خلافة الشرط
وهي امر ضروري فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع لا للاثباة والولي
يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر
بل يحتاج الى اقامة البينة بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب اخر
حيث لا يصدق لانا راى الجارح صاحب العلة اذ الجرح علة موجبة
للضمان عند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط من غير حجة

فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل وعلى هذا اى على ان العلة اذا
صلحت للاضافة لا يضاف الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حز انسان
قيد عبد لغيره حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد بالاتفاق لان
العبد عاقلا وان كان مجنونا ففيه خلاف محمد رح لان حله شرط في
الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق فيكون شرطا وقد اعترض عليه
فعل الابق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح للاضافة
فيمتنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب الخالص
لما انه اى الشرط سبق الاباق الذي هو علة التلف فالسبب اى
السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشيء و
وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر الشرط
الحقيقي المحض ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان
يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او
انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكلما
سابق على وجود الشرط ثم هو سبب محض هذه المقدمة لبيان انه
في حكم السبب واما بيان انه في حكم السبب الخالص فلما ذكره بقوله

بيان ٥ قوله كما في تعليق بالشرط ١٢ قوله بيانه على وجوده ١٢
لان الشرط لما كان يتوقف وجود المشروط عليه ويكون مانعا من وجوده
يكون مقتضيا عليه كالاشهاد في النكاح فانه تقدم على
العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول
نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة وكلامنا فيما
اذا تقدم الشرط على صورة العلة ومعنى ايضا فانه لا
يتحقق شرطا بل شرطا شبيها بالسبب من حيث ان تقدم
وجوده على العلة كالسبب الحقيقي لتوقف العلة
بعد وجوده لا توقف انعقادها وتاثيرها على شيء فكان تجدده
في معنى العلة فلا يتحقق انعقادها واذا تاخر وجوده عن صورة العلة
فان انعقادها والعلة موجود وجودها صورة ومعنى شرطا وليس
عليه فلذلك سمي شرطا وليس بمانع ١٢

بدل ٥ قوله لا بد ٣

محمد علي

وقد اعترض عليه اى على الشرط ما هو علة قائمة بنفسهما غير حادثة
بالشرط وهو حل قيد العبد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به
نسبة عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب
الذى فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه
وحادثة به كقود الدابة وههنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف
مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما
اذا ابق بالامر حيث يضمن الآمر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله فكان هذا اى حل
القيد كارسال من ارسل دابة فى الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة
ثم سارت فاصابت شيأ حيث لم يضمن المرسل لان حكم ارساله
قد انقطع بالحولان ثم انها انشأت سيرا باختيارها الا ان لا يكون
لها طريق غير الذى اخذت فيه فانه يكون ضامنا بمنزلة السائق لها
واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت وجهها شيأ فانه يضمن
المرسل الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط
جعل سببا فيه استدراكا عما يفهم من التشبيه من كونهما من جنس

وقد اعترض عليه اى على الشرط ما هو علة قائمة بنفسهما غير حادثة
بالشرط وهو حل قيد العبد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به
نسبة عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب
الذى فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه
وحادثة به كقود الدابة وههنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف
مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما
اذا ابق بالامر حيث يضمن الآمر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله فكان هذا اى حل
القيد كارسال من ارسل دابة فى الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة
ثم سارت فاصابت شيأ حيث لم يضمن المرسل لان حكم ارساله
قد انقطع بالحولان ثم انها انشأت سيرا باختيارها الا ان لا يكون
لها طريق غير الذى اخذت فيه فانه يكون ضامنا بمنزلة السائق لها
واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت وجهها شيأ فانه يضمن
المرسل الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط
جعل سببا فيه استدراكا عما يفهم من التشبيه من كونهما من جنس

وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف
شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد
لئلا يابق قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح على هذا الاصل في حق من
فتح باب قفص فيه طير فطار الطير في فور الفتح انه اى الفاتح لا يضمن
لان هذا الفتح شرط لانه ازالة لمانع الطيران جرى مجرى السبب لما
قلنا لان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض عليه اى
على الشرط فعل الفاعل المختار وهو الطير فبقى الاول وهو الفتح سببا
محضا اى شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه
اى الفتح بل قصر على الخروج بخلاف السقوط في البير حيث يضاف
التلف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه اى الساقط لا اختيار له
في السقوط حتى لو اسقط نفسه في البير هدر لان ما اعترض
على الشرط وهو الالقاء علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة
الحكم عن الشرط وقال محمد رح اذا طار الطير في فور الفتح يضمن الفاتح

قال المصنف لانه قال اطلاق الفتح
آه جواب سوال وسوال اعتراض العلة على الشرط
لما كان ما اضافه اعتراض اضافة الحكم الى الشرط ينبغي ان لا
يضاف الحكم اليه في صورة السقوط في البير ايضا
حيث قيل فيه هذا جواب سوال وسوال ان يقال انكم
تقولون لا يضاف الحكم لعلة الشرط اذا تخلل بينه وبين
الحكم فعل فاعل فلم اضفتم في مسئلة البير الحكم
وهو الشرط مع وجود الفعل المتخلل اعني
قوله اى الساقط جواب سوال وسوال ان
يقال ان الساقط اختيار له
فانقطع به نسبة الحكم فلا يستقيم قوله لانه راجع الى السقوط على ما

لان فعل الطير هدا شرعا واما العلامة ففي اللغة الامارة وفي الشرع
ما قال فما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به
وجوب الحكم ولا وجوده فتكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند
وجودها وقد تسمى العلامة شرطا مجازا وذلك المسمى بالشرط مثل
الاحصان في باب الزنا فانه في الحقيقة علامة وليس بشرط عند
صاحب التقويم وبعض المتأخرين فانه اي الاحصان اذا ثبت و
وجد كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم بدون ان يتوقف انعقاد
الزنا علة له عليه فانه لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الحكم والى
هذا اشار بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده

اى الزنا علة على وجود الاحصان فلا ولو كان شرطا لكان كذلك و
معلوم ان الاحصان ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق مفض اليه
فلا يكون الرجم مضافا اليه وجودا ووجوبا وعامة المتقدمين والمتاخرين
من الاصوليين والفقهاء سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا
علامة لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك
لان وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الاحصان وما ذكرنا في اثبات
كونه علامة وليس بشرط ممنوع وهذا اى لان الاحصان علامة
وليس بشرط حقيقي لم يظهر من شهود الاحصان اذا رجعوا بخلاف
سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة ليست بصالحة للخلافة فتهامن العلة اصلا لما ذكرنا من انه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه
بخلاف الشرط فانه صالح للخلافة وان لم يصلح للخلافة ههنا فان

الاحصان مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان
الاحصان من الخصال الحميدة فيستحيل اضافة الحل الذي هو عقوبة
اليه **فصل** لما فرغ من خطابات الشرع شرع فيما يثبت به الخطاب
وهو العقل فقال اختلفوا الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع
وشكره ومعرفة لما استقبحه مثل الجهل به على القطع والثبات فوق
العلل الشرعية لانه موجب بذاته من غير ان يجري فيه تبديل وهي
امارات يجري فيها التبديل والنسخ قال الشيخ المحقق ولا يعني بالوجوب
والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما
حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل
والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب
نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع ملامة والامتناع عما قبحه
يوجب العكس هذا ما اشار اليه في الكفاية فلم يجوزوا ان يثبت
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل حتى

انكروا الرؤية لانها لا بد لها من جهة ومسافة وكيف للمرئي ويدون
هذه الامور مما لا يهتدي العقل اليه فلا يجوزون ورود النص مثبتا
لها ثم اعلم ان المعتزلة قائلون بان حسن بعض الافعال وقبح بعضها ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن بعضها وقبح بعضها
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك
حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح صوم
اول يوم شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف
عن حسن وقبح ذاتيين او يقبحه حتى انكروا ان تكون القبائح
بارادة الله تعالى لان اضافتها اليها مما يقبحه العقل وجعلوا الخطاب
خطابات الشرع متوجها بنفس العقل لانه اصل بنفسه وقالوا هذا
بيان لجعلوا الاعذار لمن عقل صغيرا كان العاقل او كبيرا في الوقف

حاشيه معروضي

ع ١ قوله الرؤية الخ اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه
ع ٢ قوله وكيف للمرئي ويدون الخ اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه
ع ٣ قوله فلا يجوزون ورود النص مثبتا لها اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه
ع ٤ قوله ثم اعلم ان المعتزلة الخ اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه
ع ٥ قوله كحسن الكذب النافع الخ اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه
ع ٦ قوله او يقبحه حتى انكروا ان تكون القبائح الخ اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه
ع ٧ قوله لان اضافتها اليها مما يقبحه العقل الخ اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه
ع ٨ قوله لانه اصل بنفسه الخ اقول ان اراد بالرؤية الرؤية بالعين فلا نسلم انها لا بد لها من جهة ومسافة وان اراد بها العلم فلا نسلم انه لا بد له من ذلك فتدبر منه

اى التوقف عن الخطاب اى طلب الحق وترك الايمان وان لم يبلغه
الدعوة فكان الصبى العاقل ومن نشأ فى شاهق الجبل اذا ماتا لا على
الايمان معذبين بالنار وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا فى
معرفة حسن الشئ وقبحه دون السمع ومن ما عتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل ان العقل
معتبر لا تباة الاهلية اى اهلية الخطاب ذهولا يفهم بدونه و
خطاب من لا يفهم قبيح فليس العقل مهدرا بالكلية كما قالت الاشعرية
وليس معتبرا بحيث يكون موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة حتى نقول
فيمن لا تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا
ولا كفرا كان معذورا واذا كفر كان من اهل النار بالامرين الامرين
وهو اى العقل نور فى بدن الادمى ومحله منه اما راسه او قلبه والنور
هو الظم المظم والعقل كذلك للبصيرة التى هى عين الباطن كالشمس
والضوء للعين الظاهرة يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدء به
اى بذلك الطريق من حيث انه من محل ينتهى اليه اى الى ذلك المحل
درك الحواس فيبدئ اى يظهر المطلوب للقلب فيدركه اى المطلوب

ای التوقف عن الخطاب ای طلب الحق وترک الایمان وان لم یبلغه
الدعوة فکان الصبی العاقل ومن نشأ فی شاهق الجبل اذا ماتا لا علی
الایمان معذبین بالنار وقالت الاشعریة لا عبرة بالعقل اصلا فی
معرفة حسن الشئ وقبحه دون السمع ومن ما عتقد الشرک ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور والقول الصحیح فی الباب ای باب العقل ان العقل
معتبر لاتباة الاهلیة ای اهلیة الخطاب ذهولا یفهم بدونه و
خطاب من لا یفهم قبیح فلیس العقل مهدرا بالکلیة کما قالت الاشعریة
ولیس معتبرا بحیث یکون موجبا بنفسه کما قالت المعتزلة حتی نقول
فیمن لا تبلغه الدعوة انه غیر مکلف بمجرد العقل واذا لم یعتقد ایمانا
ولا کفرا کان معذورا واذا کفر کان من اهل النار بالامرین الامرین
وهو ای العقل نور فی بدن الادمی ومحله منه اما راسه او قلبه والنور
هو الظم المظم والعقل کذلک للبصیرة التی هی عین الباطن کالشمس
والضوء للعین الظاهرة یضئ به ای بذلک النور طریق یبتدء به
ای بذلک الطریق من حیث انه من محل ینتهی الیه ای الی ذلک المحل
درک الحواس فیبدئ ای یظهر المطلوب للقلب فیدرکه ای المطلوب

۱۴۷

اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولمن
سمع ونظر فیہ ولجمیع
المؤمنین و
المؤمنات و

الراحمین ارحم احتک یا ارحم الرحمین

القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه بذاته اى ابتداء عمل القلب بنور
العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس فان بداية المعقولات تنتهى
المحسوسات فان الانسان اذا ابصر شيئا ينتضح لطريق الاستدلال
بنور العقل فاذا الى بناء رفيع وانتهى بصره اليه يدرك بنور عقله ان
له بانيا ذا حياة وقدرة وعلم وهو اى العقل فى الملك الباطن كالشمس
فى عالم الملكوت اى الملك والتاء للمبالغة الظاهرة اذا بزغت له
طلعت وبدت شعاعها ووضح الطريق كانت لعين مدركة تبصرها
اى بنورها من غير ان يوجب الشمس رؤية تلك الاشياء وما له
ليس بالعقل كفاية بحال فى وجوب الاستدلال وحصول المعرفة وهذا
اى لانه لا كفاية بمجرد العقل قلنا ان الصبى العاقل غير مكلف بالايمان
لكن لو امن يصح ايمانه اعتبارا لاصل العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا
للصحة وشرطنا الانضمام للوجوب حتى اذا عقلت المراهقة له
المرءة التى قرب بلوغها وهى تحت مسلم وهى بين ابوين مسلمين

هذا بيان لاسلامها الحكمي بوجه واستوصفت الايمان فلم تصف
الاسلام اى لم تقدر على توصيفه لم تجعل تلك المراهقة مرتدة ولم تبن
من زوجها ولو بلغت كذلك اى غير واصفة اى غير قادرة على
الوصف لبانت من زوجها فثبت ان الصبي غير مكلف بالايمان
والا لكان الجواب في الصورتين واحد وهذا بخلاف ما اذا كفرت
فانهما تبين وكذلك اى مثل ما قلنا في الصبي نقول في البالغ الذي
لم تبلغه الدعوة انه اى ذلك البالغ غير مكلف بالايمان بمجرد العقل
وانه اى الذي لم تبلغه الدعوة اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شيء منهما كان معذورا اذا لم يمهل بدرك العواقب واذا عانه
الله تعالى بالتجربة وامهل لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسول
في التنبيه فلا يكون معذورا على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة
الامهال وادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا

Mehr AI Studio

على مثل قوله في السفيه اذا بلغ خمس وعشرين سنة لم يمنع ماله منه
وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال اليه متعلق بايناس الرشد
بالنص لانه اذا استوفى السفيه قد استوفى في هذه المدة مدة التجربة والامتحان
لانه لما استوفى هذه المدة فلا بد له ان يستفيد رشدا بالتجربة غالبا
لان هذه المدة مدة توهم صيرورة الرجل جدا ومن صار فرعه اصلا
فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يزداد بصيرة رشدا فتقام هذه المدة
مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجدا ما تحقيقا او تقديرا
بالاستيفاء فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لا بد
ان يصير العاقل عارفا بربه مؤمنا بخالقه فاذا لم تحصل له المعرفة كان
ذلك لاستخفافه بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسول فلا يكون معذورا
وليس على الحداي التعيين في هذا الباب اي في ان العقل موجب بنفسه
او غير موجب صلا دليل قاطع

قيام التحقيق ان

قيام التحقيق

يعتمد عليه ويحكم به لا عقلي ولا نقلي فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه
(زيادة هذا القول بقرينة قول المصنف فلا دليل لما يعتمد عليه)
بحيث يمتنع ورود الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه
اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل قاطع لهما وهو مذهب
الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اي قتلهم المسلمون
ضمنوا اي المسلمين دماءهم فجعل الشافعي كفرهم عفوا حيث جعلهم
كالمسلمين في الضمان ولا يضمنون عندنا وان كان قتلهم حراما قبل
الدعوة لانا لا نجعلهم كفرهم عفوا بحال وذلك اشارة الى عدم الدليل
على القولين لانه اي من الغى لا يجد في الشرع دليلا يدل على ان العقل
غير معتبر للاهلية فانتفى الدليل الشرعي واذا انتفى فهو انما يلغيه بدليل لانه
الاجتهاد والعقل فيناقض مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة
وبهذا المذكور تم الرد على القول الثاني وان العقل لا ينفك عن الهوى
فلا يصلح ان يكون حجة بنفسه بحال وهذا رد على القول الاول فثبت مما

الدليل المستفاد من
قول المصنف فلا دليل له وانما قال ذلك
لئلا يتوهم ان العطاء من اسم الاشارة وانما قال ذلك
لان وجود الدليل لا يعرف بوجود اسم الاشارة وانما يعرف
بالمعرفة والذكور فيما قبل قولان وتحصل ان اسم الاشارة
عدم الدليل والعدم لا يعرف بوجود اسم الاشارة
فرق بعضهم كقوله فان قيل قد تمسك كل
وقوله لانا لا نجد في الشرع الخ اه فان قيل قد تمسك كل
كانت قائمة لهم قبل ارسال عليه السلام فانه قال لا يبدأ في ادراك وقوع الفعل
الصلوة والسلام فانه قال لا يبدأ في ادراك وقوع الفعل
وكان هذا نقض قبل الوحي فانه قال لا يبدأ في ادراك وقوع الفعل
بعضهما ما مر في بعض فلم يتم بحثي الخ اه
الفرقين بما قال الخ اه
ايام كما لا يوافق ما مر منهم على ان العقل
وجب عليه من غير ايجاب الشرع كما
وكان عن عمل الشرع بموجبه
قوله واذا انتفى زاده الاصل
كلمة ما للعموم والجواز او الوجوب ان كان
الشرط والجزاء ايجابا او سلبا كان
ص

بدل
بناء المقصد ٣

ذكرنا انه لا الغاء للعقل بالكلية وانه لا استقلال له بل امر بين الامرين
وهو تحقق الاهلية بدون الايجاب والالغاء وهذه المسئلة بيننا
وبين الاشعرية والمعتزلة كمسئلة خلق الافعال بين اهل السنة و
الجماعة وبين المعتزلة والجبرية باعتبار التوسط واختيار امر بين
التفويض المطلق والجبر المطلق واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية
اى يصير به اهلا فلا بد من بيانها فاراد بيانها بقوله قلنا ان الكلام
فى هذا اى فى بيان الاهلية ينقسم على قسمين الاهلية والاموال المعترضة
عليها اى على الاهلية **فصل** فى بيان الاهلية اهلية الانسان للشئ
عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشئ منه وهى فى الشرع عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية
الوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة له
انما يثبت بوجود ذمة صالحة لانها محل الوجوب والذمة فى اللغة العهد

لا تنقضي يوجب الذم وفي الشرع عبارة عن وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه فان الادمي يولد ولذمته صلاحية للوجوب
له وعليه باجماع الفقهاء وانما ثبتت الذمة بناء على العهد الماضي الذي
بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم
الآية فانه اخبار عن عهد جرى بينه تعالى وبين بني ادم وعن اقرارهم
بوحدانيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق العبودية فلابد لهم من وصف يكون بني ادم
بداهلا للوجوب عليهم فثبتت الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي ثم
ان الآية عند الجمهور محمولة على ظاهرها وقال الشيخ ابو منصور وجماعة
من المحققين انها من باب التخييل والتاويل قال الشيخ فعلى هذا يكون
اخذ الميثاق ثابتا بالسنة دون الآية

قالوا بلى شهدنا الآية و
روى حديث اخذ الميثاق جماعة
الحديث والقصة وهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي
يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر
الآية لا يوافق هذا التفسير لان الاشهاد انما يتعلق باخذ الذرية
من ظهور بني آدم فان قوله تعالى من ظهورهم بدل من بني
آدم بدل البعض عن الكل يتكرر الجار والجواب ان بني
آدم عليه السلام لما كانوا كالشخص الواحد في اخراج الذرية
منهم قلنا وجهها قال الكسائي ان المراد اخرج ذرية بني آدم
من ظهره ويعضهم على حسب ما اخرج ذرية آدم
من ظهره وكان ذلك اخذه من ظهره وكان ذلك
الصور وحجة الكل بالنفقة الثانية
فان قيل ما وجه الزام الحجة بهذه
الآية وهي لا تذكر الميثاق وان
تذكرنا وجهها في تلك القصة قلنا انها
تذكر نزول الآية وهي لا تذكر الميثاق وان
قال السدي تلك الاشهاد كان بالنسبة او
ونسوه واخرجه ابن جرير وغيره
قلنا ان الله تعالى جعل هذا العهد وذكرنا هذا
المعنى بانزال الكتب وارسال الرسل
فلم نعذر كذا في التيسير والمطالع وذكر
في الكشاف ان معنى

والجنين قبل الانفصال اى انفصاله عن الام هو جزء منها من وجه
لانتقاله بانتقالها وقراره بقرارها كسائر اعضائها وهذا يقرض
بالمقراض عنها عند الولادة وايضا يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها
دون وجه اخر لكونه نفسا ذات حيوة معدا للانفصال وصيرورته
نفسا بارسر فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح اى الجنين
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب
عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى لولى له شيئا
لا يجب عليه الثمن واذا انفصل عن الام بالولادة وظهرت له
ذمة مطلقة تصير ورثته نفسا من كل وجه كان اى صار اهلا للوجوب
له عليه ولما كان المعلوم من هذا ان يلزم ان يجب عليه الحقوق بجملتها
كما يجب على البالغ قال الا انه غير ان الوجوب اى نفسه غير مقتض
بنفسه بل المقتضى منه حكمه وهو الاداء بالاختيار ليتحقق الابتلاء
فجاز ان يبطل الوجوب بان لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو
الاداء وعرضه وهو الابتلاء فان الصبى لعجزه وضعف بنيته لا يتصور
الاداء منه بالاختيار الذى به الابتلاء كما ينعدم الوجوب لعدم محله

صاحبزاده ٢ وقد لان يجب له ما عليه يكون ابلا بالوجوب مالم يقم الدليل على ثبوته الا على وجه يوجب ثبوته للاذن بالطريق الاولى ١٢ مولنا رحمة الله تعالى ٣ يعنى ما ظهرت له بالانفصال عن الام ذمة مطلقة وكان بها اهلا للوجوب له وعليه فينبغى ان يجب عليه ١٢ ٤ قوله بان لا يثبت اه فى الكبيرى

صاحبزاده

كبيع الحر واعتاق البهيمة فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا
يجب وفيه تنبيه على انه ينتفي الوجوب في حق الصبي وعليه المحققون
وذهب القاضي ابو زيد وغيره الى وجوب حقوق الله تعالى جميعا على
الصبي ثم سقوطها بعذر الصبا لمدفع الحرج وهذا اي لان الوجوب
يبطل العدم حكم لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات
لما لم يكن اي لعدم كونه اهلا لثواب الآخرة لا خلاف في انه اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات لانه
اهل لاداء اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق
بها ومن العقوبات الانزجار وهو مطلوب من الكافر ولا خلاف
في انه يؤخذ بترك اعتقاد الشرائع لانه كفر منه فيعاقب عليه فاما
وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من اصحابنا ان
الاداء واجب عليه وهو مذهب الشافعي واهل الحديث وقال عامة
مشائخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من

العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها
حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق الآخرة فانهم يعاقبون بترك
العبادات زيادة عقوبة عند الفريق الاول وعند الفريق الثاني
لا يعاقبون بتركها كذا في الميزان وغيره وهو الموافق لما في اصول
الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما
يعذبون بترك الاصول لما توهم من عدم كونها هلا لثواب
الآخرة ان لا يجب عليهم الايمان ايضا فعه بقوله ولزم اي الكافر
الايمان لما كان اي لكونه اهلا لادائه ووجوب اي ثبوت حكمه وهو
ما وعد الله تعالى للمؤمنين ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل
الصبي لعدم اهلية الاداء لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل
الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون وجوبه
ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة وهي موجودة
والاداء لا يجب عليه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء حتى يصح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون

والفرق الثاني في الاعتقاديات دون العباديات
ترك الايمان وترك العبادات
العبادات هو العاقل بوجوب الاداء دون المجانين
العراقيين والامام الشافعي
اي موجب ظهور فائدة الخلاف
فلما جزاده
يجب عليهم آه لان الاعمال دون الايمان
فلما لم يكن ايمانا للاداء في
بناء على قاعدة معهودة مقبولة عند العلماء من ان
الادنى يستلزم نفي الاعلى
قوله دفعه بقوله ولزم آه محصل ان الغرض من الايمان
الآخرة والكافر ليس باهل له فلا فائدة في اعماله واثباته
اذا ضاع عن الفائدة لم يكن محكوما وان الغرض من الايمان
ما وعد الله تعالى بالايمان وهو لم يعلم ولهذا يلزم الايمان
ان ما صدر منا موصوفا بالعدم العائد في الصلاة
كما قال الله تعالى
بالعدم فقد
الموفق اي الجانب الاحرى
قوله اي لكونه اهلا للاداء
اول الايمان والصبي بما كان
الايمان حق يجب
الغير وجوبا لازما
حق الصبي
هو وجوب
لا يجب عليه
حكم الاداء
وان كان الوجوب
الاداء بعد
الصبا اذا وجد
النوم والاغماء
بالنقل الى نفس الوجوب

مخاطبا به فكان اداؤه فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين فرض و
نفل ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة
مع ان اداؤها لا يجب عليه لكنه اذا ادى يقع من الفرض هذا مختار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة واتباعهما وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل واما اهلية
الاداء فنوعان هذا عطف على قوله اما اهلية الوجوب نوع كامل
ونوع قاصر اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاهلية الكاملة عبارة عن
بلوغ القدرتين الى اقصى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في
لسان الشرع والقاصرة على خلافه فهو اما عدم بلوغهما الى الكمال
او عدم بلوغ احدهما كما يشير اليه بقوله اما النوع القاصر منهما فيثبت
بقدرة البدن اذا كانت القدرة قاصرة قبل البلوغ هذا اشارة الى
اول القسمين واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوها لانه بمنزلة الصبي المميز لانه اي المعتوه عاقل لم يعتدل عقله
وتبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى

الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لدفع الحرج ثم ان وقت
الاعتدال متفاوت في افراد الانسان لا يمكن درء الحرج عظيم
فاقام الشرع البلوغ مقام الاعتدال العقول غالبا عنده تيسيرا
على العباد وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة
قلنا انراى الشان صح من الصبى العاقل الاسلام في احكام الدنيا
والاخرة وصح ما يتمحض منفعة من التصرفات كقبول الهبة وعند
الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام
ولا تبين امرأته المشركة منه لان احكام الدنيا دائرة بين النفع والضرر
وهذا منقوض بحكم اسلام بتبعية احد ابويه وصح منه اى الصبى
اداء العبادات لبدنية من غير عهدة ولزوم مضي وضمان بل بطريق
التطوع لان ذلك نفع محض ليعتادا داءها فلا يكون مشقة بعد

البلوغ فيمكن الصبي برأي الولي اي باجازته واذنه ما يتردد اي تصرفا
مترددا بين النفع والضرر كالبيع ونحوه كالاجارة وذلك اي كونه
مالكا لهذه التصرفات باعتبار ان نقصان رأيه ينجبر برأي وليه
فاندفع توهم الضرر لنقصان عقله فصار الصبي كالبالغ حينئذ وذلك
اي كونه بمنزلة البالغ في قول ابي حنيفة الا ترى انه اي ابا حنيفة
صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش قال ينفذ بيعه من الاجانب كما
ينفذ من غيره من البالغين خلافا لصاحبيه فان عندهما لا يصح بالغبن
الفاحش ورده اي ابو حنيفة بيعه او تصرفه مطلقا مع الولي بغبن
فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة اي لشبهة ان الصبي نائب الولي
لانه اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الفعل دون وصفه وكماله
وينجبر برأي الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو بيع الصبي من الولي
كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش ويصح في رواية
لما قلنا انه يصير كالبالغ وعلى هذا التقدير يكون قوله ورده مصدرا مضافا

وهو جواب لدخل مقدر وعلى هذا اى على ان ما فيه احتمال الضرر لا
يتملك الصبي بنفسه ويتملكه باذن الولي قلنا في الصبي المحجور عليه اذا
توكل اى قبل الوكالة لم تلزم العهدة اى الاحكام المتعلقة بالوكالة من
تسليم المبيع والثمن ونحوهما لان في الزامها ضررا وباذن الولي تلزم
لما عرفت من ان قصور رأيه يجبر برأي الولي فصار اهلا لها وانما
اعتبر عبارة قبول الوكالة حيث حكم بصحتها وان لم تلزم العهدة
دون عبارة اداء الشهادة وان كان فيه نفعا لان مبنى اداءها على
الولاية ولا ولاية للصبي وتصحيح العبارة من اعظم المنافع فكان في تصحيحها
نفعا له واما اذا اوصى الصبي بشيء من اعمال البر التقييد به لكونه موضع
الخلاف بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه رأي الايصاء
نفع ظاهر للصبي والمتصلة متعلقة بقوله بطلت وفيه اشارة الى ما تمسك
به الشافعي ودليلنا قوله لان الارث شرع نفعا محضا للورثة

فما كمل للقوم الخ
الآخرة لتوقف الوصية
الاخير عليه ان الوصية
الارث غنم بعد المؤنة
غاية التحقيق
اللهم عفو لكاتبه

وصية الصبي

قال النبي عليه السلام لسعد لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اى يمدون كفافهم سائلون ثم بين كون
الارث نفعا بقوله الا ترى اى نرى الارث شرع فى حق الصبى ولو لم
يكن فيه نفع لما شرع فى حقه واشار الى جواب ما تمسك الشافعى به
بقوله وفى الانتقال عنه اى عن الارث الى الايصاء الذى فيه نفع فى
الاخرة وفيه ضرر ايضا من حيث انه ازالة للملك بطريق التبرع ترك
الافضل اى الذى هو الارث الذى هو نفع محض لا محالة وهو ضرر
ايضا فلا يكون مشروعا فى حقه ولما توهم منه انه لو كان ضررا ينبغى ان
لا يكون مشروعا فى حق البالغ ايضا اشار الى دفعه بقوله الا ترى ان الايصاء
مشروع فى حق البالغ لان اهليته كاملة فيجوز شرعية المضار فى حقه
كما شرع له اى للبالغ الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة و
لم يشرع ذلك المذكور من الامور فى حق الصبى ولم يملك ذلك الضرر
عليه اى الصبى غيره كالولى ما خلا القرض اى الاقراض فانه وان كان
فيه تبعيد الموجود وتحصيل المفقود لكن يملكه القاضى

وصية الصبى بعلة ترك الافضل كما هو
المتبادر من قوله وفى الانتقال عنه الخ
ترك الافضل لا محالة
اى ان عدم جواز
نفسه لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار فى الاسلام
لو كان الايصاء ضررا يعنى اذكره من الاستثناء بجواب عما يقال انه
الشارع اليه بذلك المذكور من الامور التى لقنه وسلم فيه فلم
يحصل المطابقة بين اسم الاشارة والمشار اليه بقى امور كثيرة
شرطا على ما قررته ومقره
صاحبزاده
الموجود كما لا يملك اولى او اقرضه
صاحبزاده
القاضى او اقراض مال الصبى يعنى ان الايصاء
ضارا فى حقه من حيث انه يتعين
القرض
الحقيقة الاقراض
بحر الرائق
اقراض مال الصبى لا فقرق

1

بوقوع الامن عن التوى بسبب ولاية القضاء لامكان تحصيله من غير
حاجة الى دعوى وشهادة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين
واما الردة من الصبي العاقل فلا تحتمل العفو في احكام الاخرة اتفاقا
بيننا وبين الشافعي وفي احكام الدنيا ايضا عند ابي حنيفة ومحمد لان
ما يلزم راى الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث وكلمة من بيان
لما عندهما خلافا لابي يوسف والشافعي فانما يلزم بحكم الصحة اي
الارتداد لا قصدا اليه يعني لزوم هذه الامور من ضرورة الحكم
بصحة الارتداد لانها من لوازمه فلم يصح العفو عن مثلها اي مثل
الارتداد ومثله عبارة عن امر عظيم لا يحتمل العفو بوجه اي لا يصح
العفو عن مثل ذلك الامر بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت
الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه يلزمه هذه
الاحكام ولا يمنع ثبوتها

وقال في الكشف لما كان هذا الموضع موضع الرجوع فلا يمكن ان
يكون لزوم هذه الاحكام لما ليس مانعا عن شبهة الارتداد الخ
بانه ينبغي ان لا يثبت الارتداد بشبهة الارتداد وهو مرفوع عن الصبي
الارتداد بواسطة لزوم هذه الاحكام بان يمنع لزوم هذه الاحكام على الصبي
امام جواز قتل المرتد فان القتل الخ آه

الحقوق لما كانت معوضة الى القضاة
العين في معرض الهلاك والدين تحرز
الهلاك فيه بخلاف الدين فانه وصف ثابت في الذمة
الصبي بخلاف ما اذا قضى القاضي قضاء صحيحا في حق
الصبي من غير حاجة الى الدعوى والشهادة الخ
الصغار لما لم يكن شرعا في حق الصبي بينا ان لا تقبل
الاخرة لان فيه ضرر بين في حقه الخ
فيما يمكن ان يجد بحر محققه

بواسطة لزومها فكذا فيما نحن فيه **فصل** في الامور المعترضة
على الاهلية المانعة عن بقائها على حالها فبعضها يزول اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم وبعضها يوجب التغير في
بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر والصغر و
انكان ثابتا في اصل الخلقة لكن قد يخلو الانسان عنه كما في آدم و
حواعليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان
ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر فلهذا كان الصغر عارضا
كذا في الشرح العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا اذا ظهر
له امر يصده من المضي على ما كان فيه شماوى ان لم يكن للعبد فيها
اختيار ومكتسب ان كان له فيها دخل باكتسابها

العوارض ذا العوارض جمع
عارضة من العروض وهو الطريق
خلق طبع لازم للانسان كذلك لانه لم
اجابه عن هذا السؤال بتعيين التسليم والتبع فقوله والصغير
وان كان ثابتا آه جواب سؤال يتضمنه كلامه ان العوارض
عبارة عن الطريان بعد العدم والصغير ليس كذلك لكن
الصغر قد يخلو الانسان عنه كما في آدم عليه السلام وحوا
رضي الله عنها لانه تعالى خلقهما كاملي الكمال من غير تقدم
الصغر واولاده ليس كذلك لكن الصغر عارض بالنسبة الى
اولاده وهو كذلك باعتبار الانسان اه جواب سؤال تقريره
ان الصغر عارض بالنسبة الى الاولاد
فكيف يكون الصغر عارضا من العوارض
بل هو عبارة عما لا يتحقق الا بالطريان بعد العدم وتوضيح
الجواب ان العوارض باعتبار الانسان اه جواب سؤال تقريره
ان الصغر عارض بالنسبة الى الاولاد
فكيف يكون الصغر عارضا من العوارض
بل هو عبارة عما لا يتحقق الا بالطريان بعد العدم وتوضيح
الجواب ان العوارض باعتبار الانسان اه جواب سؤال تقريره
ان الصغر عارض بالنسبة الى الاولاد
فكيف يكون الصغر عارضا من العوارض
بل هو عبارة عما لا يتحقق الا بالطريان بعد العدم وتوضيح
الجواب ان العوارض باعتبار الانسان اه جواب سؤال تقريره

او بترک ازالتها ولما کانت السماویة اشد تاثیرا واکثر تغیرا قدمت
فی البیان فقال اما السماوی فهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسیان والنوم والاغماء والرق والمرض والحیض والنفاس و
الموت ومعنی کونها عوارض انها لیست من الصفات الذاتیة کما
یقال البیاض عارض للثلج ولیس المراد الطریان بعد العدم والا لم
یصح فی الصغر والجهل الا علی سبیل التغلیب واما المکتسب فانه
نوعان احدهما حاصل منه ای من المکلف والاخر حاصل من غیره
اما الذی حصل منه فالجهل انما عد من العوارض المکتسبة مع عدم
کونه باختیار العبد لان العبد قادر علی ازالته والسفه والسکر و
الهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیره فالاکراه بما فیه الجاء
للمکره وبما لیس فیه الجاء لما الجنون قال الشیخ ابو المعین لا یمکن
الوقوف علی حقیقة الجنون الا بعد الوقوف علی حقیقة العقل ومحله
وافعاله فالعقل معنی یمکن به الاستدلال من الشاهد علی الغائب والا طلاع
علی عواقب الامور والتمیز بین الخیر والشر ومحله الدماغ والمعنی
الموجب لانعدام اثاره وتعطیل افعاله الباعث للانسان علی افعاله

مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في
سائر اعضائه يسمى جنونا فهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لنا آثارها ويتعطل افعالها
اما النقصان جبل عليه دماغه او لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط وافة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح من غير ما يصلح سببا له فانه اى الجنون
يوجب الحجر عن الاقوال اى اخراجها عن الاعتبار من الاصل حتى تفسد
عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم تنفذ باجازة الولي وهو احتراز
عن الافعال حتى يؤخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال ويسقط به اى بالجنون
ما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات فانها تسقط باعذار عن البالغ العاقل
فتسقط بالجنون ايضا وكذا الحدود والكفارات فانهما تسقطان
بالاعذار والشبهات وهو احتراز عما لا يحتمل الا بالاداء او الابراء
كضمان المتلفات فانه لا يسقط بالجنون واذا امتد الجنون
يعني انه اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بان جن بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات

حاشيه

الجنون ... الاقوال ... الافعال ... الاعتبار ... الاصل ... الاقوال ... الافعال ... الجنون ... الاعذار ... الشبهات ... الجنون ... الاداء ... الابراء ... الضمان ... الجنون ... الممتد ... الاصلي ... الطارئ ... الجنون ... البلوغ ... الممتد ... العبادات

١٦٥

وغير الممتد ان كان ظاهرا فليس بمسقط استحسانا لتحقق العارض
بان قبل وزال قبل الامتداد ١٢
بالعدم في حق الاداء ومسقط قياسا وهو قول زفر والشافعي
كما لم يجب اصلا ١٢ لزوم الاداء لا صورة ١٢
وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة
للجنون الغير الممتد ١٢
او الممتد وعند محمد غير مسقط وهو ظاهر الرواية وقيل الخلاف على
وهذا وجه ١٢
العكس فصار لزوم الاداء يؤدي اي مؤديا الى الحرج وهو الحرج
مقتضيا ١٢
في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزوم
سقط ١٢ الاداء ١٢
دفعا للحرج في القضاء وينعدم نفس الوجوب بضم لانعدام
كما في الاداء ١٢
اي الاداء فان تاثير السبب في الوجوب لتاديته الى الاداء والقضاء
فاذا تعذر ذلك وتعسر هذا لم يكن في الوجوب فائدة وحد
الامتداد اي الامتداد في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة
التكليف ١٢
في الحرج ولما لم يمكن ضبطها اعتبر اداؤها وهو استيعاب العذر

الحاق بالعدم ١٢ عارضا زال قبل الاستداد ١٢ وكم فرق بين مسقط بوجوه الاول
بالنوم والاغماء يحال كونه عذرا ١٢ ليتم فضل الوجوب لبقاء الذمة بريئة
الميراث وبملك الارث والملك من ١٢ بالولاية والولاية يورثان لزمته ١٢
للذمة اذا انتفى الاداء تحققا وتقررا ١٢ يلزم الحج في القضاء بتقدم الوجوب
الثالث ان المجنون اهل للخطاب ١٢ لانه يبقى مسلما بعد الجنون والكفر
يثاب والثواب من اكمل الوجوب ١٢ فيكون اهلا للوجوب ١٢ حرج في ايجاب القضاء
تقديرا لوقوعه في الوقت او رجاء بعد الوقت بذاذا ١٢ غاية ١٢
كان طاريا وان كان اصليا ١٢ لان اهلية الاداء لم تفت بزوال العقل
بثبت الوجوب بخلاف الاغماء فانه لا يثبت ١٢ بل موجب عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم
العقل ثابتا من عجز عن استعمال السيف ١٢ قوله على الاصالة اذا كان اصليا فانه يبقى
في السيف بالاصالم ١٢ الجسد العزيزي ١٢ ايجاب الاداء ١٢ غاية ١٢
العذر الاصلي ولم يعتبر بلوغه ١٢ اي الجنون الاصلي الذي
اي ادا بناء الاسقاط على الاستداد ١٢ ١٢ غير ممتد غير مسقط للعبادة

بيان الحقوق

+ گرفتن عذر اصلی و تکلیف او دشوار ١٢

وظيفة الوقت ففي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر اي شهر رمضان
وفي الصلوة ان يزيد وقت الجنون على يوم وليلة لان اليوم والليلة
وقت لجنس الصلوة ولما كان ذلك الوقت وهو اليوم والليلة قصيرا
اكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار والذي يحصل به التكرار دخول
وقت الصلوة عند الشيخين فاعتبرت الزيادة على يوم وليلة باعتبار
الساعات ونفس الصلوة عند محمد رح بان تصير الصلوات ستا وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبيل الزوال فعند محمد رح يجب القضاء وعندهما لا قضاء عليه
وفي الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول
مقام كله تيسيرا على المكلف لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار
الجميع فما كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن كالايمان وكان قبيحا لا
يحتمل العفو كالكفر فثابت في حق المجنون حتى يثبت ايمانه وردته
تبعا لابويه لان التصرف ضار وان كان غير ثابت في حقه لا

ان الكفر قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بعفوه بعد تحققه من
الابوين واذا ثبت في حقهما فثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين
الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم
تصور ركنه وهو التصديق وانما يثبت تبعا فاذا ارتد ابواه وزالت
التبعية في الاسلام فلا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة منه فلو لم
يحكم بردته لوجب القول بعفو ردتهما وهو فاسد وانما تثبت الردة
في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار
الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في
حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد بالتبعية وبالدار كذا
في الشرح واما الصغر فانه في اول احواله وهو حالة قبل ان يعقل
مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه اي
الصغير عديم العقل والتمييز اما اذا عقل الصغير فقد اصاب ضربا اي
نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء
لكن الصبا عذر مع ذلك الضرب لانه ناقص العقل بعد فيسقط
به اي بهذا العذر عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى

١٦٨

مثل العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار

وتحتمل النسخ وتثبت باسباب جعلية كالوقت والمال والبيت فيجوز

سقوطها بهذا العذر الذي هو رأس الاعذار وعدم جعل تلك

الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب بخلاف الايمان فان

فرضيته لا يحتمل السقوط فانه فرض دائم لانه تعالى دائما منزه عن

التغير والتبديل فكان وجوب التوحيد دائما لكن قد يعذر العبد

في الاداء بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر العبد

باداء الصلوة بعذر حقيقي او حكمي كالنوم مع بقاء الوجوب فلا جرم

اذا ادى الصبي كان فرضا لا نفلا كذا في الشرح وجملة الامر لك

الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه اي لشان يوضع لك

يسقط عنه اي الصبي العهدة اي عهدة ما يحتمل العفو والمراد بها

ههنا ما يوجب لزوم المؤاخذة

يسقط وجوبا وادائي عن البالغ فخرج الاكراه فانه

هذا اذا ادى بقدر ما ادى البالغ او ادى صحيح في حقه اما لو ادى

فانها لا تقع فرضا عن البالغ لوجوب الاداء عليه عاجلا وتبين

ان الوقت قد خرج فيلزمه القضاء كما لو ادى البالغ

من غير مثل ما ادى الصبي او ادى البالغ

الكافر ايضا وان ان الامر موصوف والجملة صفة

وما يدل على اضافة الصفة الى الموصوف وذاك في كلام

واما ان الجملة قد تجيء بلا واو كما

وهذا ظاهر فسره بالكلي ليتناول الجملة

زاد وقد تجيء بلا واو كما في باب الصفة

فتم كون المراد بالام الكلي فتدبر

بالام ما يقتضي الحتم وهو ظاهر الفساد

قولهما يسقط

الوضع فيشمل السقوط بقرينة مكانه

جواب سؤال تقديره ان الصبي كما قال لم يسقط عنه العهدة

ما الفرق بين الصبي والمجنون

ويصح منه اى من الصبى بان يباشر هو بنفسه وله اى للصبى بان يباشر
غيره لاجله ما لا عهدة اى لا ضرر فيه كقبول الهبة لان الصبا
من اسباب الرحمة طبعا فان كل من يكون سليم الطبع يترحم على
الصغار كما يتوقر الكبار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة اى
تبعة وضمان يحتمل العفو اى السقوط عن البالغ وهذا المذكور
لا يحرم الصبى عن الميراث بالقتل عندنا حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا بخلاف الدية فانها تجب بعصمة
المحل وهو اهل لوجوبها عليه والصبا لا تنفى عصمة المحل ولا يلزم
عليه اى على عدم حرمان الصبى عن الميراث بالقتل حرمانه اى الصبى
بالرق والكفر حتى لو ارتد عاقلا العياذ بالله تعالى او كان رقيقا
لا يستحق الارث من قريبه لان الرق ينافى اهلية الوراثة لان
الرق ينافى الملكية وكذلك الكفر لانه اى الكفر ينافى اهلية الولاية
على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

١ قوله بان يباشر اه وفيما يتوقع من
٢ قوله اى الاستقراض بالعفو
٣ قوله اى البالغ وحرر
٤ قوله اى الصبى
٥ جواب سوال سوال ان الصبا
٦ حاشية
٧ قوله لان عصمته باعتبار اصتيان
٨ قوله لانه يتبع صاحبه
٩ قوله لا يلزم
١٠ ٧٠

والارث مبني على الولاية كما في قوله تعالى حكاية عن ذكريا عليه السلام
رب هب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية والحاصل ان الحرمان بالقتل انما هو بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل لاخذ المال فجوزي بحرمانه والصبي لما لم يكن من اهل
الجزاء لم يحرم واما الكفر والرق فالحرمان عن الارث بهما ليس
بطريق الجزاء بل لعدم سببية في الكفر وعدم الاهلية في الرق
وانعدام الحق اي الامر الثابت وهو الارث ههنا لعدم سببه
اي سبب الحق وهو الولاية في الكفر ويعلم منه ان الولاية سبب الارث
وهو موافق لبعض كتب الاصول وذكر في كثير منها ان سببه هو
اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت
الولاية من شرائط الاهلية كالحرية الا انه نظر الى ان الكافر لا
يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر بخلاف الرقيق
فانه لا يرث اصلا ففرق بينهما بما ذكر ولعدم الاهلية اي اهلية
الحق في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا وهو
خبر لقوله وانعدام الحق واما العشر وهو اخلال للعقل بحيث

صاحبزاده ٨ سببية الكفر علم يقبل لعدم الاهلية ١٢
٩ وقد ما قد يرث اذ كان كافرا وخلوقال
١٠ اي الامن اسلم وان الكافر يرث من كافر اخر
الحربي لكن اطلاقه يشعر بان الكفر غير الحربي
سببا فانتفاء الولاية تنتفي بالمنتفي من الاهلية
١١ من اخوته لام الاية في اصل ما والعدم ليس في الاثر
لعدم النكاح اولا عتاق لعدم الملك رقبة لا العدد ذلك
١٢ قوله اي عقوبة تمنع الجزاء

الحاكم تتصرف ١٣ ومن

يختلط كلامه فيشبه كلام العقلاء مرة وكلام المجانين مرة اخرى
وكذا سائر اموره بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام
وذلك لان الصبي كان في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون
وفي اخر احواله ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى انا رأى العتر لا
يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام
المعتوه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق المرأة الغير
واعتاق عبده لكنه اى العتر يمنع العهدة اى ما يوجب ادراك شئ
يحتمل السقوط كالصبا فلا يصح طلاقه لامرأته واعتاق عبده
ولو باذن الولي واما وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال
فليس من العهدة هذا دفع لما يرد على ما علم سابقا من ان العهدة
ساقطة عن الصبي والمعتوه من ان وجوب الضمان من العهدة
وقد ثبت في حقهما وتقرير الدفع ان هذا ليس من العهدة المنفية
عنهما لان العهدة المنفية عنهما ما يحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمله شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت
في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو

١ صاحبزاده صاحب ٢ قوله لكنه اه استدراك من قوله لا يمنع صحة القول والفعل وهو ان الحجر
لما لم يكن مانعا عن صحة القول والفعل فلم يكن مانعا
عن لزومه ايضا ٣ قوله لم يمنع العهدة فانه طالب
البيع طالبا عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة والقبض
٤ قوله والعتر اه فانه لما لم يكن مانعا عن صحة القول
والفعل ينبغي ان يصح طلاق المعتوه امرأته و
اعتاقه لعبده والا فليس كذلك ٥ قوله ولو باذن الولي فيدون اذنه
بالاولى كما اشار بالاتصال الى هذا

٦ مولوي محمد علي
٧ مولوي محمد علي

رحم الله العلي اغفر كاتبه ولوالديه ولمشايخه

المراد ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون
عهدة كذا في الشرح لانه اي الضمان شرع جبرا لما استهلكه من
المحل المعصوم وبهذا قدر بالمثل وكونه اي المستهلك على صيغة
اسم الفاعل صبيا معذورا او باغا معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة للمحل لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وبالصبا والعته
لا يزول حاجته عنه فيجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء فتتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود فانها لما وجبت بالعقد
قد خرج كلامها من الاعتبار عند استلزام المضار لم تجعل العقود
اسبابا لتلك الحقوق في حقهما كذا في الشرح ويوضع عنه
المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه العبادات ولا
تثبت في حقه العقوبات وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر الامام
ابو زيد ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط
به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب وضعفه الامام صدر الاسلام

الولي رحمه الله محمد عبد مولانا مولوي

بان نقصان العقل مؤثر فی سقوط الخطاب سواء کان قبل البلوغ
بیان ضعفہ
او بعدہ کالجنون ولا اثر للبلوغ الا فی کمال العقل فاذا انتفی الکمال
بالافۃ کان البلوغ وعدمہ سواء ویولی علیہ ای یثبت الولایۃ علی
المعتوہ لغیرہ کما یثبت علی الصبی ولا یلی ھو علی غیرہ وانما یفترق
الجنون والصغر ھھنا شروع فیما بہ الفرق بین اول احوال الصبا
والجنون بعد ما حکم بانہما مثلان لئلا یظن المماثلۃ فیما یذکر
من الحکم ای لا فرق بین الجنون واول احوال الصغر الذی لا عقل
لہ الا فی زعم العارض ای الجنون غیر محدود بوقت معین یتعین
زوالہ فیہ فقیل اذا اسلمت مرتد ای الجنون عرض علی ابیہ واما
الاسلام فی الحال لعدم کون العارض محدودا بوقت ینتظر مضیہ
فان اسلما او اسلم احدھما بقیا علی النکاح وان ابیا فرق بینھما
ولا یؤخر العرض الی وقت آخر لان فیہ ابطال حق المسلم والصبا
محدود فوجب تاخیرہ ای العرض للظھور اثر العقل بیانہ ما قال
فی الجامع الصغیر لو ان رجلا نصرانیا زوج ابنہ الصغیر امرأۃ نصرانیۃ
فاسلمت المرأۃ وطلبت الفرقۃ لم یفرق بینھما وترکا علیہ حتی یعقل الصبی

۱ ای تاثیر الجنون فی سقوط الخطاب ۲ الولایۃ من باب الرحمۃ وانفصال بعقل منظم النظر و ۳ ای والا ثبت الولایۃ ۴ للمعتوہ ان الکمتوہ فرع جنون ۵ جواب سوال و ہو ان الصغر اذا کان ملتحقا بالجنون فینبغی ان لا یکون بینہما فرق فی ھذا الحکم کما فی الباقی من الاحکام او آخرہ ان حکم الصبی والجنون قد ذکر سابقا فلا حاجۃ الی اعادتہ ثم وجہ الجواب علی التقریرین من الکتاب ۶ قولہ بعینہ ۷ فلا یفرق القاضی بینہما وبابا ھما اولیاء احدھما افضل الامر فضار فیکم ۸ ای ان الصغیر فی ھذہ الاحوال ۹ ای الجنون ۱۰ ای الصغیر ۱۱ ای الجنون ۱۲ ای الولی ۱۳ ای الصغیر

۱۷۴

لان عقل الصبي في ولايته معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان
اسلم بقيا على النكاح والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان لا
يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا
وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل احترازا عن المجنون فان المعتوه
قد يطلق عليه ايضا فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا
يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب
العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض
على نفسه في الحال واما النسيان ومعناه غنى عن البيان فلاننا في
نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء لانه لا يخلو بالاهلية
ولا يقضي ايجاب الحقوق

الآية عليه من الرشد والبلوغ "القاضي مثلا"

الواو للتعليل ١٢

١٧٥

في حق المجنون العرض على
وليه دون نفسه فحصل ما ذكرنا ان
العرض في الحال ويقارنها في المعتوه والصبي العاقل في وجوب
على وليه وفي حقها العرض على نفسها ١٢ منه

في تعريفه ١٢

على الناسي الى الحرج لكنه اى النسيان اذا كان غالبا بحيث يلازم
الطاعة في الاكثر مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
يدعو الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس
حين الاشتغال بشئ تغفل عن غيره عادة ومثل نسيان التسمية في
الذبيحة لان الاشتغال بالذبح يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه
يوجب الغفلة عنها غالبا جعل خبر لقوله لكنه وانه لضمير يعود الى
النسيان اى جعل النسيان من اسباب العفو في حقوق الله تعالى فجعل
كان المفطر للصوم لم يوجد وجعل كان التسمية قد وجدت لانه
اى النسيان امر من جهة صاحب الحق وكلمة من متعلقة بقوله اعترض
اى حدث واذا كان حدوثه بصنع الله بدون اختيار العبد صار سببا
للعفو في حقوقه بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان سببا
للعفو حتى لو اتلف مال الانسان بالنسيان يضمن لان حقوقهم محترمة
لحاجتهم ولهذا اى ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي
في القعدة الاولى على ظن انها قعدة اخيرة لما كان غالبا لكثرة تسليم
المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام الصلوة بخلاف السلام في غير

غاية التحقيق

حالة القعود وبخلاف الكلام في جميع الاحوال لان هيئة المصلي تذكره اياه
للمصلي فان الصلوة مانعة عن الكلام فيكون كلامه لغفلته وتقصيره
فلا يغلب الكلام ناسيا فلا يكون عذرا بخلاف ما اذا تكلم عامدا
المنصوص عليه والحاصل ان في حقوق الله تعالى اما ان يقع المرء في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا واما بلا تقصير منه
فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا
للتذكر كالاكل والشرب في الصوم لان الطبيعة داعية الى الاكل ولم يكن
كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك
ما يذكرها واما النوم فعجز عن استعمال القدرة وصفة ذلك العجز
انه ينافي الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام بمعنى الباء
متعلقة بالخطاب وذلك لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولا
يمنع الوجوب لانه لا يمتد غالبا فلا حرج في وجوب القضاء عليه و
بطلت عبارات ائمتنا اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام و
الردة لعدم صدورها عن اختياره ولم يتعلق بقرءته
وكلامه في الصلوة حكم فاذا قرء فيها نائما لم يصح

قرءته في المختار وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض
لصدورها لا عن الاختيار وكذا اذا قهقه في صلوته وهو الصحيح
متعلق بالمسائل الثلث الكلام والقرءة والقهقهة والاغماء مثل النوم
في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع اى الاغماء صحة
العبادات وهو اى الاغماء اشد منه اى من النوم في كونه عارضا وكذا
في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اى طبيعية لا يخلو
الانسان عنه في حال الصحة فيختل كونه عارضا وانكان عارضا باعتبار
انه امر زائد على معنى الانسانية ولهذا جعل من العوارض وهذا لان
الاغماء عارض بنيا في القوة اصلا لانه يزيل القوى ويعجز العاقل عن
استعمال العقل مع بقائه ولا زالة الاغماء للقوى لا يمكن ازالته بفعل
احد بخلاف النوم كذا في الشرح والمراد بازالة القوى تعطلها الذي
هو فوق التعطل الذي في النوم

وفي الخانية وان اختار فخر الاسلام
وذكر في النوازل ان قراءة النائم
يتوب عن الفرض في النوازل ان
كان ثم فسدت صلوته وذكر في النوازل ان
الشيخ جعل النائم كالمستيقظ
في الصلوة وذكر في الاجناس ان عامة
المتاخرين على ان قهقهة النائم
الصلوة تبطل الوضوء دون الصلوة وجعلوا
اما الوضوء فالناقض الخروج بغير
النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم
لا يستيقظ وغيره يستيقظ وهو
فيها بخلاف ما اذا قهقه النائم
لان وضوءه يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان
الصلوة بالقهقهة مبنى على صلوته لان فيها
وقد زال وذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث
فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس فانه كان
في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها تبطل بعض العبادات
تقدم مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم
فيها عن محمد وقيل انها تفسد من الفرض لانها ليست
من الفرض بخلاف سائر الافعال فان فيها ما هو
فلياتي في حالة النوم وذكر في المنية اذا نام في
القعدة كلها فحدث ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل
فسدت صلوته اه غاية

١٧٨

ولهذا عرفه صاحب التوضيح بانه تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب يعترض للدماغ والقلب وذكر في التلويح ما يوافقه
وقريب منه ما في المنار ولهذا اي لكونه اشد من النوم كان الاغماء
حدثا في الاحوال كلها اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متوركا
بخلاف النوم لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب والغلبة
موجودة في الاغماء في جميع الاحوال بخلاف النوم فانه لا توجد فيه
الغلبة في جميع الاحوال فلا يكون حدثا في جميع الاحوال ومنع الاغماء
البناء حتى لو انتقض الوضوء في الصلوة بالاغماء لم يجز البناء عليها
قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض بالنوم فانه يجوز له البناء
لان النص الوارد بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب لوقوع وعيه
امتداده اي الاغماء استحسانا بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الاوقات عندهما وباعتبار الصلوة عند محمد في حق الصلوة خاصة
حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداد في حق شيء اصلا
لان الاغماء قد يقصر وقد يمتد عادة فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة
وهو النوم فلا يسقط القضاء به واذا طال اعتبر بما يطول عادة

١ قوله ولهذا عرفه صاحب التوضيح الخ اقول الظاهر ان قوله لتعطل القوى المدركة الخ تعليل لقوله لانه اشد من النوم الخ لا لقوله عرفه صاحب التوضيح الخ فتدبر منه

٢ قوله بانه تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية الخ اقول لا يخفى ان قوله حركة ارادية يخرج عنه حركة المرتعش وحركة النائم وحركة المغمى عليه فلا يكون التعريف جامعا لافراد المعرف فتدبر منه

٣ قوله وذكر في التلويح ما يوافقه الخ اقول لا يخفى ان ما ذكره في التلويح ايضا لا يخلو عن الخدشة فتدبر منه

٤ قوله لكونه اشد من النوم الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥ قوله لوقوع وعيه الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦ قوله باعتبار الصلوة الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧ قوله لان الاغماء قد يقصر وقد يمتد عادة الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨ قوله فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩ قوله فلا يسقط القضاء به واذا طال اعتبر بما يطول عادة الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠ قوله بخلاف النوم الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٢٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٣٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٤٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٥٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٦٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٧٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٨٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

٩٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٠٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١١٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٢٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٣٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٤٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٥٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٦٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٥ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٦ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٧ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٨ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٧٩ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٨٠ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٨١ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٨٢ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٨٣ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى ان هذا التعليل لا يناسب ما ذكره في التعريف من قوله بسبب يعترض للدماغ والقلب فتدبر منه

١٨٤ قوله لان النص الوارد الخ اقول لا يخفى

وهو الجنون فيسقط القضاء ههنا لا في الاول وفي الصوم لا يعتبر

امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده يلزم القضاء

خلافا للحسن البصري واما الرق فهو عجز حكمي اي غير حسي بحيث يعجز

عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية ونحوها شرع جزاء

على الكفر في الاصل اي في ابتداء ثبوته فان الكفار لما ضيعوا عقولهم

واستكبروا عن عبادة الخالق جزاهم الله تعالى بان الحقهم بالبهائم و

صيرهم عبيد العباد لكنه اي الرق في حالة البقاء امر حكمي اي ثابت

بحكم الشرع غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى

يبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد

منه ما يستحق الجزاء وبه اي بذلك الامر الحكمي يصير المرء عرضة

فعلة من العرض اي معرضا للتملك للنفس والابتذال وهو اي الرق

وصف لا يتجزى

١٨٠

ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى
لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ
ذلك منه والاول اصح وهو مذهبنا اى اصحابنا جميعا فقد قال
محمد في الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه
عبد فلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له
الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد كما
جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد وفي جميع احكامه مثل الحدود
والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق
لا يقبل التجزي بالاتفاق كما ان الملك قابل له بالاتفاق واختلف
في تجزي الاعتاق كما قال وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى
لما لم يتجز انفعاله اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه وهو
العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق
بدون العتق اذ لو وجد الاعتاق متجزيا بدون العتق يلزم وجود
الملزوم بدون اللازم وان وجد معه فاما ان يكون العتق متجزيا او لا
والاول باطل بالاتفاق والثاني يوجب تحقق الاثر بدون المؤثر

فعندهما الواعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق
كله وقال ابوحنيفة الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في
حقه وحق المولى في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزئ ثبوتا
وزوالا كما عرفت في بيع النصف وشرائه لكن تعلق بسقوط كلامه
الملك عن المحل وهو العبد حكم لا يتجزئ وهو العتق فاذا سقط بعضه
اي بعض الملك باعتاق البعض فقد وجد شطر العلة وشطر العلة لا
يوجب الحكم التام الغير المتجزئ فيتوقف العتق الى تكميلها اي العلة
وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي يتجزئ علة لثبوة العتق الغير
المتجزئ كغسل اعضاء الوضوء علة لاباحة اداء الصلوة فان غسلها
متجزئ واباحة الصلوة غير متجزئة وكاعداد الطلاق للتحريم فانها
متجزئة والحرمة الغليظة المتعلقة بها غير متجزئة والحاصل ان الاعتاق
عندهما اثباة العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباة العتق بازالة
الرق الذي هو ضده وهما اي الرق والعتق لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق
واذا لم يتجزئ كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف
المرءة وايقاع نصف تطليقة وعند الاعتاق ازالة الملك قصدا

وثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا
في حق غيره وحقير في الملك وهو متجزئ فكان الاعتاق الذي هو
اسقاط متجزيا كذا في الشرح وهذا الرق احترز بلفظه عن الاشارة
عن النكاح لانه يسمى رقا ايضا يتبنا في مالكية المال حتى لا يملك العبد
شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا فلا يكون مالكا
مالا لان احدهما علامة العجز والاخرى علامة القدرة يتنافيان كتنافي
العجز والقدرة حتى لا يملك العبد والمكاتب لتسريه السرية الامة
التي اعدت للوطي وهي فعلية من السرى وهو الجماع والنكاح تقول
تسررت جارية اذا اعددتها له وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان الرق في المكاتب
ناقص حتى انه جنى بكاسبه ولا يصح منهما اي العبد والمكاتب حجة
الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة
وهي المنافع البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك له وملك الذات
علة لملك الصفات فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى

والعبادة لا تتادى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا فيما استثنى عليه

اى على المولى من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة

التى يحصل بها الصوم والصلوة ليست ملكا للمولى بالاجماع لانه فى

حقهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود

الشرط نفلا فلا يتوب عن الفرض بخلاف الفقير حيث جاز ما ادى

من الحج عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للوجوب وانما شرط للتمكن

من عليه الاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك

الوجه فلا يتحقق المنافاة وهو اى غير المال النكاح لانه من خواص

الانسانية وهذا ينعقد بدون اذن المولى والدم عطف على

النكاح والحيوة لا يملك المولى اتلافه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار

بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو فى ذلك مثل الاحرار

فكان اقرارا على نفسه لا على المولى وبنا فى كمال الحال فى اهلية الكرامات

الموضوعة للبشر فى الدنيا لان الرق ينبئ عن العجز والذلة فيتنافى كمال

اهلية الكرامات البشرية الدنيوية وانما قيد بر لتساوى العبد والحر فى

الكرامات الاخرويّة مثل الذمّة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب
والاستجاب ويمتاز بها عن الحيوانات ويصير اهلا للخطاب فتكون
كرامة الآتر الى ما روى عن بعض الصدّيقين انه قرء عنده قوله
تعالى اخسؤا فيها ولا تكلمون فقام رجل من لهذا الخطاب فقيل
له هذا من اهل النار فقال ليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى حال
من قال الى حال من قال له والحلال له حلّ النساء فان استغراش الحرائر
وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة
كرامة وهذا حلّ في حق النبيّ عليه السلام الى تسع وما فوقها الى ما شاء
الله تعالى لزيادة شرفه وكرامته على الخلق كذا في الشرح والولاية
فانها تفيد القول على الغير شاء اولم يشأ ولا شكّ في انها كرامة و
يتفرع على ما ذكر قوله حتى ان ذمّة العبد ضعفت برقّه لانه من
حيث انه صار مالا بالرق كان لا ذمّة له اصلا ومن حيث انه انسان
مكلف لا بدّ ان يكون له ذمّة قلنا بوجود اصل الذمّة مع ضعفها
بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها اى لم تقدر على تحمّل الدين بنفسها
لضعفها ولاجل تحمّل الدين ضمت اليها اى الى الذمّة مالية الرقبة و

حاشية جورط

الكسب فخ تحمل الدين ومعنى احتمال الدين صحة المطالبة يعني لا
يحتمل الدين اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا
تهمة في ثبوته كما اذا استهلك مال انسان لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
المحجور فانه متهم في حق المولى ثم ان الكسب الموجود في يده يصرف الى
الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا
يباع الرقبة بالدين مادام يفي به الكسب بالاجماع وكذلك الحل ينتقص
بالرق اى كما يظهر اثر الرق في ضعف الذات يظهر اثره في تنصف الحل
الذي يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء اهلا له حتى انه لا ينكح العبد
الا امرءتين لان الحل نعمة واستحقاق النعم بالانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها خلافا فالمالك وتطلق الامة تطليقتين سواء كان زوجها حرا
او عبدا لان الرق مؤثر في نقصان الحل فلا بد من
التفاوت بين الحرة والامة فيه فمتى كان حل
المرءة الحرة ازيد كان محلية الطلاق المفوت له

اوسع وبالعكس على العكس وتنصف العدة لانها نعمة لما فيها من تعظيم
ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها والقسم بسكون السين وهو عطف
على العدة اي يتنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان
والحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية وهو بقدر توفر النعم و
انتقصت قيمة نفسه اي قيمة العبد من قيمة نفس الحر حتى اذا صار العبد
مقتولا خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة آلاف
بل تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا مثلا لان
اي العبد اهل للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد عليه اي المال بدليل
انه ليس للمولى ان يسترد ما اودع العبد من يد المودع دون ملكه
اي ليس باهل لملك المال فوجب نقصان بدله دمه عن الدية اي دية
الحر نقصان حد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ومالكية المال و
تمام المالكية بالحرية والذكورة كما تنصف الدية بالانوثة لعدم احدهما
اي لاحد الضربين المذكورين فان الحرة غير مالكة لاحد الضربين و
هو مالكية النكاح وتملك الاخر اعني مالكية المال فوجب نصف دية
الرجل على عاقلة قاتلها واما العبد فكان مالكا لاحدهما على الكمال

اعني النكاح وما لكالاخر مع النقصان اعني المال فوجب نقصان
بدله مرعن الدية بما لم يخطر في الشريعة اعني العشرة لانه يملك بها
البضع المحترم ويقطع بها اليد اعتبار النقصان حاله وظهر مما ذكرنا
وجه قوله لنقصان احد ضربي المالكية في الاول وقوله لعدم احدها
في الثاني وتنصيف عدد الانكحة في حق العبد لتنصيف المحل لا
لنقصان المالكية بل ما لكيته فيما يملكه من النكاح مثل ما لكية الحر
بلا نقصان وتوقفها على اذن المولى لا يدل على النقصان بل التوقف
لدفع الضرر عن المولى كما في الصبي وهذا اى كون العبد اهلا للتصرف
في المال واهلا لاستحقاق اليد عليه عندنا اى ثابت عندنا فان المأذون
اى لان للماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة
ويجب له اى ثبت له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد على اكتسابه
وانما كان هو الحكم الاصلي اى المقصود من التصرف لان الانسان
يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يتمكن ذلك الا
بكونه في يده فالاذن فك للحجر الثابت بالرق ورفع للمانع من
التصرف والمولى يخلفه اى العبد اى يكون المولى قائما مقام العبد

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۸

۱۱ قولہ للاطلاق الخ بیانہ انہ اذا ورد امران احدھما عام والآخر خاص فالخاص یقید العام ویکون العام معمولا بہ فی غیر ما تناولہ الخاص ۱۲

۱۲ قولہ لان الاصل الخ ای لان الاصل فی الاستثناء ان یکون متصلا ۱۲

۱۳ قولہ ولان الاذن الخ ای لان الاذن فی الشیء یستلزم الاذن فی لوازمہ ۱۲

۱۴ قولہ لان الاذن الخ ای لان الاذن فی الشیء یستلزم الاذن فی لوازمہ ۱۲

۱۵ قولہ لان الاذن الخ ای لان الاذن فی الشیء یستلزم الاذن فی لوازمہ ۱۲

۱۶ قولہ لان الاذن الخ ای لان الاذن فی الشیء یستلزم الاذن فی لوازمہ ۱۲

فان الاصل ان یثبت الملک للمباشر فیما ای فی حکم هو من الزوائد لیس بمقصد من التصرف بل وسیلة الی المقصد وهو ملک الید والتمکن من الانتفاع وهو ای ما هو من الزوائد الملک المشروع للتوصل الی الید والعبد کالوکیل فی الملک ای اذا اشتری العبد شیئا یقع الملک للمولی کما یقع الملک للموکل فی شراء الوکیل کما قالا وهذا ای ولاء الملک لا یثبت للعبد بل للمولی بخلاف فیه جعلنا العبد فی حکم الملک وفی حکم بقاء الاذن کالوکیل وان کان هو اصیلا فی نفس التصرف وفی ثبوت ملک الید وذلک لانه لما لم یکن اهلا للملک الرقبة حتی وقع الملک للمولی کان هو کالوکیل ولما کان للمولی حق الحجر علیه بعد الاذن بدون رضاه کما کان للموکل عزل الوکیل بدون رضاه کان العبد الماذون فی حکم بقاء الاذن بمنزلة الوکیل ایضا فی مسائل مرض المولی متعلق بقوله فی حکم الملک وفی عامة المسائل الماذون ای اکثرها وهو متعلق بقوله وفی بقاء الاذن ای جعلناه فی حکم الملک فی مسائل مرض المولی وفی حق بقاء الاذن فی عامة المسائل کالوکیل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده فی التجارة ثم مرض المولی فباع العبد بعض ما فی یده من تجارته

غایة التحقیق

او اشترى شيئا وحابى في ذلك بغبن فاحش او بيسير ثم مات المولى
فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة من ثلث مال المولى لان
الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل
تغير تصرف العبد لمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير
تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما باشره المولى بنفسه لاستدامة
الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة
بغبن يسير واما المحاباة بغبن فاحش فباطلة عندهما ففي هذه
المسئلة ونحوها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى
بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات دون صحة
العبد ومن امثلة القسم الثاني ان لو اذن لعبده في التجارة ثم
جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيرا ولحق
بدار الحرب صار العبد فيء محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه
المسئلة ونحوها جعل العبد كالوكيل في حالة بقاء الاذن وقال
الشافعي انه ليس تصرف المتسمر باهليته بل بطريق الاستفادة من
المولى كالوكيل وبيده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه

بزيادة ما لن الملك

لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى
الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك
الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا
ملك الا للمولى والجواب ان المقصد الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة
لا يوجب عدم اهلية المقصد وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود
طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقبة اهل للتصرف
وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل روايته
في الاخبار والديانات ونحوهما واما الثاني فلانه اهل للايجاب في
الاستيجاب ولا يملك المولى في متره حتى لا يجوز ان يشتري شيئا
على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة
ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون لطريق

قوله كان اهلا للتملك لان اهلية التصرف حكمه وهو الملك فيه نظر

قوله للاهلية اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للملك الذي هو حكمه فيه نظر

قوله عن التصرف اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله التصرف لانه شرع لحكم الخ اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله يتفرع عنه اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للاستحقاق الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله ايضا ان لم يكن اهلا للاستحقاق اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله التصرف او ملك الرقبة وقد مر اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله الا ان في حقه اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله والحال ان رقبته اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله لعدم لم يكن اهلا للاستحقاق اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله اي عدم كونه اهلا للتصرف اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله لان هذا الاختلاف بيننا وبين الشافعي اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله استدلال على بناء الخ اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله عندنا اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله ملك اليد فقط اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله الجواب اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله يوجب عدم اهليته اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله وانما يلزم اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله ان عدم اهليته المقصد اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله لا يوجب اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله فان عدم اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله اذ المقصد اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله كما في الحاكم اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله وبهذا اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله كالاباحة اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

قوله حضور المالك اقول بالحق خرج من ان يكون اهلا للتصرف الذي هو سببه وهو ايضا فيه نظر

الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهليته الايجاب بدون اهلية القضاء
واد في طريق القضاء ملك اليد فقط وثمرة الخلاف ان الاذن
في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا خلافا للشافعي
فان الاذن عندنا لا يقبل التوقيت لانه اسقاط وهو لا يقبله وعنده
يحتمله وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في ابتداء الاذن ليس
كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت لا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في
مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل حتى يصح منه المحابات
الفاحش ولا يصح من الوكيل وانما قال في عامة المسائل لانه ليس كالوكيل
في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من
المأذون ولا يصح من الوكيل والرق لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصا و
اعداما وانما يؤثر الرق في قيمتي اي قيمة الدم حتى اذا قتل العبد خطأ
وقيمته مثل الدية او اكثر تنقص عن قيمة عشرة وقد عرفت وجهه
واعنا العصمة بالايمان والدار اي دار الاسلام اي العصمة الموثمة اي التي
توجب الاثم على تقدير التعرض ولا توجب الضمان بالايمان في
العصمة المقومة وهي التي توجب الامرين المذكورين بدار الاسلام

+ من ههنا الى المتن عبارة الملوجم ١٢
* خ خفي عن عنه
الذي توقف في حين صحة الموكل وطاف حين
مرضه فقدير ان تعرفه بتغير حال الموكل فينقد
محاباته في ثلث مال الموكل لا جواده قبل

١٩٣

غاية ١ التي توجب آه ١٢ ٢ قوله اي دار الاسلام يكون معصوما حتى ما تضمنه
ويجب الضمان بقتله وان لم يكن موثما ١٢ ٣ قوله اي العصمة آه اقول بان اللام في لعصمة
للعهد وانما الرفع ما يتجه انه قد تقرر ان المعطوف في
حكم المعطوف عليه والواو سنما قد يكون لمطلق الجمع
كانت او موقتة بالايمان والدار جميعا او باحدهما على السواء
وهو ان توصيف العصمة بالموثمة لا يفيد
الا بحمد ١٢ ٤ قوله اي دار الاسلام اي العصمة الموثمة اي التي
توجب الاثم على تقدير التعرض ولا توجب الضمان بالايمان في
العصمة المقومة وهي التي توجب الامرين المذكورين بدار الاسلام

٥ قوله اي قيمة الدم ١٢ ٦ قوله اي الاثم والضمان ١٢ ٧ قوله اي الاثم ١٢
٨ قوله اي الدية ١٢ ٩ قوله اي العصمة الموثمة بالايمان ١٢ ١٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
١١ قوله اي الدم ١٢ ١٢ قوله اي الاثم ١٢ ١٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
١٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ١٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
١٦ قوله اي الدم ١٢ ١٧ قوله اي الاثم ١٢ ١٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
١٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٢٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٢١ قوله اي الدم ١٢ ٢٢ قوله اي الاثم ١٢ ٢٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٢٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٢٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٢٦ قوله اي الدم ١٢ ٢٧ قوله اي الاثم ١٢ ٢٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٢٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٣٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٣١ قوله اي الدم ١٢ ٣٢ قوله اي الاثم ١٢ ٣٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٣٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٣٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٣٦ قوله اي الدم ١٢ ٣٧ قوله اي الاثم ١٢ ٣٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٣٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٤٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٤١ قوله اي الدم ١٢ ٤٢ قوله اي الاثم ١٢ ٤٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٤٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٤٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٤٦ قوله اي الدم ١٢ ٤٧ قوله اي الاثم ١٢ ٤٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٤٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٥٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٥١ قوله اي الدم ١٢ ٥٢ قوله اي الاثم ١٢ ٥٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٥٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٥٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٥٦ قوله اي الدم ١٢ ٥٧ قوله اي الاثم ١٢ ٥٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٥٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٦٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٦١ قوله اي الدم ١٢ ٦٢ قوله اي الاثم ١٢ ٦٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٦٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٦٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٦٦ قوله اي الدم ١٢ ٦٧ قوله اي الاثم ١٢ ٦٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٦٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٧٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٧١ قوله اي الدم ١٢ ٧٢ قوله اي الاثم ١٢ ٧٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٧٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٧٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٧٦ قوله اي الدم ١٢ ٧٧ قوله اي الاثم ١٢ ٧٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٧٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٨٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٨١ قوله اي الدم ١٢ ٨٢ قوله اي الاثم ١٢ ٨٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٨٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٨٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٨٦ قوله اي الدم ١٢ ٨٧ قوله اي الاثم ١٢ ٨٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٨٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٩٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٩١ قوله اي الدم ١٢ ٩٢ قوله اي الاثم ١٢ ٩٣ قوله اي دار الاسلام ١٢
٩٤ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ٩٥ قوله اي الاثم والضمان ١٢
٩٦ قوله اي الدم ١٢ ٩٧ قوله اي الاثم ١٢ ٩٨ قوله اي دار الاسلام ١٢
٩٩ قوله اي العصمة المقومة ١٢ ١٠٠ قوله اي الاثم والضمان ١٢

بحر الرائق

والعبد فيه اى فى كون كل واحد من الامرين مثل الحر ولذلك يقتل
الحر بالعبد عندنا قصاصا خلافا للشافعى رح واوجب الرق نقصانا
فى الجهاد لانه ينافى الكيتة منافع البدن لانها تابعة للبدن المملوك للمولى
الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بغير اذنه حتى لا
يجب الجهاد عليه اى العبد لان استطاعته فى الحج والجهاد غير متناولة
على المولى نظر المولى كما استثنى الصوم والصلوة عليه نظر للعبد
ولهذا اى لايجاب الرق النقصان لم يستوجب العبد لسهم الكامل
من الغنيمة اذا قاتل باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له ولا يسهم لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة والعبد انتقص حالا من الحر وفى
الحديث انه كان عليه السلام ترضخ المماليك ولا يسهم بخلاف تنفيل
الامام حيث يساوى العبد فيه الحر كما يساوى الراجل فيه الفارس لان
استحقاق السلب انما هو بالتنفيل وبالايجاب من الامام والعبد والحر
متساويان فيه وانقطعت الولاية كلها بالرق لانه عجز حكمى متصل

Transcribed by Faiz Ahmed Oveisi

بقوله مفاد الذمة والحل والولاية فبين الذمة ثم الحل ثم شرع في بيان
الولاية يعني لاتثبت لولاية المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة
والتزويج لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى منه الى غيره ولما كان
يرد عليه ان هذا يوجب ان لا يصح امان الكافر الحربي في القتال
لانه تصرف على الغير اجاب بقوله وانما صح امان العبد الماذون في
القتال للكافر الحربي لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية
اي ليس الامان من باب الولاية من قبل اي من جهة انه اي المأذون
صار شريكا للغزات بواسطة الاذن في الجهاد في الغنيمة بمعنى
انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه
في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط
حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فلزم اي لزم حكم الامان المأذون
اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة
لا تتجزء في حق الثبوة والسقوط وهذا مثل شهادة تراى لعبد
برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من الولاية بل هي
الزام الصوم بنفسه اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره وعلى هذا الاصل

وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة اولا يملك
العبد من التصرفات يجوز تعدية ضرورة الى غيره تبعا يصح اقراره
اى العبد مجورا او ماذونا بموجب الحدود والقصاص لانه لما
كان في حق الدم والحيوة باقيا على اصل الحرية يصح اقراره مثل
الحر ولا يمنع لزوم اتلاف حق المولى صحته لانه بطريق التبع وكذا
يصح اقراره بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او مجورا حتى وجب القطع
ولم يجب الضمان وبالسرقة القائمة صح الاقرار من حق القطع و
المال من الماذون فرد على المسروق منه ويقطع يده اما الثاني فلما
مر واما الاول فلاستحالة ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه لان
المولى ان لم يرد السرقة الى المسروق منه كان ملكا للمولى فيقع
القطع في ملك المولى وهو باطل وفي العبد المجور اختلاف معروف
اذا كذبه المولى وقال المال مالي فقال ابو حنيفة يقطع يده والمال
للمسروق منه لما مر وقال ابو يوسف يقطع يده والمال للمولى لانه اقر
بالامرين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على
سيده فلا يصح وتد يثبت القطع بدون المال كما في السرقة المستهلكة

وقال محمد لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور باطل لان ما في يده
ملك المولى وهذا لا يصح اقراره بالغصب واذا لم يصح اقراره في حق
المال بقي في ملك سيده فلا يمكن قطع في هذا المال وعلى هذا اى على
ان الرقبة في مالكية المال قلنا في جناية العبد خطأ انه اى العبد يصير
للمجني عليه او ولي شتر جزاء الجناية حتى لو مات العبد لا يجب على المولى شيء
لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية ههنا
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال
صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم والدية صلة
في حق الجاني كانه يهب ابتداء لانه لا يستفيد به شيئا وهذا لا
تملك الا بالقبض ولا يجب عليها الزكوة الا ان يحول الحول بعد
القبض وهي عوض في حق المجني عليه واذا لم يمكن ايجابه عليه ولا على
المولى جعل الرقبة جزاء لئلا يلزم اهدار الدم الا ان يشاء المولى الفداء
متصل بقوله يصير جزاء آه فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو
الارش لانه الاصل في الجنايات الصادرة خطأ والنقل الى الدفع انما
كان بعارض الرق وهذا عند ابي حنيفة رح حتى لا يبطل بالافلاس

حاشیہ

ف۱ ... ف۲ ... ف۳ ... ف۴ ... ف۵ ... ف۶ ... ف۷ ... ف۸ ... ف۹ ... ف۱۰ ... ف۱۱ ...

عبد الشکور ۱۹۷

عبد الشکور زادہ

لاصالته ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما
يصير بمعنى الحوالة اى بمنزلة الحوالة على المولى كان العبد حال الارش
على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة وحاصل المسئلة
ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤدى به الى ولى الجناية كان
الارش دينا فى ذمته والعبد عند بيحنيفة ولا سبيل لغيره عليه و
عندهما العبد عبده اذا ادى الدية مكان العبد والا دفع العبد الى
الاولياء الا ان رضوه بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك
ان يرجعوا على العبد كذا فى الشرح واما المرض فانه لا ينافى اهلية
الحكم اى ثبوة الحكم ووجوبه عليه سواء كان من حقوق الله تعالى او من
حقوق العباد والاهلية العبارة لانه لا خلل فى الذمة والعقل لكنه
اى المرض لما كان سبب الموة والموة علة الخلافة اى خلافة الورثة و
الغرماء فى المال لان اهلية الملك تبطل بالموة فيخلفه اقرب الناس اليه
والمال لكونه محل قضاء الدين يصير مشغولا به فيخلفه الغريم
كان اى المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله لان
التعلق لما ثبت بالموة حقيقة يسند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم

يستند الى اول السبب فثبت به اى بالمرض الحجر اى منع المريض اذا
اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق
لاى حق الوارث والغريم فقيل كل تصرف واقع منه اى المريض يحتمل
الفسخ كالهبة فان القول بصحته اى بصحة ذلك التصرف واجب فى
الحال للشك فى ثبوت الحجر فى الحال ثم ان كان التدارك بالنقض و
الفسخ اذا احتيج اليه اى ينقض باتصاله بالموت وكل تصرف واقع من
المريض لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق فانه تصرف لا
يحتمل الفسخ فلابد ان يحكم بانه اذا وقع على حق الغريم بان اعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق وارث بان اعتق عبدا
قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان
عبدا فى شهادته وسائر احكامه فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية فى دين مستغرق
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى
الثلثين واذا لم يقع على احدهما بان كان فى المال وفاء بالدين وهو
يخرج من الثلث نفذ العتق فى الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث

ينفذ مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني
على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع زوال اليد عنه
لبقاء الملك وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا
يحصل به عوض مالي كالصدقة والهبة وان لا يملك اداء الحقوق
المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات وان لا يملك الوصية
بذلك المذكور اعني الصلة واداء الحقوق لما مر من ان المرض موجب
للحجر الا ان الشرع جوز ذلك المذكور من الثلث اي من ثلث ماله نظرا
له فان الانسان مقصر بامله في عمله فيحتاج عند طول الاجل وبطلان
الامل الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه
قال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما تولى الشرع الايصاء للورثة
حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وكانت الوصية مفروضة في ابتداء الاسلام
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الاية

فنسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية وقد بين النبي عليه السلام بقوله
ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطل ذلك
ايصاء المريض صورة بان يبيع المريض شيأ من التركة من الوارث
بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين حيث اثر الوارث بعين من
الاعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح
لان حق الوارث كما تعلق بالمالية تعلق بالعين حتى لو اراد بعض
الورثة بان يجعل شيأ النفيس بعينه نصيبه من الميراث لا يملك
ذلك بدون رضاء سائر الورثة ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال
معين لانه وصية من حيث انه يقر تسليم المقر به للمقر له بلا عوض
وشبهة الحرام حرام كالحرام وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها حتى لو بيع
بيع اى المريض من الوارث صلا اى سواء كان بمثل القيمة او لا عند
ابي حنيفة رح وعندهما يجوز بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حقهم واما
بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا لانه لا حجر للمريض من التصرف من الاجنبي
فيما لا يخل بالثلثين وهذا مثال القسم الاول ويفهم منه المثال

للقسم الرابع لان الجودة تقومت في حقه دفعا للضرر عن الوارث
كما يشتريه فدخل فيه ما اذا باع لا بمثل القيمة وبطل اقراره اي المريض
بعين ودين لغير الوارث وهذا مثال للقسم الثاني ولم يذكر
المثال للقسم الثالث لظهوره وان حصل الاقرار باستيفاء دين الصحة
الذي كان له على الوارث لان الاقرار بالاستيفاء اقرار بالدين لان
الديون تقتضى بامثالها فكان هذا اقرارا بالدين فلا يصح وتقومت
الجودة في حقهم اي الورثة كما تقومت الجودة في حق الصغار بان
باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ههنا دفعا للضرر
عنهم وهذا عطف على قوله بطل واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان
الاهلية بوجه لا اهلية الوجوب ولا اهلية وجوب الاداء لانهما لا
يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا في قدرة البدن فكان ينبغي ان لا
يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما اي
الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة لقوله عليه السلام
الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها فيفوت الاداء بهما اي
بالحيض والنفاس لفواة شرط ادائهما وفي قضاء الصلوة حرج عظيم

فان في فواة الشرط فواة المشروط فلا تقوقفه عليه

لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس لدخولها في حد التكرار وهو مستلزم
للحرج فسقط بهما اى بسبب الحيض والنفاس اصل الصلوة اى اصل
وجوبها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة
ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط
اصله اى اصل وجوب الصوم عن الذمة وان سقط اداؤه عند وحكم
النفاس ماخوذ من حكم الحيض ولما كان الحيض مسقطا في الصلوة
كان النفاس مسقطا ايضا واما الموت اعلم ان الاحكام المتعلقة
بالميت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها
السقوط لا في الماثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا على الحاجة غيره
اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة
وهو لا يخلو اما ان يكون وجوبه بطريق الصلة وحكم السقوط
الا ان يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال
او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما
يقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية وحكمها
البقاء وهذا اجمال لما يفصل في المتن فانه اى الموت عجز خالص ليس

فيه جهة قدرة اصلا سقط بمراى بالموة او بالعجز المذكور وما هو باب
التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا اى لفوات غرض
التكليف قلنا انه اى الميت يطل عنه الزكوة اى يسقط عنه في حكم
الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي وكذا حكم سائر
وجوه القرب في السقوط وانما يبقى عليه المأثم لان الاثم من احكام
الآخرة والميت ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه الحاجة
غير ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقاء اى العين
فعله اى العبد فيه غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد
المال فيبقى حق العبد في العين وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة
حتى يضم اليه اى الى الذمة مال وما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل
ولهذا اى لان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة

غاية
حاشية
يم تحقيق

ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح اذا لم يخلف الميت مالا او كفيلا

اي لم يخلف واحدا منهما كان الدين ساقطا اي لما خربت الذمة بالموت

بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا

لفواة محله فان الدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة ويستحيل

مطالبة الميت بالدين وكذا مطالبة وارثه حين عدم بقاء المال و

لا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالزام المطالبة بما على الاصل

لا لالزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح الزامها بعد

سقوطها بخلاف العبد المحجور والحال انه يقر بالدين وتكفل عنه رجل

حيث تصح الكفالة مع عدم كون العبد مطالبا به لان ذمته اي العبد

في حقه اي حق نفسه كاملة لانه حي مكلف فيكون محلا للدين

والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى وفي ثاني الحال باعتاقه

ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال ولما ورد على ما ذكرنا انه

لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال

الدين كما في الحر وقد عرف خلافه اجاب بقوله وانما ضمت اليها اي

الى الذمة المالية اي مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى

ليمكن استيفاء الدين في المالية هي حق المولى اذ ظهر الدين في حقه
لان ذمة الذمة ليست بكاملة في حق العبد وانكان ما وجب عليه لحاجة
الغير شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة بطل بالموة
لان ضعف الذمة بالموة فوق ضعفها بالرق وهو مانع لوجوب الصلات
فكذا هذا الا ان يوصي به فيصح من الثلث لجواز تصرفه فيه واما
الحكم الذي شرع للراي للعبد فبناء على حاجة لان العبودية اللازمة
للبشرية مستلزمة للحاجة فشرع مرافق حوائجهم والموة لا ينافي
الحاجة بل تزيد به فبقي للراي للميت ما كان مشروعا لحاجة فاقتضى
به الحاجة ولذلك بقائه قدم جهازه على ديونه اذ لم يكن الحق
متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اقوى كما قدم لباس مثله حال
الحيوة على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه للحاجة اليها
ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه لكونها تبرعا بخلاف الدين فانه واجب
ثم وجبت اي ثبتت المواريث بطريق الخلافة عنه اي عن الميت
نظرا لمتعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق نفعا للميت لان النفع
راجع اليه ولذلك قدمت الوصية على الميراث لحاجته اي تدارك

مافات فيكون هي اقوى من خلافهم وهذا اي لبقاء ما ينقضي به
الحاجة بقيت الكتابة بعد موة المولى اتفاقا لان ملك المولى يبقى
بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهي احراز الثواب بفك
الرقبة قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو عضوا
منه من النار ولا حتياجه الى حصول البدل ليستوفي منه دينه
وبعد موة المكاتب ايضا عن وفاء عندنا لانه مالك بحكم عقد
الكتابة فبقي لحاجته ليعتق اولاده ولئلا يتأذى في قبره لتأذي
ولده بتعيير الناس اياه برقابير قال عليه السلام يؤذي الميت في
قبره ما يؤذي في اهله وحاجة الميت الى زوال اثر الكفر الذي هو
الرق اشد كذا في شرح المنار المسمى بالكشف وفي الحديث اشارة
الى تشنيع بليغ لمن يؤذي اهل بيت النبي عليه السلام من الروافض
والخوارج عصمنا الله تعالى عنه ورزقنا محبتهم وحشرنا معهم
ببركاتهم وقال الشافعي ينفسخ الكتابة بموته والمال كله لمولاه و
عطف على قوله وبقيت قوله وقلنا ان المرأة تعتد زوجها بعد
الموة في عدتها لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة

عليها فيما هو من حوائجه خاصة متعلق بقوله فبقي وهو احتراز عما
هو ليس من حوائجه بخلاف ما اذا ماتت المرأة فانه لا يجوز للزوج
ان يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت حقيقة
اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصية بالمملوكية ولا يمكن بقائها
حكما بعد فوات المحل بالموت لان الحاجة الى الغسل وهو من باب الخدمة
فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها الاشياء ضد
موجبها وهو فاسد بخلاف المالكية لانها شرعت للحاجة فيجوز
ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة وهذا
اى لبقاء ما ينقضي به الحاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض وبشبهة حتى تقضى منه
ديون الميت وتنفذ وصاياه وتجري فيه سهام الورثة وان كان
الاصل اى اصل المال المنقلب اليه وهو القصاص تثبت للورثة ابتداء
لا للمقتول للتشفي ودرك الثار ولهذا يصح عفوهم قبل موت المقتول
والميت لم يبق اهلا لهما لكن تثبت بسبب انعقد للمورث المقتول
وهو تلف نفسه وحيوته ولهذه السببية قالوا لو كانت الجناية وقعت

٢٠٨

على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه حتى يصح عفو
المجروح استحسانا ايضا والدليل على ما ذكرنا ان الميت يورث
لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا انقضاء
لا يجب شيء لبطلان اهلية الملك الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص
لا يصلح لدفع حوائج الميت فثبت القصاص لهم ابتداء لا انتقالا
ففارق الخلف لهما المال الذي تعلق به حق المقتول لانه اصل وهو
القصاص من حيث انه يثبت به حق الورثة ابتداء لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع
الشبهة والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم
والوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما لان الماء مطهر طبعا
والتراب ملوث واما احكام الاخرة فلا اي للميت فيها اي في تلك
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء
والمهد للطفل في حق الدنيا فكما ان الرحم والمهد اولا منزل من
منازل الدنيا فكذلك القبر اولا منزل من منازل الاخرة وكما انهما
يوصفان فيهما للخروج فكذلك القبر وكما ان للجنين حكم الاحياء

في بعض احكام الدنيا كذلك الميت في القبر في احكام الآخرة
كما اشار اليه بقوله وضع فيه اي في القبر لاحكام الآخرة فالقبر اما
روضة من دار الثواب ان كان الميت من اهل السعادة او حفرة نار ان
كان من اهل الشقاوة ونرجو الله تعالى ان يصيره اي القبر لنا روضة
بكرمه وفضله اللهم خلقتنا مجانا ورزقتنا مجانا فاغفر لنا مجانا

فصل في العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العبد فيها
مدخل مباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو
اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر
او عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو معلوم وقد عرف
بعدم العلم عمن من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد
بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور
اما الجهل فانواع اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو غايته
وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا والاول
هو المراد بقوله جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر بالله سبحانه
وبصفاته وبنبوة محمد عليه السلام وانما ای الكفر لا يصلح عذرا في

الدنيا

الآخرة اصلا انما قيد به لانه ربما يجعل في احكام عذرا بان عقد
الذمة فانه ينجيه من القتل والحبس في الدنيا دون الآخرة لانه مكابرة
وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى
واتصافه بصفات الكمال لا تخفى على من له ادنى لب ومنها كونه مرسلا
للرسل ومنزلا للكتب مما لا يعد ولا يحصى وكذا المعجزات الدالة
على رسالة نبينا عليه السلام وجهل هود ونحوه دون جهل الكافر
لكنه مع الدناءة باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا مثل الاول وهو
جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كالمعتزلة فانهم في قولهم انه
تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ينفون حقيقة العلم والقدرة وكذا
غيرهما من الصفات وهو مخالف للدلائل الدالة على تحققها وكذا

٢١١

جهلهم في احكام الاخرة من السمعيات الثابتة بالكتاب والسنة
كالرؤية وعذاب القبر وجهل الباغي اي الخارج عن طاعة الامام
الحق ظانا بانه على الحق والامام على الباطل مستمسكا في ذلك بتاويل
فاسد فان لم يكن لتاويل فهو في حكم اللصوص فهذا الجهل ايضا
لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه الدال
على حقية امام الحق كالخلفاء الراشدين قال في خزانة المفتين
واهل البغي هم الخارجون على الامام الحق بغير حق بيانه ان المسلمين
اذا اجتمعوا على احد وصاروا امنين به فخرج عليه طائفة من
المؤمنين فان كان خروجهم عليه بظلم ظلمهم فليسوا من اهل البغي
وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام
عليهم لان الاعانة معاعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك الطائفة
على الامام ايضا لان فيه اعانة لهم على خروجهم على الامام وان لم يكن
خروجهم عليه بظلم ظلمهم ولكن ادعوا الحق والولاية فقالوا الحق معنا
فهم اهل البغي فعلى كل من يقدر على القتال ان ينصر امام المسلمين على هؤلاء الخارجين
لانهم ملعونون على لسان صاحب الشرع قال عليه السلام الفتنة نائمة لعن الله تعالى من

حاشیہ

۵۱ ای کرؤیۃ اللہ تعالیٰ بلا کیف وجہۃ ومقابلۃ وقرب

۵۲ شرح المرقاۃ للقاری ۱۲ قولہ ای الخارج اوفی

۵۳ عذر الخطاء سواء بنی خطاہ علی ما یظہر لہ

۵۴ لان حکم الامام الحق والباطل واحد

۵۵ طاعۃ الامام الباطل واجبۃ

۵۶ لیس کذلک لجواز الخطاء علیہ

۵۷ صاحبزادہ

۵۸ وبطیب الرسول واذن الامام

۵۹ صاحبزادہ

۶۰ مسلم ۱۲ انما کانت مخالفتہ لان الخلافۃ حق علیہ السلام اخلافہ من بعدہ ثلثین سنۃ فیکون الخالف عنہم ۱۲ حاشیہ

۶۱ حقا لقولہ علیہ السلام الخلافۃ من بعدی ثلثون سنۃ فیکون الخالف عنہم ۱۲ حاشیہ

۶۲ ای بعدہ المدۃ ما فیاشر علیہم احکام البغاۃ ۱۲ حاشیہ

۶۳ ای الخارج عن طاعۃ الامام ۱۲

۶۴ ای الخارج

۶۵ ای الخارج

۶۶ ای الخارج

۶۷ ای الخارج

۶۸ ای الخارج

۶۹ ای الخارج

۷۰ ای الخارج

۷۱ ای الخارج

۷۲ ای الخارج

۷۳ ای الخارج

۷۴ ای الخارج

۷۵ ای الخارج

۷۶ ای الخارج

۷۷ ای الخارج

۷۸ ای الخارج

۷۹ ای الخارج

۸۰ ای الخارج

۸۱ ای الخارج

۸۲ ای الخارج

۸۳ ای الخارج

۸۴ ای الخارج

۸۵ ای الخارج

۸۶ ای الخارج

۸۷ ای الخارج

۸۸ ای الخارج

۸۹ ای الخارج

۹۰ ای الخارج

۹۱ ای الخارج

۹۲ ای الخارج

۹۳ ای الخارج

۹۴ ای الخارج

۹۵ ای الخارج

۹۶ ای الخارج

۹۷ ای الخارج

۹۸ ای الخارج

۹۹ ای الخارج

۱۰۰ ای الخارج

۱۰۱ ای الخارج

۱۰۲ ای الخارج

۱۰۳ ای الخارج

۱۰۴ ای الخارج

۱۰۵ ای الخارج

۱۰۶ ای الخارج

۱۰۷ ای الخارج

۱۰۸ ای الخارج

۱۰۹ ای الخارج

۱۱۰ ای الخارج

۱۱۱ ای الخارج

۱۱۲ ای الخارج

۱۱۳ ای الخارج

۱۱۴ ای الخارج

۱۱۵ ای الخارج

۱۱۶ ای الخارج

۱۱۷ ای الخارج

۱۱۸ ای الخارج

۱۱۹ ای الخارج

۱۲۰ ای الخارج

۱۲۱ ای الخارج

۱۲۲ ای الخارج

۱۲۳ ای الخارج

۱۲۴ ای الخارج

۱۲۵ ای الخارج

۱۲۶ ای الخارج

۱۲۷ ای الخارج

۱۲۸ ای الخارج

۱۲۹ ای الخارج

۱۳۰ ای الخارج

۱۳۱ ای الخارج

۱۳۲ ای الخارج

۱۳۳ ای الخارج

۱۳۴ ای الخارج

۱۳۵ ای الخارج

۱۳۶ ای الخارج

۱۳۷ ای الخارج

۱۳۸ ای الخارج

۱۳۹ ای الخارج

۱۴۰ ای الخارج

۱۴۱ ای الخارج

۱۴۲ ای الخارج

۱۴۳ ای الخارج

۱۴۴ ای الخارج

۱۴۵ ای الخارج

۱۴۶ ای الخارج

۱۴۷ ای الخارج

۱۴۸ ای الخارج

۱۴۹ ای الخارج

۱۵۰ ای الخارج

۱۵۱ ای الخارج

۱۵۲ ای الخارج

۱۵۳ ای الخارج

۱۵۴ ای الخارج

۱۵۵ ای الخارج

۱۵۶ ای الخارج

۱۵۷ ای الخارج

۱۵۸ ای الخارج

۱۵۹ ای الخارج

۱۶۰ ای الخارج

۱۶۱ ای الخارج

۱۶۲ ای الخارج

۱۶۳ ای الخارج

۱۶۴ ای الخارج

۱۶۵ ای الخارج

۱۶۶ ای الخارج

۱۶۷ ای الخارج

۱۶۸ ای الخارج

۱۶۹ ای الخارج

۱۷۰ ای الخارج

۱۷۱ ای الخارج

۱۷۲ ای الخارج

۱۷۳ ای الخارج

۱۷۴ ای الخارج

۱۷۵ ای الخارج

۱۷۶ ای الخارج

۱۷۷ ای الخارج

۱۷۸ ای الخارج

۱۷۹ ای الخارج

۱۸۰ ای الخارج

۱۸۱ ای الخارج

۱۸۲ ای الخارج

۱۸۳ ای الخارج

۱۸۴ ای الخارج

۱۸۵ ای الخارج

۱۸۶ ای الخارج

۱۸۷ ای الخارج

۱۸۸ ای الخارج

۱۸۹ ای الخارج

۱۹۰ ای الخارج

۱۹۱ ای الخارج

۱۹۲ ای الخارج

۱۹۳ ای الخارج

۱۹۴ ای الخارج

۱۹۵ ای الخارج

۱۹۶ ای الخارج

۱۹۷ ای الخارج

۱۹۸ ای الخارج

۱۹۹ ای الخارج

۲۰۰ ای الخارج

۲۰۱ ای الخارج

۲۰۲ ای الخارج

۲۰۳ ای الخارج

۲۰۴ ای الخارج

۲۰۵ ای الخارج

۲۰۶ ای الخارج

۲۰۷ ای الخارج

۲۰۸ ای الخارج

۲۰۹ ای الخارج

۲۱۰ ای الخارج

۲۱۱ ای الخارج

۲۱۲ ای الخارج

۲۱۳ ای الخارج

۲۱۴ ای الخارج

۲۱۵ ای الخارج

۲۱۶ ای الخارج

۲۱۷ ای الخارج

۲۱۸ ای الخارج

۲۱۹ ای الخارج

۲۲۰ ای الخارج

۲۲۱ ای الخارج

۲۲۲ ای الخارج

۲۲۳ ای الخارج

۲۲۴ ای الخارج

۲۲۵ ای الخارج

۲۲۶ ای الخارج

۲۲۷ ای الخارج

۲۲۸ ای الخارج

۲۲۹ ای الخارج

۲۳۰ ای الخارج

۲۳۱ ای الخارج

۲۳۲ ای الخارج

۲۳۳ ای الخارج

۲۳۴ ای الخارج

۲۳۵ ای الخارج

۲۳۶ ای الخارج

۲۳۷ ای الخارج

۲۳۸ ای الخارج

۲۳۹ ای الخارج

۲۴۰ ای الخارج

۲۴۱ ای الخارج

۲۴۲ ای الخارج

۲۴۳ ای الخارج

۲۴۴ ای الخارج

۲۴۵ ای الخارج

۲۴۶ ای الخارج

۲۴۷ ای الخارج

۲۴۸ ای الخارج

۲۴۹ ای الخارج

۲۵۰ ای الخارج

۲۵۱ ای الخارج

۲۵۲ ای الخارج

۲۵۳ ای الخارج

۲۵۴ ای الخارج

۲۵۵ ای الخارج

۲۵۶ ای الخارج

۲۵۷ ای الخارج

۲۵۸ ای الخارج

۲۵۹ ای الخارج

۲۶۰ ای الخارج

۲۶۱ ای الخارج

۲۶۲ ای الخارج

۲۶۳ ای الخارج

۲۶۴ ای الخارج

۲۶۵ ای الخارج

۲۶۶ ای الخارج

۲۶۷ ای الخارج

۲۶۸ ای الخارج

۲۶۹ ای الخارج

۲۷۰ ای الخارج

۲۷۱ ای الخارج

۲۷۲ ای الخارج

۲۷۳ ای الخارج

۲۷۴ ای الخارج

۲۷۵ ای الخارج

۲۷۶ ای الخارج

۲۷۷ ای الخارج

۲۷۸ ای الخارج

۲۷۹ ای الخارج

۲۸۰ ای الخارج

۲۸۱ ای الخارج

۲۸۲ ای الخارج

۲۸۳ ای الخارج

۲۸۴ ای الخارج

۲۸۵ ای الخارج

۲۸۶ ای الخارج

۲۸۷ ای الخارج

۲۸۸ ای الخارج

۲۸۹ ای الخارج

۲۹۰ ای الخارج

۲۹۱ ای الخارج

۲۹۲ ای الخارج

۲۹۳ ای الخارج

۲۹۴ ای الخارج

۲۹۵ ای الخارج

۲۹۶ ای الخارج

۲۹۷ ای الخارج

۲۹۸ ای الخارج

۲۹۹ ای الخارج

۳۰۰ ای الخارج

۳۰۱ ای الخارج

۳۰۲ ای الخارج

۳۰۳ ای الخارج

۳۰۴ ای الخارج

۳۰۵ ای الخارج

۳۰۶ ای الخارج

۳۰۷ ای الخارج

۳۰۸ ای الخارج

۳۰۹ ای الخارج

۳۱۰ ای الخارج

۳۱۱ ای الخارج

۳۱۲ ای الخارج

۳۱۳ ای الخارج

۳۱۴ ای الخارج

۳۱۵ ای الخارج

۳۱۶ ای الخارج

۳۱۷ ای الخارج

۳۱۸ ای الخارج

۳۱۹ ای الخارج

۳۲۰ ای الخارج

۳۲۱ ای الخارج

۳۲۲ ای الخارج

۳۲۳ ای الخارج

۳۲۴ ای الخارج

۳۲۵ ای الخارج

۳۲۶ ای الخارج

۳۲۷ ای الخارج

۳۲۸ ای الخارج

۳۲۹ ای الخارج

۳۳۰ ای الخارج

۳۳۱ ای الخارج

۳۳۲ ای الخارج

۳۳۳ ای الخارج

۳۳۴ ای الخارج

۳۳۵ ای الخارج

۳۳۶ ای الخارج

۳۳۷ ای الخارج

۳۳۸ ای الخارج

۳۳۹ ای الخارج

۳۴۰ ای الخارج

۳۴۱ ای الخارج

۳۴۲ ای الخارج

۳۴۳ ای الخارج

۳۴۴ ای الخارج

۳۴۵ ای الخارج

۳۴۶ ای الخارج

۳۴۷ ای الخارج

۳۴۸ ای الخارج

۳۴۹ ای الخارج

۳۵۰ ای الخارج

۳۵۱ ای الخارج

۳۵۲ ای الخارج

۳۵۳ ای الخارج

۳۵۴ ای الخارج

۳۵۵ ای الخارج

۳۵۶ ای الخارج

۳۵۷ ای الخارج

۳۵۸ ای الخارج

۳۵۹ ای الخارج

۳۶۰ ای الخارج

۳۶۱ ای الخارج

۳۶۲ ای الخارج

۳۶۳ ای الخارج

۳۶۴ ای الخارج

۳۶۵ ای الخارج

۳۶۶ ای الخارج

۳۶۷ ای الخارج

۳۶۸ ای الخارج

۳۶۹ ای الخارج

۳۷۰ ای الخارج

۳۷۱ ای الخارج

۳۷۲ ای الخارج

۳۷۳ ای الخارج

۳۷۴ ای الخارج

۳۷۵ ای الخارج

۳۷۶ ای الخارج

۳۷۷ ای الخارج

۳۷۸ ای الخارج

۳۷۹ ای الخارج

۳۸۰ ای الخارج

۳۸۱ ای الخارج

۳۸۲ ای الخارج

۳۸۳ ای الخارج

۳۸۴ ای الخارج

۳۸۵ ای الخارج

۳۸۶ ای الخارج

۳۸۷ ای الخارج

۳۸۸ ای الخارج

۳۸۹ ای الخارج

۳۹۰ ای الخارج

۳۹۱ ای الخارج

۳۹۲ ای الخارج

۳۹۳ ای الخارج

۳۹۴ ای الخارج

۳۹۵ ای الخارج

۳۹۶ ای الخارج

۳۹۷ ای الخارج

۳۹۸ ای الخارج

۳۹۹ ای الخارج

۴۰۰ ای الخارج

۴۰۱ ای الخارج

۴۰۲ ای الخارج

۴۰۳ ای الخارج

۴۰۴ ای الخارج

۴۰۵ ای الخارج

۴۰۶ ای الخارج

۴۰۷ ای الخارج

۴۰۸ ای الخارج

۴۰۹ ای الخارج

۴۱۰ ای الخارج

۴۱۱ ای الخارج

۴۱۲ ای الخارج

۴۱۳ ای الخارج

۴۱۴ ای الخارج

۴۱۵ ای الخارج

۴۱۶ ای الخارج

۴۱۷ ای الخارج

۴۱۸ ای الخارج

۴۱۹ ای الخارج

۴۲۰ ای الخارج

۴۲۱ ای الخارج

۴۲۲ ای الخارج

۴۲۳ ای الخارج

۴۲۴ ای الخارج

۴۲۵ ای الخارج

۴۲۶ ای الخارج

۴۲۷ ای الخارج

۴۲۸ ای الخارج

۴۲۹ ای الخارج

۴۳۰ ای الخارج

۴۳۱ ای الخارج

۴۳۲ ای الخارج

۴۳۳ ای الخارج

۴۳۴ ای الخارج

۴۳۵ ای الخارج

۴۳۶ ای الخارج

۴۳۷ ای الخارج

۴۳۸ ای الخارج

۴۳۹ ای الخارج

۴۴۰ ای الخارج

۴۴۱ ای الخارج

۴۴۲ ای الخارج

۴۴۳ ای الخارج

۴۴۴ ای الخارج

۴۴۵ ای الخارج

۴۴۶ ای الخارج

۴۴۷ ای الخارج

۴۴۸ ای الخارج

۴۴۹ ای الخارج

۴۵۰ ای الخارج

۴۵۱ ای الخارج

۴۵۲ ای الخارج

۴۵۳ ای الخارج

۴۵۴ ای الخارج

۴۵۵ ای الخارج

۴۵۶ ای الخارج

۴۵۷ ای الخارج

۴۵۸ ای الخارج

۴۵۹ ای الخارج

۴۶۰ ای الخارج

۴۶۱ ای الخارج

۴۶۲ ای الخارج

۴۶۳ ای الخارج

۴۶۴ ای الخارج

۴۶۵ ای الخارج

۴۶۶ ای الخارج

۴۶۷ ای الخارج

۴۶۸ ای الخارج

۴۶۹ ای الخارج

۴۷۰ ای الخارج

۴۷۱ ای الخارج

۴۷۲ ای الخارج

۴۷۳ ای الخارج

۴۷۴ ای الخارج

۴۷۵ ای الخارج

۴۷۶ ای الخارج

۴۷۷ ای الخارج

۴۷۸ ای الخارج

۴۷۹ ای الخارج

۴۸۰ ای الخارج

۴۸۱ ای الخارج

۴۸۲ ای الخارج

۴۸۳ ای الخارج

۴۸۴ ای الخارج

۴۸۵ ای الخارج

۴۸۶ ای الخارج

۴۸۷ ای الخارج

۴۸۸ ای الخارج

۴۸۹ ای الخارج

۴۹۰ ای الخارج

۴۹۱ ای الخارج

۴۹۲ ای الخارج

۴۹۳ ای الخارج

۴۹۴ ای الخارج

۴۹۵ ای الخارج

۴۹۶ ای الخارج

۴۹۷ ای الخارج

۴۹۸ ای الخارج

۴۹۹ ای الخارج

۵۰۰ ای الخارج

۵۰۱ ای الخارج

۵۰۲ ای الخارج

۵۰۳ ای الخارج

۵۰۴ ای الخارج

۵۰۵ ای الخارج

۵۰۶ ای الخارج

۵۰۷ ای الخارج

۵۰۸ ای الخارج

۵۰۹ ای الخارج

۵۱۰ ای الخارج

۵۱۱ ای الخارج

۵۱۲ ای الخارج

۵۱۳ ای الخارج

۵۱۴ ای الخارج

۵۱۵ ای الخارج

۵۱۶ ای الخارج

۵۱۷ ای الخارج

۵۱۸ ای الخارج

۵۱۹ ای الخارج

۵۲۰ ای الخارج

۵۲۱ ای الخارج

۵۲۲ ای الخارج

۵۲۳ ای الخارج

۵۲۴ ای الخارج

۵۲۵ ای الخارج

۵۲۶ ای الخارج

۵۲۷ ای الخارج

۵۲۸ ای الخارج

۵۲۹ ای الخارج

۵۳۰ ای الخارج

۵۳۱ ای الخارج

۵۳۲ ای الخارج

۵۳۳ ای الخارج

۵۳۴ ای الخارج

۵۳۵ ای الخارج

۵۳۶ ای الخارج

۵۳۷ ای الخارج

۵۳۸ ای الخارج

۵۳۹ ای الخارج

۵۴۰ ای الخارج

۵۴۱ ای الخارج

۵۴۲ ای الخارج

۵۴۳ ای الخارج

۵۴۴ ای الخارج

۵۴۵ ای الخارج

۵۴۶ ای الخارج

۵۴۷ ای الخارج

۵۴۸ ای الخارج

۵۴۹ ای الخارج

۵۵۰ ای الخارج

۵۵۱ ای الخارج

۵۵۲ ای الخارج

۵۵۳ ای الخارج

۵۵۴ ای الخارج

۵۵۵ ای الخارج

۵۵۶ ای الخارج

۵۵۷ ای الخارج

۵۵۸ ای الخارج

۵۵۹ ای الخارج

۵۶۰ ای الخارج

۵۶۱ ای الخارج

۵۶۲ ای الخارج

۵۶۳ ای الخارج

۵۶۴ ای الخارج

۵۶۵ ای الخارج

۵۶۶ ای الخارج

۵۶۷ ای الخارج

۵۶۸ ای الخارج

۵۶۹ ای الخارج

۵۷۰ ای الخارج

۵۷۱ ای الخارج

۵۷۲ ای الخارج

۵۷۳ ای الخارج

۵۷۴ ای الخارج

۵۷۵ ای الخارج

۵۷۶ ای الخارج

۵۷۷ ای الخارج

۵۷۸ ای الخارج

۵۷۹ ای الخارج

۵۸۰ ای الخارج

۵۸۱ ای الخارج

۵۸۲ ای الخارج

۵۸۳ ای الخارج

۵۸۴ ای الخارج

۵۸۵ ای الخارج

۵۸۶ ای الخارج

۵۸۷ ای الخارج

۵۸۸ ای الخارج

۵۸۹ ای الخارج

۵۹۰ ای الخارج

۵۹۱ ای الخارج

۵۹۲ ای الخارج

۵۹۳ ای الخارج

۵۹۴ ای الخارج

۵۹۵ ای الخارج

۵۹۶ ای الخارج

۵۹۷ ای الخارج

۵۹۸ ای الخارج

۵۹۹ ای الخارج

۶۰۰ ای الخارج

۶۰۱ ای الخارج

۶۰۲ ای الخارج

۶۰۳ ای الخارج

۶۰۴ ای الخارج

۶۰۵ ای الخارج

۶۰۶ ای الخارج

۶۰۷ ای الخارج

۶۰۸ ای الخارج

۶۰۹ ای الخارج

۶۱۰ ای الخارج

۶۱۱ ای الخارج

۶۱۲ ای الخارج

۶۱۳ ای الخارج

۶۱۴ ای الخارج

۶۱۵ ای الخارج

۶۱۶ ای الخارج

۶۱۷ ای الخارج

۶۱۸ ای الخارج

۶۱۹ ای الخارج

۶۲۰ ای الخارج

۶۲۱ ای الخارج

۶۲۲ ای الخارج

۶۲۳ ای الخارج

۶۲۴ ای الخارج

۶۲۵ ای الخارج

۶۲۶ ای الخارج

۶۲۷ ای الخارج

۶۲۸ ای الخارج

۶۲۹ ای الخارج

۶۳۰ ای الخارج

۶۳۱ ای الخارج

۶۳۲ ای الخارج

۶۳۳ ای الخارج

۶۳۴ ای الخارج

۶۳۵ ای الخارج

۶۳۶ ای الخارج

۶۳۷ ای الخارج

۶۳۸ ای الخارج

۶۳۹ ای الخارج

۶۴۰ ای الخارج

۶۴۱ ای الخارج

۶۴۲ ای الخارج

۶۴۳ ای الخارج

۶۴۴ ای الخارج

۶۴۵ ای الخارج

۶۴۶ ای الخارج

۶۴۷ ای الخارج

۶۴۸ ای الخارج

۶۴۹ ای الخارج

۶۵۰ ای الخارج

۶۵۱ ای الخارج

۶۵۲ ای الخارج

۶۵۳ ای الخارج

۶۵۴ ای الخارج

۶۵۵ ای الخارج

۶۵۶ ای الخارج

۶۵۷ ای الخارج

۶۵۸ ای الخارج

۶۵۹ ای الخارج

۶۶۰ ای الخارج

۶۶۱ ای الخارج

۶۶۲ ای الخارج

۶۶۳ ای الخارج

۶۶۴ ای الخارج

۶۶۵ ای الخارج

۶۶۶ ای الخارج

۶۶۷ ای الخارج

۶۶۸ ای الخارج

۶۶۹ ای الخارج

۶۷۰ ای الخارج

۶۷۱ ای الخارج

۶۷۲ ای الخارج

۶۷۳ ای الخارج

۶۷۴ ای الخارج

۶۷۵ ای الخارج

۶۷۶ ای الخارج

۶۷۷ ای الخارج

۶۷۸ ای الخارج

۶۷۹ ای الخارج

۶۸۰ ای الخارج

۶۸۱ ای الخارج

۶۸۲ ای الخارج

۶۸۳ ای الخارج

۶۸۴ ای الخارج

۶۸۵ ای الخارج

۶۸۶ ای الخارج

۶۸۷ ای الخارج

۶۸۸ ای الخارج

۶۸۹ ای الخارج

۶۹۰ ای الخارج

۶۹۱ ای الخارج

۶۹۲ ای الخارج

۶۹۳ ای الخارج

۶۹۴ ای الخارج

۶۹۵ ای الخارج

۶۹۶ ای الخارج

۶۹۷ ای الخارج

۶۹۸ ای الخارج

۶۹۹ ای الخارج

۷۰۰ ای الخارج

۷۰۱ ای الخارج

۷۰۲ ای الخارج

۷۰۳ ای الخارج

۷۰۴ ای الخارج

۷۰۵ ای الخارج

۷۰۶ ای الخارج

۷۰۷ ای الخارج

۷۰۸ ای الخارج

۷۰۹ ای الخارج

۷۱۰ ای الخارج

۷۱۱ ای الخارج

۷۱۲ ای الخارج

۷۱۳ ای الخارج

۷۱۴ ای الخارج

۷۱۵ ای الخارج

۷۱۶ ای الخارج

۷۱۷ ای الخارج

۷۱۸ ای الخارج

۷۱۹ ای الخارج

۷۲۰ ای الخارج

۷۲۱ ای الخارج

۷۲۲ ای الخارج

۷۲۳ ای الخارج

۷۲۴ ای الخارج

۷۲۵ ای الخارج

۷۲۶ ای الخارج

۷۲۷ ای الخارج

۷۲۸ ای الخارج

۷۲۹ ای الخارج

۷۳۰ ای الخارج

۷۳۱ ای الخارج

۷۳۲ ای الخارج

۷۳۳ ای الخارج

۷۳۴ ای الخارج

۷۳۵ ای الخارج

۷۳۶ ای الخارج

۷۳۷ ای الخارج

۷۳۸ ای الخارج

۷۳۹ ای الخارج

۷۴۰ ای الخارج

۷۴۱ ای الخارج

۷۴۲ ای الخارج

۷۴۳ ای الخارج

۷۴۴ ای الخارج

۷۴۵ ای الخارج

۷۴۶ ای الخارج

۷۴۷ ای الخارج

۷۴۸ ای الخارج

۷۴۹ ای الخارج

۷۵۰ ای الخارج

۷۵۱ ای الخارج

۷۵۲ ای الخارج

۷۵۳ ای الخارج

۷۵۴ ای الخارج

۷۵۵ ای الخارج

۷۵۶ ای الخارج

۷۵۷ ای الخارج

۷۵۸ ای الخارج

۷۵۹ ای الخارج

۷۶۰ ای الخارج

۷۶۱ ای الخارج

۷۶۲ ای الخارج

۷۶۳ ای الخارج

۷۶۴ ای الخارج

۷۶۵ ای الخارج

۷۶۶ ای الخارج

۷۶۷ ای الخارج

۷۶۸ ای الخارج

۷۶۹ ای الخارج

۷۷۰ ای الخارج

۷۷۱ ای الخارج

۷۷۲ ای الخارج

۷۷۳ ای الخارج

۷۷۴ ای الخارج

۷۷۵ ای الخارج

۷۷۶ ای الخارج

۷۷۷ ای الخارج

۷۷۸ ای الخارج

۷۷۹ ای الخارج

۷۸۰ ای الخارج

۷۸۱ ای الخارج

۷۸۲ ای الخارج

۷۸۳ ای الخارج

۷۸۴ ای الخارج

۷۸۵ ای الخارج

۷۸۶ ای الخارج

۷۸۷ ای الخارج

۷۸۸ ای الخارج

۷۸۹ ای الخارج

۷۹۰ ای الخارج

۷۹۱ ای الخارج

۷۹۲ ای الخارج

۷۹۳ ای الخارج

۷۹۴ ای الخارج

۷۹۵ ای الخارج

۷۹۶ ای الخارج

۷۹۷ ای الخارج

۷۹۸ ای الخارج

۷۹۹ ای الخارج

۸۰۰ ای الخارج

۸۰۱ ای الخارج

۸۰۲ ای الخارج

۸۰۳ ای الخارج

۸۰۴ ای الخارج

۸۰۵ ای الخارج

۸۰۶ ای الخارج

۸۰۷ ای الخارج

۸۰۸ ای الخارج

۸۰۹ ای الخارج

۸۱۰ ای الخارج

۸۱۱ ای الخارج

۸۱۲ ای الخارج

۸۱۳ ای الخارج

۸۱۴ ای الخارج

۸۱۵ ای الخارج

۸۱۶ ای الخارج

۸۱۷ ای الخارج

۸۱۸ ای الخارج

۸۱۹ ای الخارج

۸۲۰ ای الخارج

۸۲۱ ای الخارج

۸۲۲ ای الخارج

۸۲۳ ای الخارج

۸۲۴ ای الخارج

۸۲۵ ای الخارج

۸۲۶ ای الخارج

۸۲۷ ای الخارج

۸۲۸ ای الخارج

۸۲۹ ای الخارج

۸۳۰ ای الخارج

۸۳۱ ای الخارج

۸۳۲ ای الخارج

۸۳۳ ای الخارج

۸۳۴ ای الخارج

۸۳۵ ای الخارج

۸۳۶ ای الخارج

۸۳۷ ای الخارج

۸۳۸ ای الخارج

۸۳۹ ای الخارج

۸۴۰ ای الخارج

۸۴۱ ای الخارج

۸۴۲ ای الخارج

۸۴۳ ای الخارج

۸۴۴ ای الخارج

۸۴۵ ای الخارج

۸۴۶ ای الخارج

۸۴۷ ای الخارج

۸۴۸ ای الخارج

۸۴۹ ای الخارج

۸۵۰ ای الخارج

۸۵۱ ای الخارج

۸۵۲ ای الخارج

۸۵۳ ای الخارج

۸۵۴ ای الخارج

۸۵۵ ای الخارج

۸۵۶ ای الخارج

۸۵۷ ای الخارج

۸۵۸ ای الخارج

۸۵۹ ای الخارج

۸۶۰ ای الخارج

۸۶۱ ای الخارج

۸۶۲ ای الخارج

۸۶۳ ای الخارج

۸۶۴ ای الخارج

۸۶۵ ای الخارج

۸۶۶ ای الخارج

۸۶۷ ای الخارج

۸۶۸ ای الخارج

۸۶۹ ای الخارج

۸۷۰ ای الخارج

۸۷۱ ای الخارج

۸۷۲ ای الخارج

۸۷۳ ای الخارج

۸۷۴ ای الخارج

۸۷۵ ای الخارج

۸۷۶ ای الخارج

۸۷۷ ای الخارج

۸۷۸ ای الخارج

۸۷۹ ای الخارج

۸۸۰ ای الخارج

۸۸۱ ای الخارج

۸۸۲ ای الخارج

۸۸۳ ای الخارج

۸۸۴ ای الخارج

۸۸۵ ای الخارج

۸۸۶ ای الخارج

۸۸۷ ای الخارج

۸۸۸ ای الخارج

۸۸۹ ای الخارج

۸۹۰ ای الخارج

۸۹۱ ای الخارج

۸۹۲ ای الخارج

۸۹۳ ای الخارج

۸۹۴ ای الخارج

۸۹۵ ای الخارج

۸۹۶ ای الخارج

۸۹۷ ای الخارج

۸۹۸ ای الخارج

۸۹۹ ای الخارج

۹۰۰ ای الخارج

۹۰۱ ای الخارج

۹۰۲ ای الخارج

۹۰۳ ای الخارج

۹۰۴ ای الخارج

۹۰۵ ای الخارج

۹۰۶ ای الخارج

۹۰۷ ای الخارج

۹۰۸ ای الخارج

۹۰۹ ای الخارج

۹۱۰ ای الخارج

۹۱۱ ای الخارج

۹۱۲ ای الخارج

۹۱۳ ای الخارج

۹۱۴ ای الخارج

۹۱۵ ای الخارج

۹۱۶ ای الخارج

۹۱۷ ای الخارج

۹۱۸ ای الخارج

۹۱۹ ای الخارج

۹۲۰ ای الخارج

۹۲۱ ای الخارج

۹۲۲ ای الخارج

۹۲۳ ای الخارج

۹۲۴ ای الخارج

۹۲۵ ای الخارج

۹۲۶ ای الخارج

۹۲۷ ای الخارج

۹۲۸ ای الخارج

۹۲۹ ای الخارج

۹۳۰ ای الخارج

۹۳۱ ای الخارج

۹۳۲ ای الخارج

۹۳۳ ای الخارج

۹۳۴ ای الخارج

۹۳۵ ای الخارج

۹۳۶ ای الخارج

۹۳۷ ای الخارج

۹۳۸ ای الخارج

۹۳۹ ای الخارج

۹۴۰ ای الخارج

۹۴۱ ای الخارج

۹۴۲ ای الخارج

۹۴۳ ای الخارج

۹۴۴ ای الخارج

۹۴۵ ای الخارج

۹۴۶ ای الخارج

۹۴۷ ای الخارج

۹۴۸ ای الخارج

۹۴۹ ای الخارج

۹۵۰ ای الخارج

۹۵۱ ای الخارج

۹۵۲ ای الخارج

۹۵۳ ای الخارج

۹۵۴ ای الخارج

۹۵۵ ای الخارج

۹۵۶ ای الخارج

۹۵۷ ای الخارج

۹۵۸ ای الخارج

۹۵۹ ای الخارج

۹۶۰ ای الخارج

۹۶۱ ای الخارج

۹۶۲ ای الخارج

۹۶۳ ای الخارج

۹۶۴ ای الخارج

۹۶۵ ای الخارج

۹۶۶ ای الخارج

۹۶۷ ای الخارج

۹۶۸ ای الخارج

۹۶۹ ای الخارج

۹۷۰ ای الخارج

۹۷۱ ای الخارج

۹۷۲ ای الخارج

۹۷۳ ای الخارج

۹۷۴ ای الخارج

۹۷۵ ای الخارج

۹۷۶ ای الخارج

۹۷۷ ای الخارج

۹۷۸ ای الخارج

۹۷۹ ای الخارج

۹۸۰ ای الخارج

۹۸۱ ای الخارج

۹۸۲ ای الخارج

۹۸۳ ای الخارج

۹۸۴ ای الخارج

۹۸۵ ای الخارج

۹۸۶ ای الخارج

۹۸۷ ای الخارج

۹۸۸ ای الخارج

۹۸۹ ای الخارج

۹۹۰ ای الخارج

۹۹۱ ای الخارج

۹۹۲ ای الخارج

۹۹۳ ای الخارج

۹۹۴ ای الخارج

۹۹۵ ای الخارج

۹۹۶ ای الخارج

۹۹۷ ای الخارج

۹۹۸ ای الخارج

۹۹۹ ای الخارج

۱۰۰۰ ای الخارج

ایقظها وفی زماننا الحکم للغلبة ولا تدری العادلة والباغیة
لان کلهم یطلبون الدنیا الا انه ای کل واحد من صاحب الهوی والباغی
متاول بالقرآن متمسک به بالتاویل فکان جهله دون جهل الاول
لکنه ای کل واحد منهما لما کان من المسلمین او ممن ینتحل الی الاسلام
ینسب الی الاسلام ولیس له الاسلام وهذا اذا غلا فی هواه حتی کفر
کغلات الروافض لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق فلم تعم بتاویله
الفاسد فاذا استحل الباغی الاموال والدماء بتاویل الزمناه مباشر الذنب
کافر لا یحکم باباحتها فی حقه بتاویله کما یحکم باباحة الخمر فی حق
الکافر بدیانته لانه یعتقد الاسلام حقا فامکن مناظرته والزام الحق
علیه بخلاف الکافر لان ولایة المناظرة والالزام منقطعة عنه
ولذلك قلنا ان الباغی اذا تلف مال العادل لا یضمن ولا منعة له
له للباغی یضمن لبقاء ولایة الالزام بخلاف ما اذا کان له منعة
وقوة یمنع قصده فانه لم یضمن لان الاحکام لا بد لها من الالتزام
او الالزام والالتزام وهو ظاهر والالزام لوجود المنعة وکذلك
ای کوجود الضمان سائر الاحکام التی تلزم المسلمین یلزمه لانه مسلم

وولاية الالزام باقية عند عدم المنعة وكذلك متعلق بقوله
مردود اى مثل جهل الباغي جهل من اعتمد على القياس وخالف في اجتهاده
الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة بيان للموصول او عمل
بالغريب من السنة الواردة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة
مردود وباطل وليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
كما يقوله اصحاب الظواهر متمسكين في ذلك بما روي عن جابر قال كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول عليه السلام ولا يجوز بيعها عند عامة
العلماء لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها و
مثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا بقوله عليه السلام تسمية الله في
قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسي فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة المسئلة
عندنا انه اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على
اهل المحلة والدية على عواقلهم ولا يجب القصاص وقال مالك واحمد
والشافعي في قوله القديم انه اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة او لوث وهو مما يغلب على ظن القاضي والسلم صدق المدعي

حاشية ١ قوله فان شرط الخ
حاشية ٢ قوله بان الخ
حاشية ٣ قوله بان الخ
حاشية ٤ قوله فورثها الخ
حاشية ٥ قوله ضعيفا
حاشية ٦ قوله بعض البيع
حاشية ٧ قوله ولا يجوز الخ
حاشية ٨ قوله لا يجوز الخ
حاشية ٩ قوله لا يجوز الخ
حاشية ١٠ قوله لا يجوز الخ
حاشية ١١ قوله لا يجوز الخ
حاشية ١٢ قوله لا يجوز الخ

يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه
قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بقوله
عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون
دم صاحبكم الحديث وهو مخالف لما روي ان رجلا جاء الى رسول
عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من
شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا
فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وكذا قضى
عمر على وداعة بالقسامة والدية فقالوا لا ايمانا تدفع عنا موالنا
ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم
الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة و
لم ينكر عليه احد فكان بمحل الاجماع ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد
واحد ويمين اي يمين المدعي بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك
فانه مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وللحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وجملة الكلام
في المقام ان الجهل اما في الدين واصوله وهو الغاية او لا فهو دونه

وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان
يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا كما سيأتي او للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وليس تقييد السنة
بالمشهورة لاجل ان مخالفة السنة المتواترة كفر لان الكتاب متواتر ايضا
فمخالفته اذا كان قطعيا في الدلالة يكون كفرا والسنة المتواترة انما
يكفر مخالفها اذا كانت كذلك والا فلا بل يقال المراد بالسنة المشهورة
ما يعم المتواتر وهو ما يقابل الاحاد والنوع الثالث جهل يصلح شبهة
دارئة للحد والكفارة وهو جهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير
المخالف للكتاب او السنة المشهورة والاجماع والجهل في موضع الشبهة
اي الاشتباه كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة
افطرته لم تلزم الكفارة لانه رأى اهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
فان الحجامة عند الاوضاعي يفسد الصوم تمسكا بقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم وهذا مثال القسم الاول ومثال القسم الثاني
قوله ومن زنى بجارية والده على ظن انها يحل له لم يلزم الحد لانه
جهل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا توجب الحد

والقرابة واحدة وهذا القرب لما وجب تاويلا في احد الطرفين
اشتبه على الوالد ظن انه يوجب تاويله في الطرف الاخر واعلم ان
الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وشبهة حكمية فالاولى وهي
ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحد دليلا فيه ولا بد فيهما من الظن
ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد دليل شرعي نافٍ للحرمة في ذاته
مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف بتحققه
على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها حرام علي ومن الاول المثال
المذكور في المتن والنوع الرابع جهل لا يبتنى على دليل ويصلح عذرا
وهو كجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه اذا فان جهل
هذا المسلم بالاحكام من الصلوة والصوم مثلا يكون عذرا له في
ترك الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان
عليه صلوة او صوم لا يكون عليه قضاء خلافا للزفر لانه غير
مقصر لخفاء الدليل في حقه لعدم بلوغ غير اليه حقيقة وتقديرا العدم

٢١٧

دار

الاشتهار بها في دار الحرب وكذلك اى كجهل من اسلم في دار الحرب
في كونه عذرا جهل الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن وهما المرادان
بقوله بالاطلاق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده اى ضد الاطلاق وكذا جهل الشفيع
بالبيع فانه يكون عذرا حتى اذا علم به بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وكذا جهل المولى بجناية العبد فانه يكون عذرا حتى
لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء و
كذا جهل البكر البالغة بالانكاح اى انكاح الولي فانه يكون عذرا
حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لان دليل العلم
خفي في حق هؤلاء والمسئلة فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن
فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو

او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا هكذا في التلويح ثم قال
المحقق التفتازاني بعده وانما صحت بذلك لانه قد اشتهر في
بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ وهكذا ورد في شرح الوقاية ولا يوجد لهذه الرواية اصلا
وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق فانها اذا جهلت ان لها الخيار
اي خيار العتق فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها يكون عذرا حتى
لا يبطل خيارها بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل الخيار لها لان جهلها باحكام الشرع في دار الاسلام ليس
بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من تعلمها في
جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة المولى مانع واما السكر
وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة

اليه فيسقط معه التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة فهو نوعان
سكر بطريق مباح كسكر حاصل بشرب الدواء كالبنج على قصد التداوي
ففي المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب
عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك وشرب المكره والمضطر بان
اضطر الى شرب المسكر للعطش فشرب مسكرا وانه اى هذا النوع
من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر
بطريق محظور وانه اى هذا النوع لا ينافي الخطاب بالاجماع قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان
كان هذا خطابا في حال السكر فظ وان كان في حال صحوهم فكذلك
اذ لو كان منافيا له لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا لانه اضافة الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر
منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى
تلك الحالة فلا يبطل السكر شيأ من الاهلية لان الاهلية بالعقل
والبلوغ والسكر لا يؤثر في اعدامهما وتلزمه احكام الشرع كلها

كالصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا كالطلاق
والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه وغيرها
الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يكون مرتدا ولم تكن
امرأته بائنة وفي القياس وهو قول ابي يوسف انها بائن منه لانه
مخاطب كالصاحي ووجه الاستحسان ان الردة مبنى على القصد
والاعتقاد والسكران لا اعتقاد له بما يقوله وان اقراره بمباشرة سبب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب لان الرجوع عن
الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يكاد ان يثبت على شيء مما يقوله فاقيم السكر الذي
هو دليل الرجوع مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير
واحترز بقوله والاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مؤاخذ
بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة
للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سبب التخفيف له بقوله
الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته

لانه بصريح الرجوع لايطلق فيدليله اولى لانهما من حقوق العباد و
في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر
يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما
في المكره بالاسلام واما الهزل فتفسيره لغة اللعب وهو في الاصطلاح
ان يراد بالشئ غير ما وضع له هكذا فسره الامام فخر الاسلام وتوهم
البعض من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من
وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد
بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كما في الحقيقة والنوعي كما
في المجاز وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان
العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة ومجازا وان
التصرفات الشرعية موضوعة لاحكامها فاذا اريد بالكلام غير
موضوع له العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف
غير موضوعة الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل فظهر
الفرق بين الهزل والمجاز فان الموضوع العقلي للكلام في المجاز وهو
افادة المعنى المجازي مرادا وان لم يكن موضوعه اللغوي مرادا وفي الهزل

كلاهما ليس بمراد وهذا فسره باللعب اذ هو ما لا يفيد فائدة اصلا
من الموضوع العقلي واللغوي ١٢ اولا بل ان كلا منهما مراد في الهزل ١٢
وهذا لا يجوز وقوعه في كلام صاحب الشرع فلا ينافي الهزل الرضاء
لا استدراك ١٢ خلوه عن الفائدة وهو باطل ١٢
بالمباشرة اي بمباشرة التصرفات لان الهازل يتكلم بما هزل به
عن اختيار صحيح ورضاء صحيح تام وهذا اي لعدم المنافاة به
يكفر بالردة هازلا لانه استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير
مرتدا بالهزل لا بما هزل به ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكم
بحكم ما هزل به والرضاء بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضاء
والاختيار في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضاء هو اشارة واستحسانه فالمكره مختار
ولا يرضى به ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى
لا برضاه فيؤثر اذا كان الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار
لان الله تعالى لا يرضى بعباده المعاصي والقبائح ١٢
يؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق

والعتاق واذا تواضعا اى العاقدان على الهزل باصل البيع بان يعقدا
هازلا على ان لا بيع بينهما اصلا ينعقد البيع لرضائه بالسبب فاسدا
غير موجب للملك الذى هو الحكم لعدم رضائه بالحكم وان اتصل به
القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشترى فاعتقه لا يعتق
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد من وجه آخر حيث
يثبت الحكم عند القبض كخيار المتعاقدين معا فانه لا يوجب الملك
اصلا على احتمال الجواز وكما اذا شرط الخيار لهما ابدا فانه يوجب فساد البيع
على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للعاقدين لان خيار كل واحد
منهما يمنع زوال الملك عما في يده فاذا انقض البيع احدهما انتقض
لان كل واحد ولاية النقض واذا جازاه معا جاز البيع لكن عند
بخيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقيدا بالثلث حتى لو
اجازه فى الثلث جاز والا لا كما فى الخيار المؤبد فانه لو اسقطاه فى
الثلث صح وبعده لا يصح وعندهما لا تقيد بالثلث بل يجوز بعده
ايضا كما عرفت ولو تواضعا على ان البيع بالف درهم على ان يكون الثمن
الف درهم وان الالف الآخر هزل واتفقا على الاعراض عن المواضعة

٢٢٥

بان جدا في ان الثمن الفان كان الثمن الفين بلا اختلاف لبطلان
الهزل باعراضهما وكذا ان اتفقا على البناء على المواضعة او تواضعا
على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل
والتسمية صحيحة في الفصلين اي البيع جائز بالفين في الاول و
بمائة دينار في الثاني عند ابي حنيفة وقال صاحباه يصح البيع بالف
درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني لامكان العمل
بالمواضعة في الثمن مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول دون
الفصل الثاني فان العمل بالمواضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في
اصل العقد ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين
لوجود الالف في الالفين والفضل في الالف الآخر شرطا لا طالب له
لاتفاقهما على الهزل وكل شرط لا طالب له لا يفسد العقد فيبطل
الالف الآخر وينعقد البيع هذا اذا كان الهزل في قدر البدل وهو الفصل
الاول واما اذا كان الهزل في جنس الثمن وهو الفصل الثاني فلان البيع لا
يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف
درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد وهو مائة دينا

وهي غير البدل بخلاف المواضعة في قدر البدل فانه يمكن تصحيح البيع
مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين على ما اشرنا اليه
وانا نقول انهما اي المتواضعين جدا في اصل العقد حيث قصدا بيعا
جائزا والعمل بالمواضعة في البدل بان يجعل الثمن الفا ولا يحكم بلزوم
الالفين يجعل الى البدل اي قبول تمام البدل شرطا فاسدا في البيع
لان الالف الزائد لما خرج عن الثمنية بالمواضعة كان اشتراط قبوله
ما ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو
الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضاء لا يوجب الصحة كما في الربوا فاندفع ما قالا من الدليل ففسد
البيع فكان العمل بالمواضعة في الاصل اي اصل العقد بان ينعقد العقد
صحيحا كما هو مقصودهما اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهو
قدر الثمن لان الثمن تابع في باب البيع كما ان الصفة تابعة للموصوف
عند تعارض المواضعتين فيهما اي في تعارض المواضعة في اصل
العقد والمواضعة في البدل وتوضيحه انا اجتمع ههنا مواضعتان
مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر

بان يكون الثمن الف وهما متعارضان وقت ثبت الترجيح للاول
فانتفى اعتبار الثاني وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل
في النكاح بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط كما ستعلم فامكن
العمل بالمواضعتين المذكورتين ولو ذكرا اي المتعاقدان في النكاح
الدنانير وغرضهما الدراهم اي ان هزلا في جنس البدل بان ذكرا في
النكاح دنانير وغرضهما دراهم يجب مهر المثل وهذا بالاجماع لانهما
قصدا الهزل بما سمياه في العقد وبالهزل لا يجب المال والمواضعة عليه
غير مذكورة في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية وصار كانه
تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر المثل وانما لم تثبت الدنانير ههنا
كما ثبت في البيع لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع لان
البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا الا انه مقصود بالايجاب كونه
احد ركني البيع ولهذا يفسد بفساده اي جهالته وبدون ذكره
بخلاف البدل في النكاح لانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لانه مقصد
وانما المقصود ثبوة الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ولو هزلا باصل
النكاح بان يقولا لامرءة بحضرة الشهود اني اتزوجتك بالف

تزوجها هازلا ووافقته المرأة فالهزل باطل والعقد لازم في القضاء
وفيما بينه وبين الله تعالى وكذلك اي مثل النكاح في بطلان الهزل ولزوم
العقد الطلاق والعتاق وعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
قالوا الحكم في المنصوص ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس
لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالعتاق وهو
مذكور في بعض الروايات والنذر يشبه اليمين من حيث التزام شئ
كما ان اليمين التزام الكفارة ولقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
كفارة اليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم
هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط
وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل
يبطل فالتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط
وهذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها ولا يؤثر فيها الهزل كخيار
الشرط لان الهزل لا يمنع عن انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه
البتة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه

بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل واليه اشار بقوله الا ترى انه اى هذا النوع الاخر
لا يحتمل خيار الشرط واعترض على ما ذكر من الطلاق المضاف الى الغد مثلا بانه
قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل هو سبب محض والاسناد حكما الى وقت الايجاب كالبيع بشرط
الخيار فانه علة ولذا اسند الملك الى وقت البيع دون الطلاق المضاف
وصورة الطلاق والعتاق بان يقع التواضع بين الزوجين او بين المولى
والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادا لهما وهكذا في العفو عن القصاص فصورة اليمين ان يتواضع رجل
مع امرأة مثلا بان تعلق طلاقها بدخولها الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر واعلم ان الاشياء التي لا يجري فيها الفسخ والاقالة
على ثلثة انواع احدها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وثانيها ما لا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي عن المال وثالثها ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع
وقد عرفت الاول والثاني واشار ههنا الى الثالث بقوله واما ما يكون المال
فيه مقصودا اى ان دخل الهزل في هذا القسم الذي يكون المال فيه مقصودا
فيه بالنظر الى العاقد لا بالنظر الى البضع لجعلهما المال شرطا مثل الخلع

والعتق على مال والصلح عن دم العمد كما اذا ذكر انه طلق امرأته على مال
بطريق الهزل او طلقها على الف مع المواضعة على الف وعلى مائة
دينار مع المواضعة على الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن
دم عمد فالهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط بلا خلاف والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه
تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال فانت طالق
وهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على
الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة رح يصح خيار الشرط في الخلع من
جانب المرأة ويتوقف الطلاق على اختيارها لانه في جانبها يشبه
البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها فثبت فيه الخيار فكذا الهزل
عنده في الصورة المذكورة ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع

صورة المواضعة بالبدل في اصل العقد

مثال البدل في قدر البدل

مثال الهزل في قدر البدل

مثال الهزل في جنس البدل

مثال لا اشتراط الخيار في الخلع

والمال لازم واشار الى ما ذكر بقوله فقد ذكر محمد في كتاب الاكراه
في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا الحكم عند ابي يوسف
ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما امرا فلا يحتمل الهزل
سواء هزلا باصله اي باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق
الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وتواضعا على الالف وبجنسه
بان خالعها على دنانير مسماة وتواضعا على دراهم مسماة ففي كل صورة
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار البدل المسمى
كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا له يعني ان الهزل وان كان مؤثرا في المال
في الجملة لكن المال ههنا ثابت في ضمن الخلع تبعا له فلا يؤثر فيه الهزل في
الشوة لانه تابع في الشوة كالطلاق والعتاق المقصودين من
العقد واما حكم الشيخين بان المال فيه مقصودا فانما هو بالنظر للعاقد
لا بالنظر الى العقد بخلاف النكاح فان المال فيه تابع بالنظر الى العاقدين
لان مقصودهما حل الاستمتاع بالاخر دون المال اما عند ابي حنيفة
فان الطلاق يتوقف على اختيارها اي اختيار المرأة للطلاق بالمال المسمى

٢٣١

بدل
العاقد

بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال من الاحوال المذكورة بقوله
سواء هزلا باصل الخ لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص في الجامع الصغير
مرويا عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها في المثال الذي ذكرناه
الخ ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق
ويجب المال فكذلك الحكم ههنا اي في الهزل لكنه اي مقدار خيار
الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع عنده حتى لو اشترط
الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان خيار الشرط في الخلع على
وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز
مطلقا بخلاف البيع فانه من الاثباتات وتعليقها به غير جائز وكذلك
اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع هذا اي ثبوت الحكم والتفريع في
نظائره اي نظائر الخلع تم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه
الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا
على اصل ابي حنيفة وانما لا يجب العمل في ذلك الا اذا اتفقا اي العاقدان
على البناء اي على بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء عند العقد واختلف في البناء والاعراض حمل

بدل
على وفق
القياس ٢

اى التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ وجعل القول قول من
يدعيه اى يدعى الجد والاعراض فيما اذا اختلف فى قول ابى حنيفة
خلافا لهما فجعل العمل بصحة الايجاب والجد ولى لان الاصل فى العقود
اللزوم فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان
القول قوله وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح العقد
لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر فى العقد فلا
يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار ولم يذكر ذلك فى
العقد لم يثبت خيار وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول
قول من يدعى البناء فى صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا
فيما اذا لم يحضرهما شئ لانه بناء على المواضعة واما الاقرار فالهزل
يبطله سواء كان الاقرار مما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او مما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاقرار يبتنى على وجود المخبر به ومن هذا
يعلم الفرق بين الاقرار وبين الانشاء فى هذه التصرفات والهزل
يدل على عدم الرضا لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو فى الحقيقة
وكذلك اى كالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه

طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى تبطل بالتاخير وطلب
التقرير والاشهاد وهو ان ينتهض بعد الطلب ويشهد على البائع
او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى
هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة او اطلبها الان فاشهدوا
على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد ذلك
في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك ومعنى المتن ان مثل
الاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب اي طلب المواثبة وبعد الاشهاد
فان الهزلي يبطله اي يبطل تسليم الشفعة وهي باقية كما يبطل الاقرار
واما اذا سلم قبل طلب المواثبة هازلا فقد بطلت الشفعة لان اشتغاله
بالهزل سكوت عن طلب الشفعة على الفور لانه اي تسليم الشفعة من
جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة و
التقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان
تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه
فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء بالحكم فيبطل التسليم
والهزل مثل الخيار مانع للرضاء بالحكم فيبطل به التسليم فتبقى الشفعة

٢٣٥

وكذلك اي مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل فيرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط حتى لو ابرء هازلا لا يصح ويبقى
الدين على حاله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه
هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين لانه اي الايمان بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم
الاسلام متراخيا ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار
الرؤية والعيب فكان بمنزلة الطلاق والعتاق واما السفه وهو
سبب لتبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع وفسره
فخر الاسلام بانه خفة تعتري الانسان فتبعثه على خلاف موجب العقل
والسفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا والفرق بينه وبين المعتوه ان المعتوه يشابه المجنون
في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه لكن تعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاهما في الامور من غير نظر وروية في

عواقبها فلا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لسلامة العقل وسائر
القوى الا ان السفيه يكابر عقله فلا جرم يبقى مخاطبا واذا كان كذلك
ثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر من التصرفات
اصلا اى سواء كان التصرف مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله لانه لا يجوز الحجر
عليه عند ابي حنيفة رح وكذلك عند غيره فيما لا يبطله الهزل ويجوز فيما يبطله
لانه اى السفه مكابرة العقل في فعل التبذير بسبب غلبة الهوى مع
علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يكن سببا للنظر للسفيه لكونه معصية
وهذا وان كان يوجب ان لا يجوز منع المال منه لكن منع المال عن
السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الآية اما عقوبة عليه فان سببها جناية وهي اتباع
الهوى ومكابرة
العقل ولا يجوز تعدية
في العقوبات او
غير معقول المعنى
لان منع المال عن

مالكه مع كمال عقله غير معقول فلا يحتمل المقاسية بالجماد منع اللسان و
قصر العبادة وأما الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما فان تمام القصد بقصد المحل وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصير بلا قصد عند مباشرة امر
مقصود وتجوز المواخذة بالخطاء عندنا لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا فانه لو لم تجز المؤاخذة عليه لم يكن للدعاء فائدة و
لا تجوز عند المعتزلة لان المؤاخذة انما هي بالجناية وهي بالقصد و
الجواب ان ترك التثبت والاحتياط منه جناية وهو بالقصد حتى انه اذا
حصل عن اجتهاد كما اذا اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته
ولا يأثم وكذا حكم الفتوى بعد الاجتهاد وبهذا الاعتبار جعل من العوارض
المكتسبة والى ما ذكرنا اشار بقوله فهو نوع جعل عذرا يعني وان جازت
المؤاخذة عليه باعتبار التقصير الا انه جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله
احترازا به عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو
اتلف الانسان خطأ بان رمى الى شاة الرجل على ظن انها صيد يجب الضمان
لانه ضمان مال الاجزاء فعل اذا حصل عن اجتهاد وقد عرفت فائدته

من حكم القتل وحكم الفتوى وجعل شبهة في العقوبة منصوب معطوف
على عذر اي جعل الخطاء شبهة دارية في باب العقوبة حتى ان الخاطئ في القتل
لا يأثم اثم القتل العمد وكذا الخاطئ في الجماع كما اذا وقعت ليه غير امرأته
فوطيها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يؤخذ بحد في الثاني ولا
قصاص في الاول لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما اخطاتم به لكنه لا ينفك عن ضرب التقصير وهو
ترك التثبت لانه يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو
الكفارة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستند سببا متردد بين
الخطر والاباحة والخطاء كذلك لان اصل الفعل مباح وترك التثبت
امر محظور فكان قاصرا في معنى الحرمة فيصلح سببا للجزاء القاصر وصح
طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله او يعني فجرى على لسانه
انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد ونحن نقول القصد امر مبطن لا
يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج ويجب ان

ينعقد بيعه اى الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت منك هذا وقال الآخر قبلت فانه يجب ان ينعقد بيعا فاسدا
كبيع المكره فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا
وانما قال يجب لانه لا رواية فيه عن اصحابنا واما السفر وهو الخروج على
قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام وليالها
فما فوقها بمسيرة الابل ومشى الاقدام فهو من اسباب التخفيف وهو
يؤثر في قصر الصلوة ذات الاربع حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء
لان الشفع الثاني وضع عند صلا وقال الشافعي حكم السفر ثبوت
الترخص له فلا يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا قول عائشة رض انه
فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ويؤثر
في تاخير الصوم الى ادراك عدة ايام اخر لان النص اوجب تاخيره قال
الله تعالى فعدة من ايام اخر لكنه اى السفر لما كان من الامور المختارة
اى الامور التي تتعلق بوجود الاختيار ولم يكن السفر بعد تحققه موجبا
ضرورة لازمة داعية الى الافطار اذ في وسعه الامتناع عن السفر فيكون
في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قيل جواب لما انه اى المكلف

الافطار ولما لم يكن ضرورة لازمة كما في اباحة الميتة اذا لم يجد غيرها الخ

اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرر
الوجوب بالشروع وعدم ضرورة داعية الى الفطر بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم
حل له لان المرض سبب ضروري لا يمكن دفعه لكونه سماويا فظهر بما
ذكرنا التفرقة بين السفر والمرض وامكان كون السفر من اسباب التخفيف
يوجب ان يكون حكمه مثل حكم المرض وبهذا يظهر وجه ذكر كلمة لكن
ولو افطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا يجب
الكفارة فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته يمكن شبهة وان لم
توجب اباحة لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من
غير اقتران شبهة ولو افطر المقيم الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ذا مرض بعد الفطر لما قلنا ان السفر من الامور الاختيارية
ولا يزيد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة
في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حق لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره
واما المرض فامر سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة

واما الاكراه وهي حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد على تركه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار فهو نوعان
كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو التهديد بما
يخاف على نفسه او عضو من اعضائه والاختيار نوعان صحيح وهو
ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وفاسد وهو ان لا يكون الفاعل
مستبدا بل يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فانه اذا اضطر الى مباشرة
امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا وقاصرا وهو ان يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء بان يكون
التهديد بحبس او ضرب وهذا غير مفسد للاختيار والنوع الاول
وهو الاكراه الملجي والثاني وهو الاكراه الغير الملجي والاكراه بجملته
بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا
يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه
ملجيا او لا لان المكره على صيغة المفعول مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يتحقق الخطاب لانه يثبت
بدونه لان اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين

مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكراه عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم
يشرب حتى قتل يعاقب عليه وبين مباشرة حظر اي محظور كما لو
اكره على الزنا وقتل النفس المعصومة وبين مباشرة اباحة كما في اكراه
الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر وبين رخصة كما في الاكراه
على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وانما جعل الافطار
في رمضان من قبيل الاباحة له واجراء كلمة الكفر من قبيل الرخصة لان
الاول مباح في الجملة كما في المرض واما الثاني فلا يوصف بالاباحة
اصلا لكن رخص له الاقدام عليه عند طمانينة القلب بما تم المكره فيه
اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا ويوجر
اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة وهذه الامور لا تثبت بدون الخطاب
فثبت ان المكره مخاطب ومبتلى ولا يوضع عنه الخطاب وهو المدعى
فلا رخصة في القتل والجرح للغير حتى لو قتل المكره وجرح حر يكون اثما
لان الرخصة لصيانة نفسه او غيره من التلف وهو وغيره سواء في
الصيانة فلا يكون اكراهه موجبا الاباحة تلفه لان صيانة الغير ما نعة لها

۲۴۲

ولا رخصة في الزنا بعذر الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث اي
سواء كان الاكراه ملجيا او لا ثم ان الزنا في معنى القتل لان الولد لا
ينتسب الى الزاني فلا يمكن ايجاب النفقة عليه والمرءة غير قادرة على الانفاق
فيهلك الولد ولا حظر اي لا يبقى الحظر اي الحرمة مع الكامل من اي الاكراه
وهو الملجئ في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص
عند الاحناف قال الله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
والاستثناء من الحظر اباحة فكان المتمتع عنها وهما مضيعا للدم فيصير
اثما وانما قيدنا بالكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالقاصر منه لفوات
الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يحد استحسانا لان الاكراه الكامل موجب للحل والقاصر جزء منه
فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة فانه يصير شبهة في
اسقاط الحد عن الشريك ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة
والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرءة من الزنا
في الاكراه الكامل دون القاصر حتى لو اكره في اجراء كلمة الكفر او على افساد
الصلوة او الصوم ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا ولو فعل كان

ف الاصل عطف على ما قبله من الاستثناء ٢٤٣

قوله ولا رخصة في الزنا بعذر الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث اي سواء كان الاكراه ملجيا او لا ثم ان الزنا في معنى القتل لان الولد لا ينتسب الى الزاني فلا يمكن ايجاب النفقة عليه والمرءة غير قادرة على الانفاق فيهلك الولد ولا حظر اي لا يبقى الحظر اي الحرمة مع الكامل من اي الاكراه وهو الملجئ في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص عند الاحناف قال الله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من الحظر اباحة فكان المتمتع عنها وهما مضيعا للدم فيصير اثما وانما قيدنا بالكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالقاصر منه لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب الخمر لم يحد استحسانا لان الاكراه الكامل موجب للحل والقاصر جزء منه فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة فانه يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرءة من الزنا في الاكراه الكامل دون القاصر حتى لو اكره في اجراء كلمة الكفر او على افساد الصلوة او الصوم ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا ولو فعل كان

معذورا وكذا الحكم في اتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين
المرءة من الزنا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث رخص للمرءة
التمكين من الزنا بالاكراه الكامل دون الرجل لان نسبة الولد لا تنقطع
عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل حيث تنقطع كما مر وهذا
ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة اوجب الاكراه القاصر شبهة في
درء الحد عنها اي المرءة دون الرجل فان الكامل غير موجب للرخصة
فلا يوجب القاصر درء الحد عنه فيجد به وهذا هو القياس وفي الاستحسان
يسقط الحد عنه وهو القول المرجوع اليه لا بخيفة فتثبت بهذه الجملة
المذكورة من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب
ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه لا
يصلح لابطال الحكم شيء من الاقوال والافعال جملة كالطلاق والبيع والقتل
واتلاف مال الغير الا بدليل غيره لفظ غير فعل ماض من التغيير والضمير
المنصوب فيه راجع الى الحكم المعنوي والاستثناء منقطع اي لكن
الحكم يبطل بدليل مغير بعد صحته في نفسه على مثال فعل الطائع الذي
هو ضد المكره فان موجب قوله انت طالق وهو وقوع الطلاق

٢٤٣

يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من الاستثناء او تعليق
وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق
مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب وتمكنت فيها شبهة
فكذا موجب قول المكره وافعاله الا عند المغير وانما يظهر اثر الاكراه
هذا دفع لما يقال انه لما لم يظهر اثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال
ففي اي شيء يظهر اثره فيه فذكر بقوله بانه لا يظهر اثره الا في امرين
فانه اذا تكامل الاكراه بان كان ملجيا يظهر اثره في تبديل النسبة
حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره على صيغة اسم الفاعل اذا احتمل ما
اكره عليه التبديل ولم يمنع عنه مانع ويظهر اثره اي الاكراه اذا قصر
بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة
ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قول او فعل فيفسد بالاكراه كاملا
او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة
لان الاكراه مطلقا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله
في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ
فينعقد بصفة الفساد ولو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء

كالطلاق والعتاق لنفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو جاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح كذا في الشرح ولا يصح الاقارير
كلها حتى لو اكره بقتل او بحبس على ان يقر بعتق ماض كان باطلا لان صحتها
اي الاقارير مع كونها اخبارا محتملة للصدق والكذب يعتمد قيام
المخبر به باعتبار رجحان الصدق وقد قامت دلالة اي دليل عدم
اي عدم المخبر به وهو الاكراه واذا اتصل الاكراه بقبوله المال اي
قبول المرءة المال في الخلع بان اكرهت امرءة بوعيد تلف وحبس على
ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت ذلك وهي مدخولة
يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها
المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد وانما تعرض لجانب المرءة
لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرءته على الف وهي مدخول بها و
غير مكرهة في الخلع فالخلع واقع والمال لازم لالتزامها المال من غير
اكراه فان الطلاق يقع جزاء للكلمة اذا والمال لا يجب لان
الاكراه مطلقا يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم
الاختيار في السبب والحكم فلوجود الاختيار تم القبول ويقع الطلاق

ولعدم الرضاء لا يجب المال ولان المال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال اى كان ذكره لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق
الصغيرة على مال فانه لو طلق امرأة الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وفي هذا الدليل
تمهيد للفرق بين الاكراه والهزل فانهم اتفقوا على ان الطلاق في الهزل
لا ينفصل عن المال فقال ابو حنيفة رح بعدم وجوبهما جميعا الا بالتزام
المرأة كما ستعرف وقالا بوجوبهما جميعا فلا بد من بيان وجه التفرقة
بين الاكراه والهزل فلهذا قال بخلاف الهزل في الخلع لانه اى الهزل
يمنع الرضاء بالحكم واختياره دون الرضاء بالسبب واختياره
وهذا بالاتفاق فيصح التطليق عند ابي حنيفة رح لكن يتوقف وقوع
الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق
ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعندهما يقع الطلاق ويجب المال
لان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر
في بدل الخلع بالمنع لانه لما لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق
لا يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لانه تابع بخلاف ما اذا دخل

صاحبزاده

على السبب كالاكراه فانه يمنع المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع
الا بالذكر كثمن المبيع فلا بد من صحة ايجاب المال في الخلع كما في البيع و
ما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع
الطلاق بغير مال فكان كشرط الخيار اى كما اذا خالعها بشرط الخيار
لها على ما مر بيانه فقد مر ان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وعند
ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال الا ان تشاء المرءة فيقع الطلاق
ويجب المال ولما ذكر ان اثر الاكراه الكامل في تبديل النسبة شرع في
بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اى الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره بكسر الراء
ان يأخذ المكره بفتحها ويضرب به نفسا او مالا فيتلف فينسب الفعل
الصادر من المكره بفتحها الى المكره بكسرها ولزمه حكمه اى حكم الفعل
وخرج المكره بفتحها من البين حتى لو قال اقتله والا اقتلك فقتله
به وجب القود على المكره بكسرها ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره بالكسر والكفارة
عليه كالو باشره بنفسه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لان الانسان

* لم يكن في ن ولا في ه ولا في ب ولا في ك ولا في ر

ف فانه قد فصل الطلاق عند المال بعد ذكره كما في الخلع مع الصغير على انا قلنا بين بأن كلا من في قوله عطف على الخبر لا اشارة للفرق على الشرحين غاية

مجبول على حب الحيوة وحفظ الاعضاء فاذا هدد بازالتها وردد
بين الفعل والازالة يقدم على الفعل بمقتضى الجبلة والطبيعة ففسد
اختياره والاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء في معارضة
الاختيار الصحيح وهو اختيار المكره بكسرها كالعدم فالاختيارات
متعارضان في انتساب الفعل فيرجح الصحيح على الفاسد فصار
المكره بفتحها بمنزلة عديم الاختيار فصيرورة المكره بكسرها بمنزلة
السيف المستعمل في القتل فان القتل منسوب الى القاتل لا الى القاطع
هذا فيما يحتمل ذلك اى في فعل يحتمل ان يصير الفاعل آلة فيه
للمكره اما فيما لا يحتمل ان يصير آلة له فلا يستقيم نسبة
نسبة الفعل الى المكره بالكسر لاجل استحالتها فلا تقع المعارضة في
استحقاق الحكم اى لا يقع معارضة الاختيار الصحيح والفاسد في
استحقاق نسبة الحكم اليه لانهما لم يتعارضا ههنا فبقي الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد لانه الصالح للرجحان لا غير وذلك اى ما لا يحتمل
ان يصير آلة له فيه مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره بكسر الراء
حتى لو اكره عليه وهو صائم يفسد صوم المكره بفتحها ولا يفسد صوم

المكره بكسرها وأما في النسبة الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف
الروايات فقيل لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره بفتح الراء
دون المكره بكسرها وان كان المكره بالفتح يصلح آلة للمكره بكسرها من
حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت للمكره بالفتح كما لو اكره على
الزنا لا يجب الحد عليه ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بكسرها
لان منفعة الوطي حصلت له فلا يصير آلة له وقيل لا يجب الضمان على
المكره بفتحها وان كان جائعا وحصلت له المنفعة لان المكره بالفتح
اكل طعام المكره بكسرها باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
ولما قبض صار قبضه منقولا الى المكره بالكسر فكانه قبضه وامره بالاكل
ولو قبض بنفسه صار غاصبا مالكا للطعام بالضمان فاذا اذن له بالاكل
لا يضمن الاكل شيئا فكذا ههنا وكذلك الوطي والاقوال كلها فانه لا
يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره هذا دليل الاول ويتكلم بلسان غيره
فلا يجعل المكره بكسر الراء مطلقا لامر المكره بفتحها حتى يقال ان الطلاق
غير واقع

غاية ملخص الكراهة

الكراهة

كتاب الايمان

وهذا دليل الثالث وكذا حكم الوطي ولم يذكره استحياء وكذلك اي
مثل ما لا يصلح كونه آلة فان الحكم مقصور على المكره بالفتح اذا كان
نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل
عطف على كان السابق وفيه بيان لقوله لان المحل آه ذلك اي المحل
للجناية او الاكراه يتبدل بان يجعل المكره بفتح الراء آلة لغيره مثل اكراه
المحرم اضافة المصدر الى المفعول على قتل الصيد فذلك القاتل هذه
الجملة لتبيين المثال يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان
امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس انه لا شيء عليه ولا
على الآمر ان كان حلالا لان المكره بكسر الراء انما حمل على ان يجني
المكره بفتحها على احرام نفسه وهو لما لم يكره بالفتح في ذلك اي
في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن
المكره بكسرها ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل
المكره بالفتح آلة للمكره بكسرها يتبدل محل الفعل لان محل حقيقة
احرام المكره بالفتح ويصير محل الجناية احرام المكره بالكسر لو كان
محرما او يخرج الفعل عن كونه جناية لو كان حلالا وفيه اي في جعله

وقد تم

التراوفي تبديل محل الجناية بخلاف المكره اي مخالفة المكره بفتح الراء
للمكره بكسرها لانه امره بايقاع فعل في محل وقد وقعه في محل اخر وبطلان
الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل فعل اخر خارج عن الاكراه فبطل
الاكراه وخرج ثبت عود الامر الى المحل الاول وهو حرام المكره بالفتح لان
سبب لتبديل هو الاكراه وقد بطل فيبطل النقل فلا بد ان يقول ابتداء
بان الفعل مقصور على المكره بالفتح قطعا للمسافة ولهذا اي لان محل
الجناية اذا تبدل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره بالفتح على القتل
يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
لانه اي القتل من حيث انه يوجب لما ثم جناية على دين القاتل وهو ان
القاتل لا يصلح في ذلك لما ثم ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكن لاحد ان يكتسب
اثما على غيره ولو جعل الفاعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية لانها حينئذ
واقعة على دين الآمر ولم يأمره به فيعود الامر الى المحل الاول كما مر في المسئلة
الاولى وانما صار اثما لاختياره موت المقتول وحيوة نفسه وكذلك
اي كما قلنا ان القتل يقتصر على المباشرة في حق الاثم قلنا ان المكره بفتحها
على البيع او على التسليم بان سلم المبيع مكرها ان تسليمه يقتصر عليه

حتى يثبت الملك بالقبض على وجه الفساد لعدم الرضاء به لان التسليم
تصرف في بيع نفسه بالاتمام اى اتمام البيع لان التسليم من البائع متمم
السبب الملك وهذا كان البيع شبيها بابتداء العقد وهو اى المكره بالفتح
في ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره لان المكره بكسرها لا يقدر على تمليك
مال الغير واتمام تصرفه فكيف يجعل المكره بالفتح آلة له فيه ولو جعل
المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل اى محل الفعل لانه يصير تصرفا في المغصوب
وقد امر بالتصرف في المبيع وتبدل ذات الفعل لا نراى التسليم حين
جعل المكره بالفتح آلة له واخراج التسليم من ان يكون متمما للعقد
يصير التسليم غصبا محضا اى ابتداء بنسبته الى المكره بكسر الراء اذا
لم يجز تبدل محل الفعل بالاكراه فعدم جواز تبدل ذاته اولى فبقى التسليم
مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري وقد نسبناه اى الفعل الى
المكره بكسرها من حيث هو غصب يعني ان هذه التسليم متمم للتصرف
من وجه وموقوف لبيد الملك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع
من حيث انه اتمام للعقد ونسبناه الى المكره بالكسر من حيث انه غصب
لانه لا يصلح آلة للغير فيه فيرجع بالضمان عليه وفيه اشارة الى دفع ما يقال

ان التسليم لما كان مقتصرا على المكره بالفتح لم يصح ان يكون له ولاية
تضمين المكره بالكسر او المشتري عند الهلاك مع انه بالخيار ان شاء
ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاشار الى انه
ذات جهتين وليس غصبا محضا والا لما نفذ اعتاق المشتري وقد
نفذ ولا تسليما محضا والا لم يكن للبائع حق الرجوع على المكره
بالكسر بالضمان واذا ثبت نرى انتقال الفعل من المكره بالفتح الى المكره
بالكسر ونسبته اليه امر حكمي لاحسي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال
والجملة صفة لامر حكمي وجواب اذا قوله استقام ذلك لانتقال فيما يعقل
وجوده من المكره بكسر الراء ولا يحس وجوده منه يعني من شرط
هذه النسبة ان يتصور الفعل من المكره بالكسر ولكن لا يوجد منه اذ
لو لم يتصور وجوده منه لم تستقم النسبة اليه ولو وجد منه حسا
كانت النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره بفتح الراء على الاعتاق
بما فيه الجاء اي ان المعتق حين الاكراه على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم
حتى يقتصر الاعتاق عليه لان التكلم بما يوجب العتق لا يعقل من غيره
لانه ليس بمالك للعبد فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره بالفتح

التزله فيه ومعنى الاتلاف اى اتلاف مالية هذا العبد الذى هو امر
حكمى منه اى من الاعتاق ومنقول الى الذى اكرهه لانه لا يتصور منه الاتلاف
حسا فيمكن النسبة اليه بدون نسبة الاعتاق اليه لانه اى الاتلاف
منفصل عنه اى عن الاعتاق فى الجملة لتحققه بالقتل بدونه محتمل
للنقل الى المكره باصله لتصوره منه ابتداء فلذلك يرجع المكره بفتحها
عليه بقيمة العبد وهذا المذكور من الاحكام للاكراه عندنا وقال
الشافعى تصرفات المكره بالفتح قولا كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها
يكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق وان كان بحق يصح تصرفاته حتى
لو اكره الحربى على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمى
حيث لا يصح اسلامه بالاكراه لانه اكراه باطل عنده لان صحة القول بالقصد
والاختيار ليكون القول ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه فيبطل القول
عند عدم اى عدم القصد والاختيار كما فى الاكراه بالاقرار فان
المتكلم يتكلم به لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده والاكراه بالحبس الدائم
مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعى فى ابطال القول والفعل
حتى المكره اصلا واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه سواء امكن

نسبته الى المكره اولم يمكن بطل اى سقط حكم الفعل عن الفاعل الجملة
الشرطية الاخيرة جزاء لاذا وتمامه اى الاكراه بان يجعل عذرا يبيح
له اى للمكره بفتح الراء الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على
اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الفعل الى المكره بكسرها ينسب اليه
والا اى وان لم يمكن نسبته اليه فيبطل الفعل اصلا فاذا اكره على اتلاف
مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له فينسب الفعل
اليه ولو اكره الصائم على افساد الصوم لا يفسد صومه لان الخطر
يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاء البزاق والاكل ناسيا وقد
ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار فلا يعدم الفعل لكنه ينتفي
به الرضاء سواء كان ملجيا او لا فيفسد به الاختيار اذا كان ملجيا
الى آخر ما قررناه فلا يكون له اثر في هذا التصرف واعدامه قولا
او فعلا بل وجب ترتب الحكم على فوات الرضاء وفساد الاختيار لا
عدم الاختيار والذي يقع به ختم الكتاب **باب الحروف**
المعاني اى الحروف الدالة على المعنى وفي التوصيف بها

احترز عن حروف المبانی وهی الحروف التسعة والعشرین ثم ان
اطلاق لفظ الحروف علی المذکور فی هذا الباب بطریق التغلیب
لان بعضها اسماء وانما اخر هذا الباب لانه من علم النحو الا انه لما تعلق
ببعض احکام الشرع اورده تتمیما للفائدة والیه اشار بقوله فشطر
من مسائل الفقه ای بعضها مبنی علیها واکثرها ای الحروف وقوعا
فی الکلام واستعمالا فیه حروف العطف لانها تدخل علی الاسماء و
الافعال والجملة والمفرد بخلاف غیرها والاصل فیه ای العطف
الواو لان العطف لاثبات المشارکة والواو لمجرد الاشتراک فلتحضها
فیه کانت بمنزلة المطلق بخلاف غیرها فانها للدلالة علی معنی زائد
کانت بمنزلة المقید والمطلق اولی بالاصالة وهی ای الواو ولمطلق الجمع

عندنا من غير تعرض لمقارنته اى اجتماع كما زعم بعض اصحابنا على
قولهما ونقل عن قول مالك ولا ترتيب اى فآخر ما بعدها عما قبلها فى
الزمان كما زعموا على قول ابى حنيفة وكما زعم بعض الشافعية ونقل عنه
ايضا فهى فى عطف المفردات لاشتراكهما فى الحكم فقط وفى عطف
الجمل لاشتراكهما فى النبوة وعليه عامة اهل اللغة فقد ذكر ابو على انه
مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى سبع عشر موضع من كتابه
وقال عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له فى الترتيب انهم
وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو و
اختصم خالد وبكر لان الاشتراك والاختصام يقتضى فاعلين وكذا
لا يدل على المقارنة لانها استعملت فى موضع يستحيل فيه المقارنة و
هو قولهم سيان عندى قيامك وقعودك والقيام والقعود لواحد
يستحيل مقارنتهما فى زمان واحد وايمة الفتوى اى اهل الشرع و
الفتوى من الفتى اى الشاب القوى لانها جواب حادثة واحدة
حكم وحصول كل واحد بالقوة وانما يثبت الترتيب فى قولك اجتنبت
ان نكحتها فهى طالق وطالق وطالق حتى لا يقع بر اى بهذا القول

الاطلقة واحدة في قول ابي حنيفة خلافا لصاحبيه ويعلم مما ان عندهما
للمقارنة ولا لم يقع الثلث بل يقع الاولى ويلغو ما بعدها لعدم المحل
كما قال الغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فهذا فيه اشكال
على قول الائمة الثلثة اما على قولهما فلما ذكرنا واما على قول فلانه لو كان
لتطليق الجمع عنده لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عنده ايضا
كما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ووجه الدفع ان ثبوت الترتيب عنده
ههنا ليس بموجب الواو بل لضرورة ان الطلقة الثانية تعلقت
بالشرط بواسطة الطلقة الاولى لا بنفسها لان قولها ان نكحتها فهي
طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليها التوقف
صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد والثانية مفتقرة
اليها لنقصانها لانها لولا العطف لما افادت لنا قصة شيئا فصار
الاولى واسطة فتعلقت الثانية بعدها واذا تعلقت كذلك تنزل
عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت فلذلك تقع الاولى و
تبطل ما بعدها لعدم المحل فثبت الترتيب لهذا لا بمقتضى الواو والحاصل
ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب حتى لو حصل

الثالث وفي صورة تكرار
الشرط تقع الثلث كلها والثالث
بانه ما الفرق بين هذه الصورة وبين ما
اذا قدم الاجزية على الشرط بان قال
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار ان في تلك الصورة تقع الطلقات
الاول دون الثاني والثالث وفي هذه
الصورة تقع الثلث فالجواب عن الاول
بقوله حتى وحصل تعلقها به بدون الواو
اه وعن الثاني في بقوله لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق جملة تامة اه لكن هذا
القول في الظاهر دليل لقوله ان
تعليق الاجزية بالشرط

هذا الدليل الجواب عن
الاعتراض المذكور ايضا

وعن الثالث بقوله
بخلاف ما اذا قدم الاجزية اه

جلد دهم مولينا حاشيه

تعليقها به بدون الواو ولكان التعاقب ثابتا بمقتضى التعليق والترتيب
في الذكر لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة فيحصل بها
التعليق وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليقها وكذا تعليق الثالثة بعد تعليقها واذا تعلقت
كذلك تنزل كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو نجز
لك من المثال المذكور بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام مغيرا الاول توقف الاول
على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع
وعندهما تتعلق الطلقات بالشرط بلا واسطة وبدون تعاقب فلا
محالة تقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو بعد زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في مرتبة التعليق لا في زمنه التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وقد مال الى ترجيح قولهما
بعض العلماء وقد عرفت وجه قوله وقوته فان المعلق بالشرط المنجز
عند وجوده ولو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق يقع الاول و

+ جد ١ منشود ١٢

يلغو غيره فكذا ههنا وانما كان المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لانه
قد عرفت ان تاثير التعليق في منع السبب عندنا فلم يكن السبب من حيث انه
سبب موجود قبل وجود الشرط عندنا فانا نجعل التعليق مانعا من وصول
المعلق كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق الى المحل وذلك مانع
من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كبيع الخمر
لا يكون سببا للملك ولما دخل التعليق على قوله انت طالق ومنعه من
وصوله الى المحل كتعليق القندیل يمنع وصوله الى الارض كان ينبغي ان يلغو
هذا القول لعدم وصوله الى المحل الا ان وصوله مرجو بوجود الشرط و
بطلان التعليق فجعل كلاما صحيحا صالحا لصيرورته سببا فاذا ارتفع
التعليق بوجود الشرط صار الكلام منجزا في هذه الحالة لارتفاع المانع
من الوصول واذا ثبت انه بمنزلة المنجز يراعى للوقوع وجود المحل عند
وجود الشرط فيقع الطلاق الاول ويلغو غيره فان قيل اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فوجد الشرط تطلق امرأته
ولو نجز في هذه الحالة لا يقع الطلاق فكيف يكون المعلق بمنزلة
المنجز قلنا ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية

حاشية ٥

المتكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل يوجد عند وجود الشرط
(وهو وقت التعليق)
فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وقال في الهداية الوقت
دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت الدار وقعت
عليها واحدة عند ابي حنيفة وقالا يقع ثنتان لهما ان حرف الواو للجمع
المطلق فيتعلقن جملة كما اذا نص على الثلث واخر الشرط ولابي حنيفة ان الجمع
(وهو الترتيب)
المطلق يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة
كما اذا نجز بهذا اللفظ فلا يقع زائدة على الواحدة بالشك انتهى و
(البزازية)
توضيحه ان معنى الجمع المطلق وان كان لا يتعرض للترتيب والقران
(قال صاحب الهداية)
بحسب الوضع لكن ذلك الجمع لا يخلو عن احد هذين الامرين في الوقوع
(اي الترتيب او القران)
وعلى اعتبار ان يكون مرتبا في الوقوع لا يقع الا واحدة فلا يقع
الثانية بالشك وهذا الكلام يجري في قوله ان تزوجتها فهي طالق
وطالق وطالق هذا نهاية تحقيق المقام وبه يندفع الشبهات الموردة
فيه وفي قوله المولى عتقت هذه وهذه وقد تزوجهما الفضولي
برضاهما في عقدة او عقدتين من رجل انما يبطل نكاح الثانية مع انه
لو قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما فلو كان الواو للجمع المطلق

قوله والوصول اه والبزازية
المعلق عند وجود الشرط فاتت
شرعا لاقصدا والا يلزم فرط
البزازية القصدي للاشرع
لما اذا ورث المجنون وقيم
حيث يعتق عليه وان لم يكن
غاية
قوله وقال في الهداية اه الوقوع
من قبل قوله ورد في الدرس الآخر
الظالم
لرد على قوله فيما سيذكره
المختلف فيه بينهما والامام
واظهار دليل آخر لصاحبيه فيها
مختارا عن الدرس الاول
قوله وعلى اعتبار الثاني اه
واظهار محل آخر لصاحبيه فيها
اصل الواضح فلا تغفل
عبد
قوله وتوضيحه اه فيه اشارة
الى دفع ما قيل بانه لما كان الجمع المطلق محتملا
للقران والترتيب فلا يصح قول المصنف ولو قالا ان
الترتيب لتقارنه ويترتب عليه قول المصنف ومن غير
والترتيب بحسب الوضع اه حاصل الجواب ان
المراد من الجمع المطلق ما يحتمل القران والترتيب
بحسب الوجود ظاهرا فافهم منه بعينه
بحر الزاهد

لم يبطل نكاح الثانية كما في هذه الصورة فعلم انها للترتيب وهذا هو
تقرير الاشكال على الاصل المذكور وتقرير الدفع انه لم يبطل نكاح الثانية
بمقتضى الواو بل لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذ الممكن في
اخره ما يغير اوله اي اول الكلام وههنا كذلك لان عتق الثانية لو
ثبت وصح نكاحها لا يغير نكاح الاولى فيعتق الاولى قبل التكلم بالثانية
وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اي يبطل كون الثانية
محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا يبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة
حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج
حرة بطل نكاح الامة اصلا فبطل النكاح الثاني اي نكاح الثانية قبل
التكلم بعتقها فعلم انه لم يبطل نكاح الثانية بمقتضى الواو وانما بطل
بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن
في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره فاندفع
الاشكال وهذا بخلاف ما اذا زوج اي الرجل الفضولي الاختين
في عقدتين فقال الرجل اجزت هذا وهذا حيث بطلا اي
النكاحان جميعا كما لو قال اجزتهما لان صدر الكلام وهو قوله اجزت

هذه وضع لجواز النكاح الاولى فاذا اتصل به اى بصدر الكلام اخره
اى اخر الكلام وهو قوله وهذه سلب الجواز عنه اى عن الصدر لانه
لو لم ينضم نكاح الثانية الى نكاح الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم
اليها بطل للزوم الجمع بين الاختين نكاحا فكان اخر الكلام ههنا
مغيرا الاول لان الاول للجواز والاخر للابطال فصار اخره فى حق
اوله بمنزلة الشرط والاستثناء فى انه يغير الاخر الاول فيتوقف الاول
على الاخر وانما قال فى العقدتين لانه لو زوجهما فى عقدة واحدة بطل
النكاح ولا ينفذ بوجه بخلاف ما اذا زوجهما فى عقدتين فانه يجوز
نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما اذا اجازهما بكلامين
منفصلين بان قال اجزت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اجزت هذه
وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة اى مشاركة
المبتدأ الثانى فى الخبر اى خبر المبتدأ الاول وذلك مثل قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق فان الجملة الثانية كاملة بخبرها وهو قوله طالق
فلا يكون قوله وهذه مشاركا لقوله هذه فى الطلقات الثلث بل ان
المرة الثانية تطلق طلقة واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت واجبة

لافتقار الكلام الثاني وهو المعطوف الى الشركة وذلك الافتقار انما
لعدم افادة بدون الشركة ۱۲ ع
يكون اذا كان الكلام الثاني ناقصا في الافادة فان قوله وهذه
في قوله هذه طالق وهذه لا يفيد معنى بدون قوله طالق فاذا
كان الكلام الثاني كاملا يفيد المعنى بنفسه فقد ذهب دليل الشركة
(دون التعبير) ۱۲
وهو الافتقار وهذا اى لان ثبوت الشركة لاجل الافتقار قلنا
(بالجملة الناقصة) ۱۲ (غير مفيد) ۱۲
ان الجملة الناقصة اى غير مفيد لما اراده المتكلم بنفسها تشارك
(تفسير الجملة الناقصة) ۱۲
الجملة الاولى فيما تتم به الجملة الاولى بعينه اى لا يجعل كانه اعيد
مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا ضرورة حتى
قلنا ان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق
الثاني يتعلق بذلك الشرط المذكور بعينه ولا يقتضي الثاني الاستبداد
(اى الاستقلال) ۱۲ اى بذلك الشرط كانه اى كان المتكلم اعاده الى
الشرط وافراد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت
(الزوج لامرأته) ۱۲
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق كان على ما ذكرنا يمينان احداهما حتى لا يقع الا طلقة واحدة

قلت عنايه

وجود الشرط طلقة واحدة كما لو كرر الشرط عقيب كلام متصل

+ وهو عدم كون الشرط كالمعاد ۱۲

ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وانما يصار اليه اى الى الاستبداد

في قولهم جاءني زيد وعمرو وضرورة ان المشاركة في مجيء واحد لا

يتصور فيختص الثاني بمجيء على حدة اعلم ان الجملة المتعاطفة

بالواو ان وقعت في موضع الخبر او جزاء الشرط ونحو ذلك قالوا

يفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا قالوا ويفيد الجمع بينهما

في حصول مضمونهما اذ بدونها يحتمل الرجوع عن الاول واما

الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او

بالعكس فمفوضة الى القرائن وهذه الواو واو العطف وعند بعض

هذا الواو ويسمى واو الابتداء وواو النظم قال الامام فخر الاسلام

وهذا فضل من الكلام بل هي واو العطف كما هو اصلها وقد

يستعار الواو للحال واشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله

بمعنى الجمع ايضا اى الواو للجمع المطلق فالاجتماع الذي بين الحال

وبين ذي الحال من مجوزات الاستعارة والباء في قوله بمعنى الجمع

للسببية اى يستعار الواو للحال بسبب وجود معنى الجمعية بينهما

ايضا لان الحال تجامع ذي الحال قال الله تعالى اذا جاؤها وفتحت

ابوابها اى ابوابها مفتوحة فاذا اجتمع الحال وذو الحال ينا سب معنى
الواو لانها لمطلق الجمع فاشتركا فى صفة الجمعية لان مطلق
الجمع يوجد فى الاجتماع وقالوا فى قولهم الرجل لعبده ادّ الىّ الفا
وانت حر او فى قوله للحربى انزل وانت من ان الواو للحال حتى لا
يعتق العبد ما لم يؤد ولا يأمن الحربى ما لم ينزل لانه جعل
الحرية والامان حال الاداء والنزول فان غرض المتكلم من هذا
الكلام عدم وقوع الحرية والامان فى الحال بل حين الاداء والنزول
فيكون معناه ادّ الىّ الفا مقدرا للحرية وانزل مقدرا للامان فى
حال الاداء والنزول فكانا حالين مقدرتين ويقال ان الجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر اى ادّ الىّ الفا لتصير حرا والحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوف وينتقض هذا الوجه بقوله تعالى
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها فانه قد نقل ان ابواب الجنة مفتوحة
قبل وصول اهلها اليها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب

بخلاف ابواب جهنم فانها لا تفتح الا عند الوصول وهذا عناية من الله تعالى
ولا يحسن حملها على العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين واما الفاء فانها
للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة وهذا اي
لان موجبها ما ذكرنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار الثانية بعد الدخول في الاولى من غير
تراخ اي من غير ان تشتغل بعمل اخر وتاخر الدخول من غير اشتغال حتى لو
دخلت الثانية اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لعدم وجود الشرط وقد
تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل دخولها على الاحكام دون العلل لاستحالة
تاخيرها عن الحكم لكن اذا كان ذلك المذكور من العلل مما يديم وجودها
فانها في حالة الدوام تكون متراخية عند ابتداء وجود الحكم فيصير الفاء
بمعنى التراخي اي تراخي العلة عن الحكم بهذا الاعتبار يقال لمن هو في قيد
ظالم مثلا ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث علة الابشار
لكنه يبقى بعد البشارة فيصح دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء
التعليل وهذا اي لان الفاء قد تدخل على العلل الدائمة قلنا فيمن قال
لعبده ان لقيتك فانت حر انه يعتق للحال اللام للوقت اي يعتق في الحال

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۶

اداه اولا فيصير معناه ادّ الى الفا لانك حر وانما يصح دخول الفاء
عليه لان العتق دائم فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولو جعل
الاداء علة وحملت الفاء على حقيقتها لاحتيج الى الحذف بان يقال ان
اديت الى الف فانت حر وهو خلاف الاصل ودخول الفاء على العلل
وان كان خلاف الاصل ايضا الا انه لا يخرج عن حمل بحقيقتها لان العلة
لما كانت دائمة يحصل الترتيب الذي هو مدلولها فكان اولى من الاضمار
واما ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف و
المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم عند ابي حنيفة التراخي
على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا كما ذا الكلام
الذي دخل عليه كلمة ثم مستانف اي كان القائل سكت عن الكلام
الاول ثم استانف كلاما اخر حكما اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة
لعدم القطع حقيقة وانما قال به قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة
موضوعة للتراخي المطلق فينصرف الى الكامل منه وذلك بان يكون
التراخي في التكلم والوجود جميعا اذ لو كان في الوجود دون التكلم
لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود

غاية التحقيق
الملهم لمن كتبه

ملخص غاية التحقيق

السؤال عما في الكتاب ان حقيقة الفاء ان ترتبط على العلة فتجاز وتجعل الحكم وما دخلت عليه على العلة فتجاز وتجعل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز فينبغي ان يجعل الفاء على الحقيقة ويجعل الاداء علة للحرية انتهى ٢ ٥٢ جواب سؤال وهو كما ان الحذف خلاف الاصل كذلك دخول الفاء على العلل خلاف الاصل لان موجب الربط العلة سابقة على الحكم وحاصل الجواب ان الحذف خلاف الاصل من كل وجه يعني بالنظر الى اللفظ والمعنى جميعا ودخول الفاء على العلل خلاف الاصل من وجه بالنظر الى الابتداء دون وجه بالنظر الى حالة البقاء فكان دخول الفاء على العلل اولى من

٥٣ الاضمار لما فيه من تحقيقة الفاء

من وجه لان العلة

يحصل الترتيب

قوله التعلق

غاية التحقيق

٥٤ اي انما قال ابو حنيفة

٥٥ اي على وجه القطع

بالتراخي على الاطلاق فيجب

نفس اللفظ

الحكم

دون التكلم اي يوجد مدلوله متراخيا كما في بعد لا في التكلم لا تصال
ظاهر ابانة الاختلاف فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه قال ابو حنيفة يقع الاول
في الحال وتبين به ويلغو ما بعده لان القائل كانه سكت على الاول
ثم استانف فلا يتوقف الاول على الاخر المغير لفواة شرط التوقف
وهو الاتصال فتبين به هذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم تعلق
الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في الحال و
لغى الثالث هذا في غير المدخول بها اما في المدخول بها فانه يتعلق
بالشرط ما يليه قدم الشرط او اخر ووقع الباقي في الحال فهذه اربعة
وجوه للمسئلة وقالا يتعلقن اي الطلقات الثلث بالشرط جملة
في الوجوه الاربعة وتنزلن عند وجود الشرط على الترتيب
لان كونها للعطف يقتضي تعلق الكل بالشرط وكونها للتراخي
يقتضي الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
كانت غير مدخول بها تطلق بواحدة ويلغو الباقي لفواة المحل
وقد تستعار كلمة ثم بمعنى الواو حين تعذر العمل بحقيقتها

حاشية

لاتصالهما لان ثم يتضمن الجمع والتراخي فاذا انتفى التراخي بقي
الجمع وهو معنى الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان
من الذين امنوا التعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو اصل الاعمال
المقدم عليها وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام
المذكورين في الآية معتبرين قبله وقد فسرت الآية بوجوه
آخر واما بل فموضوع لاثباة ما بعده اي بعد بل والاعراض
عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو يعني ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او مثبتا والاثباة للثاني على
سبيل تدارك الغلط فاذا قلنا جاءني زيد بل عمرو فقصد الاخبار
بمجيء زيد ولا ثم تبين لك الغلط في ذلك فتصرف عنه الى مجيء عمرو
وهذا في الاثباة واما في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو فيحتمل امرين
احدهما ان يكون التقدير ما جاءني بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون
المعنى ما جاءني عمرو وظاهر كلام المتن محمول على هذا الاحتمال وقالوا
الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها اذا دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه وقع الثلث اذا دخلت الدار

٢٧٢

لانه قصد الاضراب والرجوع عن تعليق الواحدة الى تعليق
الثنتين والاضراب عن صدر الكلام انما يصح اذا كان محتملا
للرد والرجوع فلا يصح الرجوع لكن تعليق الثنتين يصح لانه نوى
وسعه لبقاء المحل بالتعليق الاول فصار كانه حلف بيمينين بان قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة يقع الثلث بخلاف العطف
بالواو وعند ابي حنيفة رح حيث لم تقع الا واحدة في ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة وثنتين لانها لم توضع للاستدراك بل لمجرد
العطف فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير
الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول فيثبت الترتيب كما مر
بيانه لانه دليل لقولهم انه يقع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول
فيه اشارة الى ان معنى الاعراض عن الاول في بل هو الابطال وقيل
معناه هو السكوت عنه واقامة الثاني وهو مدخول بل مقامه كان
من قضية اي قضية لفظ بل اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لابطال
المعطوف عليه وقيام المعطوف مقامه فلذا قال لكن بشرط ابطال

٢٧٣

الاول حتى لو لم يبطل الاول كان اتصاله بواسطة وليس في وسعه اي
القائل ذلك لا بطال وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني
به اي بالشرط بغير واسطة لبقاء المحل فيبقى التعليق الاول على حاله و
يتحقق تعليق اخر ايضا فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين كما علمت
فيثبت ما في وسعه وهو افراد الثاني بالشرط وبطل ابطال ما ليس في وسعه
فيقع الثلث كما اوضحناه لك واما لكن فللاستدراك اي للتدارك
لرفع الايهام الناشي من الكلام السابق بعد النفي اي لا يستدرك بلكن
الا بعد النفي بخلاف بل فانه يستدرك بها بعد النفي والاثبات هذا في
عطف المفرد على المفرد واما في عطف الجمل فيجوز وقوعها بعد الايجاب
ايضا كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو فانه لما كان المتوهم ان يتوهم عدم
مجيء عمرو ايضا لما بينهما من المخالطة والملابسة استدرك به غير ان
العطف استثناء منقطع

من قوله وضع للاستدراك بعد النفي الى الا ان العطف به
بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وانتظامه بان يكون
متصلا بعضه ببعض ولا يكون فيه تناقض فاذا فات احد المعنيين
لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
فاذا اتسق الكلام كالمقر له اى كاتساق كلام المقر له بالعبد يقول
الى حال كون المقر له قائلا بهذا القول وهو ما كان قط لكنه اى العبد
لفلان آخر صورة المسئلة ان رجلا في يده عبد فاقر به لانسان
فقال المقر له ذلك الكلام المتسق تعلق النفي بالاثبات هذه الجملة
جواب لاذا ومعناه انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه
مطلقا حتى استحقر اى العبد المقر له الثاني وهو الذي كنى عنه
بفلان والا اى وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فهو مستانف على صيغة اسم الفاعل اى المتكلم مستانف بل بكن
او على صيغة المفعول اى فالكلام مستانف كالحرة العاقلة البالغة
المزوجة التي زوجها الفضولي من رجل بمائة مثلا فاذا بلغها الخبر

حاشية

١ قوله من قوله وضع للاستدراك الى قوله ولا يكون فيه تناقض
٢ قوله المحذوف
٣ قوله تفريع على الاتساق
٤ قوله اى كاتساق كلام المقر له بالعبد
٥ قوله اى حال كون المقر له
٦ قوله اى العبد
٧ قوله اى استحقر
٨ قوله اى المتكلم
٩ قوله اى فالكلام
١٠ قوله اى الاستيناف
١١ قوله غير متعلق بما قبله
١٢ قوله
١٣ قوله
١٤ قوله
١٥ قوله
١٦ قوله
١٧ قوله
١٨ قوله
١٩ قوله
٢٠ قوله
٢١ قوله
٢٢ قوله
٢٣ قوله
٢٤ قوله
٢٥ قوله
٢٦ قوله
٢٧ قوله
٢٨ قوله
٢٩ قوله
٣٠ قوله
٣١ قوله
٣٢ قوله
٣٣ قوله
٣٤ قوله
٣٥ قوله
٣٦ قوله
٣٧ قوله
٣٨ قوله
٣٩ قوله
٤٠ قوله
٤١ قوله
٤٢ قوله
٤٣ قوله
٤٤ قوله
٤٥ قوله
٤٦ قوله
٤٧ قوله
٤٨ قوله
٤٩ قوله
٥٠ قوله
٥١ قوله
٥٢ قوله
٥٣ قوله
٥٤ قوله
٥٥ قوله
٥٦ قوله
٥٧ قوله
٥٨ قوله
٥٩ قوله
٦٠ قوله
٦١ قوله
٦٢ قوله
٦٣ قوله
٦٤ قوله
٦٥ قوله
٦٦ قوله
٦٧ قوله
٦٨ قوله
٦٩ قوله
٧٠ قوله
٧١ قوله
٧٢ قوله
٧٣ قوله
٧٤ قوله
٧٥ قوله
٧٦ قوله
٧٧ قوله
٧٨ قوله
٧٩ قوله
٨٠ قوله
٨١ قوله
٨٢ قوله
٨٣ قوله
٨٤ قوله
٨٥ قوله
٨٦ قوله
٨٧ قوله
٨٨ قوله
٨٩ قوله
٩٠ قوله
٩١ قوله
٩٢ قوله
٩٣ قوله
٩٤ قوله
٩٥ قوله
٩٦ قوله
٩٧ قوله
٩٨ قوله
٩٩ قوله
١٠٠ قوله

+ جواب سوال وهو ان المراد بالاثبات الذي تعلق به النفي لا يخلو اما ان يكون مدلول لكن

تقول لا اجيزه اى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه اى الشان
ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفى فعل واثبات بعينه فلم يتسق الكلام
بفواة احد المعنيين واعلم ان قوله تقول لا اجيزه النكاح لكن اجيزه
بمائة وخمسين يدل على طلاق النكاح ووجه عدم الاتساق
انهارفعت اصل النكاح فلا معنى لاثباته بمائة وخمسين وانما يكون
متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون
التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح صرح بذلك فى جامع
قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد
بمعنى انه يفيد نفى القيد لا رفع اصل الحكم وذكر فى الشرح اذا زوج
الفضولى الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر
فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق
لانه نفى فعل واثبات بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفى فاذا سبق
النفى لا يمكن تداركه بعده بالاثبات ولا يمكن ان تجعل الاجازة
ههنا متقدمة على النفى كما جعل الاقرار كذلك فى المسئلة الاولى

لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينفذ بقولها
اجزته بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر انتهى وحاصله ان
النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل
لم يبق شئ حتى ينعقد بمائة وخمسين وفيه نظر لانه نكاح مقيد
وابطال القيد الذي هو الوصف ليس بابطال للمقيد الذي هو الاصل
ولا نسلم انه غير متسق وما قال من انه نفي فعل واثباته بعينه ممنوع
بل هو نفي مقيد واثبات مقيد بقيد آخر واما او فتدخل بين اسمين
او بين فعلين فيتناول احد المذكورين فان قلت قد تدخل
بين الاكثر من الاثنين قلنا الاسمان والفعلان عبارتان عن
المعطوف والمعطوف عليه وهما اثنان البتة فان دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانها وضعت للشك كما ذهب اليه جماعة وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولم يوجب الشك
لعدم تصور الشك فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فاوجب التخيير
وهذا اي لكون او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان
بمجمل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبدين هذا حر او هذا انه

لان هذا القول لما كان انشاء محتملا الخبر لانه في وضعه الاصلي خبر
وقد نقل الى احداث الحرية شرعا مثل بعت واشتريت في قوله
المتعاقدين اوجبت التخيير لانه انشاء حتى كان له ان يختار عتق
ايهما شاء بان يبتين العتق في احدهما على احتمال انه اى الاختيار
بيان اى هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار
لا التخيير ليكون عملا بهما حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا
من وجه فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار
في غيره اى ان التعيين في احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط
قيام المحل حالة البيان حتى لو مات احدهما لا يمكن تعيين الميت
للعتق لان قيام المحل شرط لانشاء العتق واظهارا من وجه حتى يجبر
على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا عليه لان المرء لا
يجبر على انشاء العتق وقد تستعار هذه اى كلمة او للعموم بقرينة
مثل استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحة فتوجب عموم الافراد

١ والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة ان المخير فيه متعين في نفس الامر عند الله تعالى والمبيح غير متعين بل كل واحد منه يصلح ان يكون مباحا ٢ قوله بجب وجوب التخيير والاباحة ٣ قوله بجب وجوب التخيير والاباحة ٤ قوله قال بعض من يجيز تبوا وذلك غير جائز ٥ قوله وبجب الاقتصار عليه الواحد لان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة ٦ قوله فان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة ٧ قوله وجب الجمع بين الاباحة الاصلية وبين ٨ قوله التخيير على سبيل الاباحة ٩ قوله اى للاقتضاء المذكور ١٠ قوله وهو معنى الجمعين المذكورين ١١ قوله كما كان للمصور في قوله اضرب زيدا او عمرو ان يخار الضرب ايهما شاء ١٢ قوله ليكون عملا بهما كما لو اوصى احدهما بخاتم والآخر بفرس ١٣ قوله اصوما حراما لا يكون ١٤ قوله ويجب علي ان بين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر ١٥ قوله قيمتها صحيحا الف وقيمتها الآن خمسمائة فاذا قال لعبده احرا وانا مريض فبين العتق في كثير القيمة ليسقط عن جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كلا واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان لم يرد بالكلام ظاهرا يتعلق به حق الورثة ولو كان تحته حرة وامة فقد دخل بهما فقال احداهما طالق ثلثين ثم اعتق الامة

١ قوله وهو اخر اللغات ٢ قوله للدفع الضرر عن بيان ٣ قوله الاستعمال كلمة او في العموم بقرينة ٤ قوله او للعموم بقرينة اى وجد بقرينة وانما قلنا بل وجد استعمالها في معنى العموم مجازا ٥ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية ٦ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية ٧ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية ٨ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية ٩ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية ١٠ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية ١١ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية ١٢ قوله بقرينة اى وجد بقرينة كلية

في موضع للنفي لانتهاء الاحد المذكورين غير معين وانتفاؤه يستلزم
انتفاء المجموع ان كان خبرا وكذا الانتهاء عنه يستلزم الانتهاء
عن المجموع ان كان نهيا ويوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة
لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين غير مقصود ثبت العموم
ضرورة وذلك لان الاباحة اطلاق ورفع قيد ومانع وعند انتفاء
يثبت العموم كما لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا في الانواع لان
الاذن رفع للقيد وهذا اي لانها توجب عموم الافراد في النفي
وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا يتكلم فلانا او فلانا يحنث
اذا كلم احدهما بخلاف الواو فانه ما لم يكلمهما لا يحنث لانها
للشركة والجمع دون الافراد لان او في حيز النفي يفيد عموم الافراد
واعلم ان تمسك المعتزلة

على مذهبهم بقوله يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها
لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا ووجه التمسك به
مع أن أو في سياق النفي يفيد العموم فيفيد أن عدم النفع للنفس التي
لم يكن منها الإيمان ولا كسب الخيرات إنما إذا انتفى الإيمان انتفى
الكسب فيه فيكون ذكره لغوا فوجب حمل أو ههنا على التسوية بين
النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي آمنت ولم تكسب خيرا و
الحاصل أن العموم إنما يلزم إذا عطف أحد الأمرين على الآخر بأو ثم
سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عملت لا إذا عطف بأو نفي أمر
على نفي أمر آخر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وههنا قد تعذر
الأول للزوم التكرار فتعين الثاني فقوله أو كسبت عطف على آمنت
في النظم وإما في التحقيق فعطف لم تكن المحذوف في وكسبت على لم
تكن آمنت أي لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وما أجاب عنه القاضي
البيضاوي في تفسيره وبأنه مختص بذلك اليوم فهو مخالف للمذهبين
وكذا حمل أو على العموم لما مر من التقييد بل وجه الدفع ما نقول والله أعلم
بمراده أن المراد أنه لا ينفع في ذلك اليوم إحداث من يؤمن من قبل أصلا

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۰

۱۰ قولہ تخصیص الخ اقول بل ھو تخصیص للعام بالعقل لان الاعمال لیست بجزء من الایمان مطلقا

۱۱ قولہ ای عدم الانتفاع الخ اقول بل ھو عدم الانتفاع بالایمان المجرد عن العمل

۱۲ قولہ لانہ علیہ السلام الخ اقول بل لانہ لیس بمؤمن اصلا

۱۳ قولہ وقد خالف علیہ السلام الخ اقول بل ھو مخالف لما علیہ اھل السنۃ

۱۴ قولہ ای الاجماع الخ اقول بل ھو اجماع الکرامیۃ القائلین بان الاعمال جزء من الایمان

۱۵ قولہ وقد اجمل الخ اقول بل ھو اجمال بعد تفصیل

۱۶ قولہ فلما مر آنفا الخ اقول بل ھو مما لم یمر

۱۷ قولہ بل من الایمان المجرد الخ اقول بل من الایمان الکامل

۱۸ قولہ ولو قطعا الخ اقول بل ھو ظنی

۱۹ قولہ وان الارادۃ الخ اقول بل ھو مخصص

۲۰ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۱ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۲ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۳ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۴ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۵ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۶ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۷ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۸ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۲۹ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۳۰ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۳۱ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۳۲ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

۳۳ قولہ لانہ لا یتمثل الخ اقول بل لانہ لا یتمثل

او امن ولم يكسب في ايمانها شيئا من الخير وليس هذا الا المنافق الذي
امن ولم يكسب في ايمانه خيرا اذ لو حمل على مرتكب الكبيرة فهو وان ضل
وا حبط بارتكابها ما عمل من الخير لكن لا يصدق عليه انه لم يكسب خيرا في
الايمان وانما يصدق هذا على المنافق فيكون في الاية بيان حال
الكافر المجاهر والمنافق ويؤيد هذا ما في المدارك ولو قال لا اكلم احدا
الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر
اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم
الاجتماع فكان له ان يكلمهما وقد تجعل كلمة او بمعنى حتى اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد
ليكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها
نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فانه ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية وهي دخول الدار الثانية
كما لو قال لالزمنك حتى تعطيني حقي وللمناسبة بينهما ان واحد
المذكورين وتعيين كل واحد منهما بالخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا حتى لو دخل الدار الاولى يحنث و

لو دخل الدار الاخرى قبل دخوله الاولى برء فى يمينه وانتهت اليمين
بانتهاء المحلوف عليه وانما تحمل كلمة او على معنى حتى لانه تعذر
العطف لاختلاف الكلامين من اجل نفى فى احدهما واثبات فى
الاخر وفيه نظر اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس
حتى لو قال لا وادخل بالرفع كان عطفا اما على المنفى نفسه او عليه مع
حرف النفى وكلاهما صحيح محتمل عند النحاة فالمراد بالتعذر عدم
الحسن والغاية صالحة لان يحمل عليها الكلام لان اول الكلام
حظر وتحريم ممتد فيجوز ان يقصد انقطاعه بهذه الغاية ولذلك
المذكور وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية اى للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه او غيره وهذا اذا كان
ما قبلها امرا ممتدا وما بعدها صالحا للانتهاء له وهذا المعنى حقيقة
لا يتجاوز عنه الا بدليل

والاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها عند الاطلاق وهي قد تكون عاطفة
تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية وفي الجميع معنى الغاية و
في العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها
وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف بحسب اعتبار
المتكلم لا بحسب الوجود وهذا اي لان حتى للغاية قال محمد في الزيادات فيمن قال
لرجل عبده حر ان لم اضرب حتى تصبح انه يحنث ان قلع اي امتنع عن الضرب
قبل تحقق الغاية وهو الصياح لان حتى التي للغاية يفيد توقف وجود البر
على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية والضرب يحتمل الامتداد
الا مثال وصياح المضروب ينتهي به فان المراد بصياحه الانتهاء ان
يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر
وانقطاع اليه والصياح بالنسبة الى الضرب كذلك فيكون كلمة حتى
فيه للغاية واستعير للمجازات بمعنى لام كي فيما اذا لم يحتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء ويكون الصدر صالحا لان يكون سببا للفعل الذي بعد
حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشيء و
مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا ومن ههنا يعلم ان

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

حتی فی قولہ تعالٰی حتی یاتیک الیقین لیست بمعنی کی بل بمعنی الغایۃ
لان ماقبلہا ممتد وما بعدہا صالح للانتہاء الیہ وھی انما تکون بمعنی
کی اذا لم تکن کذلک کما عرفت وھذا احتاج العلماء فی دفع شبہۃ
الملاحدۃ الی القول بان الیقین بمعنی المتیقن بہ اعنی الموۃ ولکن
التحقیق ان الموۃ من معانی الیقین لغۃ کما فی القاموس وبالجملۃ
فمن اجاب عن شبہتہم بان حتی ھہنا بمعنی کی فقد بعد ولم یطلع
علی شرط استعمالہا فیہ کما فی قولہ ان لم آتک غدا حتی تغدنی
معی فعبدی حر حتی اذا اتاہ فلم یغدہ لم یحنث فان حتی ھہنا
للسببیۃ والمجازات لان الاحسان وھو التغدیۃ من المزور لا
یصلح منتہی للاتیان ای اتیان الزائر بل ھو سبب لہ ای للاتیان
واعلم ان الامتداد وعدمہ قد یعتبر فی النفی کما فی قولہ تعالٰی یاایہا
الذین اٰمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا فانہ جعل
غایۃ لعدم الدخول وقد یعتبر فی نفس الفعل حتی یکون النفی مسلطا
علی الفعل المغیا بالغایۃ کما فی ھذہ الامثلۃ فان الیمین ھہنا للحمل
دون المنع والتعویل علی القرائن ھذا فی الفعلان من فاعلین

فان كان الفعلان الواقعان قبل حتى وبعدها صادرين من فاعل
واحد كقوله ان لم اتك حتى تعدني عندك تعلق البر بهما وحتى
حرف عطف لتعذر الغاية لمام وتعذر السببية لان فعله
اي الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى
للمكافاة نفسه فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية يجانس
التعقيب فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يات او اتى وتغدى متراخيا حنث هذا ظاهر
كلامه وكلام فخر الاسلام وذكر في نسخ الزيادات وشروحها ان
الحكم كذلك ان نوى الفور والا تصل والا فهي للترتيب سواء
كان على التراخي وبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا ومتراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره ان وقته
واليه اشار الشارح المحقق بقوله فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى
ثم بقي ههنا شئ وهو ان تحقق الجزئية الواجبة في حتى التي للعطف
مشكل ههنا ومن ذلك اي من باب حرف المعاني حروف الجر

حاشيه

قالبا للاتصاف وهذا ای لانها للاتصاف وهو یقتضی ملصقا و
ملصقا به قلنا فی قولہ ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر انہ یقع
علی الصدق فاذا الخبر کاذبا لا یحنث لانہ اذا قال ان اخبرتنی
بقدوم زید کان معناہ ان التصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتنی
اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقہ بالقدوم لا یتصور قبل وجودہ
لانہ فعل حسی فکان شرط الحنث الاخبار بطریق الصدق وعلی
للالزام ای کلمۃ علی وضعت للاستعلاء وهی فی قولہ علی الف درهم
للالزام لان الدین یستعلی من یلزمہ وقد تستعمل تلک الکلمۃ للشرط
ای تستعمل فی معنی مفہوم منہ کون ما بعدها شرطا لما قبلها قال
اللہ تعالی وتبارک یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا ای بشرط
عدم الاشراک ولا خفاء فی انہا صلۃ للمبایعۃ یقال بایعتہ
علی کذا لانہ مؤدی الی معنی الشرط وکونہا للشرط بمنزلۃ الحقیقۃ
عند الفقہاء لانہا فی اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط

غایۃ التحقیق

ولذا قال ههنا تستعمل في الشرط وقال فيما بعد وتستعار بمعنى الباء
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح بان قال بعتك على الف لان الالصاق الذي هو مدلول
الباء يناسب اللزوم الذي هو مدلول كلمة على اي لما تعذر العمل
بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في
هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق ولا يحمل على الشرط
لانها لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار واعلم ان النكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكن الحق بها من حيث انه
لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة واحترز بقوله المحضة
عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت
طلقني ثلثا على الف تحمل على الشرط عندهما حتى لو طلقها واحدة لا
يلزمها شئ وعندهما تحمل على معنى الباء ومن التبعيض عند البعض
من الفقهاء لكثرة الاستعمال فيه ولهذا اي لكونها للتبعيض قال

ابو حنيفة رح فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتق كان له
ان يعتقهم لا واحدا لاقتضاء من الموصولة الشمول ومن الصلة
التبعيض فينقص من الكل واحدا ليكون العمل بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان من التبيين بقرينة من الموصولة بخلاف قوله
من شاء اى من العبيد لانه اى المولى وصف اى بعض العبيد بصفة
عامة وهي من شاء فاسقط اى عموم الصفة الخصوص اى التبعيض
الذي هو مدلول كلمة من على ما عرف من ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة تعم لانها المفعولية صفة كالفاعلية وبهذا يوصف
بها فيقال عمرو المضروب كذا كما يقال زيد الضارب كذا فالموصول
صار موصوفا بالمفعولية ثم كما صار موصوفا بالفاعلية ههنا
فصار عاما بعموم الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى قائم
بالموصوف وذلك المعنى انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب
قائم بالضارب لا بالمضروب وانما للمفعول تعلق بذلك
المعنى باعتبار التاثير فلا يؤثر ذلك في العموم وتحقيقه ان فهم
المفعولية عند نسبة الفعل الى الفاعل بطريق الضرورة لان التاثير

حاشية

جواز ٢ بخلاف القول الاول فان
الاشارة مسندة الى المتاخر للاحتياج الى ان الموصول
فلا يكون صفة حتى يفيد معنى العموم فيتناول
التبعيض فيه يتنزل منزلة صفة العموم فيتناول
عاما ٣ صاحبزاده ٤ اراد بالصفة
٥ لان ان الموصولة صفة كالفاعلية
الصفة آه ١٢ صاحبزاده ٦ جواب سوال وبيان
قائما بالفاعل لا بالمفعول فلا يثبت وصف
انه اذ ان الفعل التعد

حاشية

٧ فيه تخصيص آه جواب اخر
٨ ان المراد بالصفة لا يخلو اما ان يكون
تا يعمل عمل فيتنزل منزلة
الفقه ويرد على القول الاول
فعلى الاول كان القول
القول الثاني ان كان
الاول ان الفاعلية
بالفاعل كذلك
تصور بالمفعول فلا فرق بينهما
وجود في القول الثاني دون
٩ حاصل الجواب ان الصفة
بالمفعول ضروري والثابت
غير ضروري والثابت
تعقد بقدر

بالضرب مثلا يقتضي تحقق المضروب في نفوذ صفة المضروبية له
(هو المفعول)
فيكون ثابتا ضرورة والامر الضروري يثبت بقدر الضرورة فلا تعم
على ان المفعول فيما قبله هو العتق فتامل والى لانتهاء الغاية الى
(الى في القول الاول من قوله من مشت عتقه)
يدخل الى في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام والمراد بالغاية المسافة
استعملا للجزء في الكل والمجاورة في المجاور اذ الابتداء والانتهاء
(الطلاقا)
يوجدان فيها لا في الغاية التي هي النهاية وفي للظرفية ثم بين حذف
(في المتن)
واثباته في ظروف الزمان عند ابي حنيفة وعندهما سواء فقوله
(حذفه واثباته)
ان صمت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع
العمر لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
(بين ظرف في)
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه
(بيان المتن)
(بخلاف)

فيه
(انطلاق)
(جواب سوال)
(ان اضافة الانتهاء الى)
الغاية كما وقعت في كلام المانن غير
صحيح لان الغاية تستعمل للانتهاء والمضي لانها
النهاية والقطع فيها اضافة مذكورة الى لفظ وتضيع الجواب
ان المراد بالغاية هنا الغرض فانهم كثيرا ما يطلقون الغاية ويريدون الغرض
(الى للانتهاء ما موضوع له)
بحر الرائق
الغاية التي هي آخر المسافة
جماعة من بعض الحجج بين الغايتين فاذا كانت الغاية
المجاورة كما قال الشارح او المجاورة للغاية والمسافة
الغاية التي يتم عليها عبادة عن آخر مجاور لان
كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام
(صاحب البحر)
(بيان لوجه التعميم)
(قوله في الغاية)
(الانتهاء والنهاية)
(قوله الى الغاية)
(الغاية)
(بخلاف)
(بيان)
(الحقيقة)
(مسئلة المجاز)
(المسافة عن الغاية)
(قوله الى الغاية)
(الغاية)
(الانتهاء)
(بخلاف)
(مرد وعدم جريانه)
(الانتهاء والغاية وكذا القول بخلافه)
(المضاف اي للابتداء ذي الغاية)
(لان المجاز اولى من الحذف)

تكملة

الا بدليل وقوله ان صمت في الدهر واقع على صوم ساعة حتى لو
نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعدما شرع فيه حنث لان الظرف قد
يكون اوسع من المظروف ويستعار للمقارنة نحو انت طالق في
ذلك لدراي مقارنة به فلم تطلق قبله ووجه الاستعارة ان
بين المظروف والظرف مقارنة فتحققت المناسبة بين المقارنة
والظرفية ومن ذلك اي من ظرفية معاني حروف الشرط اي كلماته
وتسميتها حروفا باعتبار ان اصل فيها وهي حرف كما قاله و
حرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختصر
بخلاف غيره فانه يستعمل في معان اخر ايضا واذا يصلح للوقت والشرط
على السواء فهو مشترك بينهما هذا عند الكوفيين ومعنى الشرط
تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط
اي من غير ارتباط ظرفية ونحوها كعموم الاوقات والاحوال
ومعنى الوقت في اذا انها تستعمل في وقت حصول مضمون
ما اضيفت اليه فلا يكون الفعل مجزوما به واذا
استعمل للشرط يكون الفعل مجزوما به ولم يتوقف

معنی الوقت عندهم وهو قول ابی ع وعند البصریین وهو قولهما ۵ هے
ای کلمة اذا للوقت ای حقیقة فی الظرف یضاف الی جملة فعلیة فی معنی
الاستقبال واعلم انها تستعمل لمجرد الظرفیة من غیر اعتبار شرط وتعلیق
ویجازی بها ای تستعمل استعمال کلمة المجازات من غیر سقوط الوقت
ای معنی الظرفیة عنها فانها مثل متی فانها ای کلمة متی للوقت لا
یسقط معنی الظرفیة والوقت عنها بحال والمجازاة بها ای بکلمة متی
لازمة فی غیر موضع الاستفهام والمجازاة باذا غیر لازمة لها
المجازاة فی حیز الجواز فاذا ومع ذلک لم یسقط معنی الوقت عن متی فی
المجازات فاولی ان لا یسقط عن اذا فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقک فانت
طالق ولا یقع الطلاق عندهما اذا قال ان لم اطلقک فانت طالق وقالا
یقع اولما فرغ من الیمین کما اذا قال متی لم اطلقک فانت طالق هذا اذا لم ینو
شیئا واما اذا نوی الوقت والشرط المحض فهو علی ما نوی اتفاقا ومن
وما وکلما یدخل فی هذا الباب ای باب الشرط وفی کلمة کل معنی الشرط
ایضا من حیث ان الاسم الذی یتعقبها ای کلمة کل ای ما اضیف الیه
کل یوصف بفعل لا محالة لیتم الکلام ای اذا اردت منه معنی الشرط

ط المطلق کما یقتضیہ اطلاق المتن بل الحکم مقید بقید ارادۃ معنی الشرط ۱۲ بحر الزاخر

ع قولہ واعلم الواو بمعنی الفاء وہذا بمجرد تائید مذہبہما ۱۱ حاشیہ مولانا جوڑ

مشق صفحہ ۲۹۳

يؤتى بفعل بعد ذلك الاسم لان الاسم لا يصلح للشرط لانه لابد
للشرط من ان يكون امرا متردداً وذلك في الافعال دون الاسماء
فاذا وجد بعده فعل وصف هو به صار بذلك صالحا لها
وهي اى كلمة كل يوجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره
والاحاطة تستفاد من كل والافراد يستفاد من المضاف اليه
فمعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كانه
هو وحده وليس معه غيره هذا ما تيسر لي من تلخيص القواعد
وجمع الفوائد والزوائد والله اعلم بالصواب

تمت

قطعه تاريخ طبع از فقير محمد عبد الله عفى عنه ووالديه كاتب اين كتاب ساكن قريه كوت وارث از مضافات فيض آباد

بشنو اى طالبان اين مژده جانبخش را	بحر عنايات خدا مامول گشته حصول
اندرين ايام شد مطبوع دلها اين كتاب	اعنى اين شرح حسامى در فن علم اصول
از فيوض تاجر نامى و باخلق نكوست	كانچنين منت نهاده بر سر جمله فحول
داد فرمان بهر تحريرش چو با اين بنده	كرد مش تحرير و تصحيحش پے هر ذى عقول
چون بصد خوبى و زيبائى شده مطبوع خلق	دوستان گشتند از سن سال طبعش راسئول
گفت طرفه بهر تاريخش ز روى جد و جهد	مولوى يعقوب در بحث اصول آمد قبول

١٣١٠ھ

تمت

هُوَ مَوْلٰيكُمْ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيْر

وفق الله الملك العلي الكبير لطبع هذا الكتاب النافع للخاص والعام الموسوم بالمعرب
بتوفيق الله الملك العلي الكبير لطبع هذا الكتاب النافع للخاص والعام الموسوم بالمعرب
وظهر بالفاظ الاسامي على نطاع هذا الكتاب النافع للخاص والعام الموسوم بالمعرب

قرة الدرر

الحاشية لمولينا محمد رب البنا

سنة ١٣٠٨

المشهور لمولوي الحيا

بأيماء العالم الفاضل الفقيه المسعود مفتي مولينا محمود جرياً ماهر الأمجد السعيد محمد الله وصلها الى مقاصد الدارين آمين

مكتبه رشيديه

سركي روڈ ○ كوئٹه ○ فون ٨٤٣٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ والمعيد الحكيم الفعال لما يشاء ومايريد والصلوة والسلام على سيد الانبياء محمد المصطفى وعلى آله واصحابه اهل الكرم والهدى وبعد فيقول العبد المفتقر الى الفضل الربانى محمد يعقوب النشابى

قال المصنف رفع الله تعالى قدره اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة اعلم ان الاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع وهو فى اللغة ما ينبنى

عليه الشيء ثم نقل في العرف الى الراجح والقاعدة
الكلية والدليل وهو المراد ههنا ويمكن ان يحمل على
الاول ويراد الاخير بقرينة المقام والشرع في الاصل
بمعنى الاظهار وهو اما بمعنى الشارع فيكون المعنى الاضافة
التي نصبها الشارع والاضافة لتعظيم المضاف اليه
او بمعنى المشروع اي الادلة التي تثبت بها المشروعات
فيكون المقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه ويمكن
ان تجعل لتعظيم المضاف ايضا فانها تفيد كونها اصولا
بعض الشرعيات وفيه من الفخامة ما لا يخفى وقد ترك
هذا الوجه الشارح المحقق واللام في الشرع بدل

من المضاف اليه ويكون الشرع بمعنى الاظهار اي ادلة اظهار الاحكام وكما يعلم من الدليل حكمه كذلك يعلم منه شرعيته أو هو اسم لهذا الدين المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعم الاصول والفروع وحينئذ تكون الاضافة كاضافة الراس الى الزيد الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول حكم اولا ان الاصول ثلثة ثم ذكر ان القياس اصل

رابع تنبيها على انه اصل وليس باصل كامل فان الاصل الكامل هو المستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع كالكتاب بخلاف الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبنيا عليه فانه اصل ليس بكامل و الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها ولخوف الغفلة عن التلبيس

صرح بانه مستنبط من هذه الاصول الثلثة ويمكن ان يقال حصر اصول
الشرع فى الثلثة وتخرج القياس بانه لان الشرع اعم من الفقه لتناوله
العلل والاسباب والشروط والاحكام والقياس لا مدخل له فيما سوى
الاحكام فقوله والاصل الرابع ليس اصالته بالنسبة الى مجموع الشرع
بل بالنسبة الى ما هو فرع وكونه اصلا رابعا لا يقتضى ان يكون اصلا للشرع كالاصول الثلثة وقوله
المستنبط اشارة الى عدم صلاحيته لذلك لعدم صلاحية الرأى
الذى هو مبنى الاستنباط له ثم المراد باجماع الامة اجماع المجتهدين
فانهم المرادون بمطلق الامة وانما لم يقل والاجماع للتنبيه على ان الاجماع
انما يعتبر حجة اذا كان من هذه الامة بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم
اذ لا فائدة فى اعتباره فى زمانه ووجه الضبط ان الدليل الشرعى
اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجازى وجوب
الصلوة وحرمة القراءة على الجنب فالكتاب والا فالسنة والثانى
ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطأ فهو الاجماع والا
فالقياس اما الكتاب فى اللغة بمعنى المكتوب مطلقا ثم غلب فى الشرع
على كتاب الله تعالى المنزل على رسولنا فالقرآن مصدر بمعنى القراءة ثم

قوله ويمكن ان يقال الخ
والفرق بين التعبيرين ان الاول يفيد الحصر والثانى لا يفيد
الا ان يقال ان المقصود من التعبير الثانى ايضا الحصر
بالقرينة
قوله لان الشرع اعم من الفقه
لان الشرع يشمل العقائد والفقه لا يشمل الا الاحكام العملية
قوله لا مدخل له فيما سوى الاحكام
لان القياس انما يجرى فى الاحكام الشرعية
قوله ليس اصالته بالنسبة الى مجموع الشرع
لان الاصالة بالنسبة الى المجموع انما تكون للاصول الثلثة
قوله اشارة الى عدم صلاحيته لذلك
لان الاستنباط انما يكون بالرأى والاجتهاد
قوله ثم المراد باجماع الامة اجماع المجتهدين
لان الاجماع انما يكون حجة بقولهم
قوله والاجماع للتنبيه على ان الاجماع الخ
لان الاجماع انما يكون حجة اذا كان من هذه الامة بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم
قوله اذ لا فائدة فى اعتباره فى زمانه
لان الحجة فى قوله صلى الله عليه وسلم لا فى اجماعهم
قوله ووجه الضبط ان الدليل الشرعى الخ
لان الدليل الشرعى اما ان يكون متلوا او لا
قوله والوحى ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجازى وجوب الصلوة الخ
لان الوحى المتلو هو القرآن
قوله والا فالسنة
لان الوحى غير المتلو هو السنة
قوله والثانى ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطأ فهو الاجماع
لان الاجماع حجة لعصمة الامة عن الخطأ
قوله والا فالقياس
لان القياس حجة لظن الصواب
قوله اما الكتاب فى اللغة بمعنى المكتوب مطلقا ثم غلب فى الشرع على كتاب الله تعالى المنزل على رسولنا فالقرآن مصدر بمعنى القراءة ثم
لان القرآن فى اللغة بمعنى القراءة

غلب في العرف على المجموع المعين من كتاب الله وهو لكونه
اشهر من لفظ الكتاب في هذا المعنى جعله تفسيرا
وتعريفا لفظيا له وباقي الكلام تعريفا للقرآن والشارح
المحقق جعله داخلا في الحد فيرد عليه ذكر المحدود
في الحد ولا يرد على ما ذكرنا لان التعريف اللفظي قد
تم به وحمل القرآن على معنى المقروء بعيد عن الفهم ثم
انهم ذكروا تعريفه مع كونه ظاهر التنبيه على ان المراد
بالقرآن كما يصح ان يكون هو المجموع يصح ان يكون المراد
ما يطلق عليه هذا الاسم من الكل والجزء لا الكل
فقط فان الكتاب والقرآن يطلقان على المجموع وعلى كل جزء

قدم الدين عفى عنه

ع قوله ثم غلب الخ اي لا يوهم انه من الاعلام
الغالبة لان العلم الغالب اما مضاف او ذو اللام كابن
عباس غلب على عبد الله من بين اخوانه وكالنجم وانما
لم يذكر المعنى المصدري للكتاب هو الكتابة وذكر للقرآن
ولم يقل فيه انه بمعنى المقروء مطلقا غلب على المجموع المعين
كما قال ههنا لان الكتاب في اللغة جاء بمعنى الكتابة والمكتوب فذكر ههنا ما هو الاسبق الاغلب فيه بخلاف
القرآن فانه لم يجئ بمعنى القراءة

ع قوله ثم غلب في عرف الشرع الخ دفع ما يرد من وجوه
الاول ان الكتاب لما كان بمعنى المكتوب فيدخل في تعريفه
الكتب المدونة وغيرها من الكتب السماوية مع انها ليست
من الادلة والكلام فيها والثاني ان الاصولي يبحث
عن الادلة لا عن المكتوب
والثالث انه لا يصح حمل
القرآن على الكتاب لانه
ليس بمعنى المكتوب فلا

٦

اتحاد فيهما وكل ذلك مقتضيه وتوجيه الدفع ظاهر ولما
ورد على هذا الجواب ان الكتاب بكلا المعنيين ذات مع
الصفة فان المكتوب والمنزل ذاتان مع الصفة و
القرآن مصدر بمعنى القراءة فلا يصح حملا ايضا قال
الشارح لدفع هذا الايراد ثم غلب اي القرآن في
العرف على المجموع المعين آه وهو ايضا ذات مع الصفة

مولينا صاحب خيالي

ع

منه عند الاصوليين ويمكن ان يقال ان غرضهم من التعريف دفع
توهم ان يراد بالقرآن الكلام النفسي كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم
القرآن غير مخلوق ثم اعلم ان الاوضاع المختلفة المشتركة بين الكل والجزء
كالاعجاز والنزول والكتابة والنقل بالتواتر بلا شبهة
واما التسمية فليست عند المتاخرين شبهة في كونها
جزءا منه انما الشبهة في كونها اية او جزء اية فلهذا لا يتاتى
بها القراءة المفروضة لانعدام كونها قرانا والمصنف ترك
الوصف الاول وقال المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول عنه اي عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا
شبهة لان فائدة الاعجاز هو الاعلام بانه منزل من الله
تعالى فلما علم ذلك بقوله المنزل على الرسول لم يحتج الى ذكره
واحترز بالقيد الاول عما لم ينزل وبتقييده بالرسول عما انزل
على غيره مع ان في ذكر الانزال بيانا لجهة شرافته وبالقيد
الثاني عما نسخت تلاوته وبالثالث عما اختص بمصحف ابي

المتاخرون ذهبوا
الى ان التسمية في اوائل السور
من القرآن انزلت للفصل
بين السور وهو الصحيح من
المذاهب بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن
من غير انكار من السلف مع المبالغة في توصيتهم
بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم
الجهر ايضا فان قيل فمنع ذلك لا يفيد القطع بل الظن
صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح
المحقق الى انه قطعي لان العادة تقضي في مثله بعدم
الاتفاق فكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها

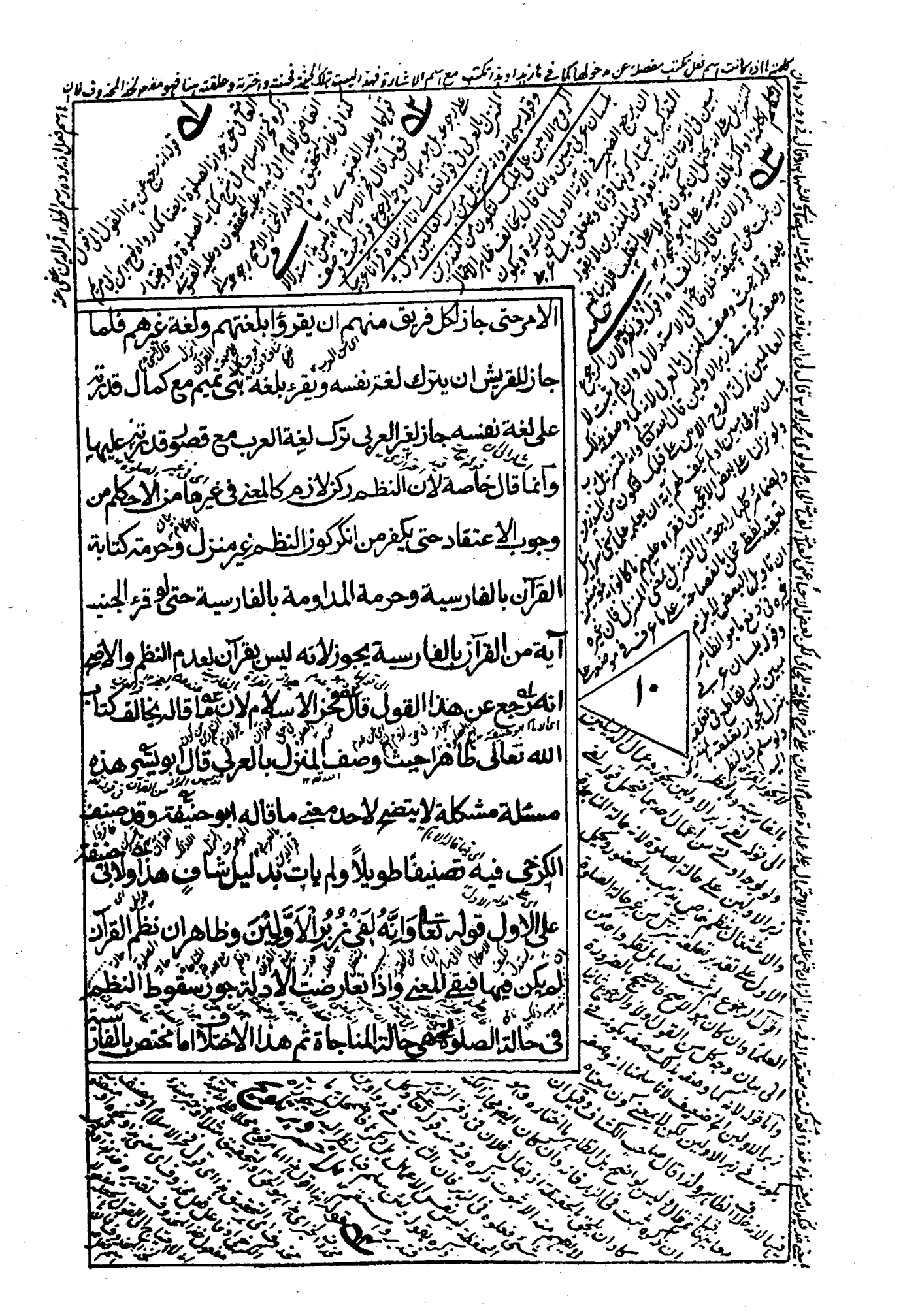
مما نقل عنه بطريق الآحاد ويقوله بلا شبهة عما اختص بمصحف
ابن مسعود رض مما نقل عنه بطريق الشهرة وهذا مبنى على ان
الشهور احد قسمى المتواتر على ما هو راى الخصاص والمجرد دفع
وهم ذهاب الذهن الى خلاف المقصود من حمل المتواتر على المشهور
وقال الشارح المحقق انما لم يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام
لا تتوقف عليه وانما تتوقف على ما ذكر من الاوصاف وفيه
نظر لان ثبوت الاصالة بدون الكتابة ايضا وهو اى القرآن

اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامة العلماء اراد بالنظم
اللفظ مطلقا حيث قسم الى العام والخاص وغيرهما وكثيرا ما يطلق
على ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق
ما يقتضيه الطبع لاتوالیها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف
ما اتفق وعلى الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار ووجه اختيار النظم
على اللفظ رعاية للاب فانه حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك بخلاف اللفظ
فانه حقيقة فى الرمى واشارة الى ان كلماته كالدرر وانما قال فى قول

الكتاب بكلها اعنى منها فى الكل والبعض الذى هو مدلول اللفظ الاول
فلا حاجة فى دفع ان الكل على هذا يشمل البعض ايضا
اللفظ الاول بعضه وهو فى الاصطلاح كون قول بلا شبهة
الاصطلاحى وبقال الاكثرى
من حمله صاحب التوضيح
وهو على التذكر والتذكر موقوف
على الكتابة بناء على ما قالوا الحفظ
فرد المكتوب صاحبزاده صاحب
او نقول ان هذا التعريف بالنظر
الى من لم يدرك سماع الوحى ولم يحضر الى النبى ﷺ وهم انما
يعرفون الكتاب بهذه الاوصاف اعنى الكتابة والنقل
والنزول دون الاعجاز فتكون هذه الاوصاف لازمة للكتاب
دون الاعجاز ملا صاحب جونپورى
قوله وهو اى القرآن
يرد عليه ان الضمير
الاقرب من مثل الاشتمال بقول وهو اى القرآن
للفظ اى بيان الاقرب لفظ القرآن والاشتمال
تنبيه الى بيان ما صدق عليه لفظ القرآن
من بيان ما يعنى
الاشتمال بيانا
قوله اى القرآن فسر لاشتمال الاول القرآن
تلويه معروفا وكونه معهودا من الاول لا الاقرب والقرآن غير مقصود
بمعرف الى المقصود اول يكن لما كان واحدين وجمع الضمير
والارجاع الى المقصود مع رعاية قرب المرجع وهو الحاشية على
التقييد على التراوف دفع لما عسى ان يقال من ان النظم
قوله اى بنظم صحيح اوله الالفاظ لان التقسيم الاول
الالفاظ مترتبة الصحيح
قوله اى بنظم صحيح اوله الالفاظ لان التقسيم الاول
والثالث والكلام والاستدلال لا يكون الا
ان فى فالتقسيم الثانى والرابع مستقيم
اى مفرد ان الاخبار من النظم متعلقا
عبر مستقيم لانها من
ان المراد من النظم
قوله اى بنظم صحيح اوله الالفاظ لان التقسيم الاول
والثالث والكلام والاستدلال لا يكون الا
ان فى فالتقسيم الثانى والرابع مستقيم
اى مفرد ان الاخبار من النظم متعلقا
عبر مستقيم لانها من
ان المراد من النظم

عامة العلماء لان بعضهم ذهب الى انه اسم للمعنى فقط دون
اللفظ وزعم انه مذهب ابيحنيفة رح بدليل جواز القراة بالفارسية
عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراة القران فرض مقطوع
به فرد للصنف زعمهم اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب
ابيحنيفة رح ودليلهم ثانيا بقوله الا انه اى اباحنيفة لم يجعل
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
لان مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود والمعنى هو
المقصود لاسيما في الصلوة فرخص في اسقاط لزوم النظم
ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتم
بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير
ماؤلة ولا محتملة للمعنى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة
بقراة التفسير وتوضيحه انه انزل القران اولا بلغة قريش لانه
افصح اللغات فلما تعسرت قراته بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبي
واذن بتلاوته بسائر اللغات وسقط وجوب عاتلك اللغة واتسع

الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم فلما
جاز للقريش ان يترك لغة نفسه ويقرء بلغة بني تميم مع كمال قدرته
على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصوره عنها
وانما قال خاصة لان النظم ركن لازم كالمعنى في غيرها من الاحكام من
وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم غير منزل وحرمة كتابة
القرآن بالفارسية وحرمة المداومة بالفارسية حتى لو قرء الجنب
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم والاصح
انه رجع عن هذا القول قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله تعالى ظاهر حيث وصف المنزل بالعربي قال ابو يسر هذه
مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد معنى ما قاله ابو حنيفة وقد صنف
الكرخي فيه تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف هذا ولابي حنيفة
على الاول قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وظاهر ان نظم القرآن
لم يكن فيها فبقي المعنى واذا تعارضت الادلة جوز سقوط النظم
في حالة الصلوة وهي حالة المناجاة ثم هذا الاختلاف مختص بالفارسية



لكونها قريبة من العربية في لفضها على ما قيل او غير مختص بها

واما وجوب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية للاحتياط لوجود

الركن الاصلي المقصود اعني المعنى واقسام النظم والمعنى فيما يرجع

الى معرفة احكام الشرع اربعة قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع

احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض المناظرين

ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام

الاربعة وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر

سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ

وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث

كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

ووجه كون التقسيمات اربعة ان اللفظ الدال على المعنى لا بد له

من الوضع ودلالته على المدلول واستعماله فيه فتقسيم اللفظ

بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان

كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو

قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض المناظرين ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام الاربعة وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض المناظرين ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام الاربعة وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض المناظرين ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام الاربعة وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض المناظرين ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام الاربعة وفيه نظر لان مقصد الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك

الثاني والاخير هو الرابع وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث

فهذه الاقسام يجوز ان تجعل اللفظ الدال على المعنى كما فعله صاحب

التوضيح ويجوز ان تجعل اللفظ والمعنى بان يكون النظم والمعنى جميعا

داخلين في كل قسم او تجعل الثلثة الاول ما هو وصفة اللفظ والرابع

ما هو وصفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت

بمعنى النظم لغة او بزيادة على النص ثبت شرط الصحة الاول في وجوه

النظم صيغة ولغة اى وضعا لان الصيغة هي الهيئة العارضة

للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على البعض

واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة الحروف وجوهرها

بقرينة انضمام الصيغة اليها وكما ان الواضع عين حروف ضرب

باذاء معنى مخصوص عين هيئته باذاء المعنى الماضي فاللفظ لا يدل على

معناه الا بوضع المادة والهيئة فبهذا ذكرهما عن وضع اللفظ وهي

اى وجوه النظم صيغة ولغة اربعة لانه ان دل على معنى واحد

فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام

وان دل على معان فان ترجح البعض على البعض الباقي فهو المؤ
والا فهو المشترك الخاص وهو كل لفظ ذكر كلمة كل في التعريف
وان كان لا يناسب مقام التعريف ليعلم منه طرد التعريف
صح بحاوهو استلزام الحد للمحدود فكانهم قالوا الخاص لفظ الخ و
قالوا كلما صدق اللفظ الموصوف بما وصف يصدق عليه الخاص
فالتعريف انما هو للحقيقة وذكر كلمة كل لاحاطة الافراد و
انما ذكر اللفظ ههنا مع انه علم مما سبق ان هذه الوجوه و
اللفظ والمعنى للتنبيه على ان الخصوص من صفات الالفاظ
حقيقة وضع خرج به المهملات لمعنى اى بجنس المعنى فيتناول

١٣

قوله وكان الوضع الخ
قوله وان دل على معان الخ
قوله فان ترجح البعض الخ
قوله والا فهو المشترك الخاص الخ
قوله وان كان لا يناسب الخ
قوله صح بحاوهو استلزام الخ
قوله فالتعريف انما هو للحقيقة الخ
قوله انما ذكر اللفظ ههنا الخ
قوله اللفظ والمعنى للتنبيه الخ
قوله حقيقة وضع خرج به المهملات الخ

لما هو موضوع لمعنيين او اكثر وقد حمله الشارح المحقق على المعنى
الواحد والامام فخر الاسلام قيد المعنى بالواحد فخرج به المشترك
معلوم على الانفراد خرج به المشترك والعام فان كلا واحد منهما
وان كان موضوعا للمعنى الا انه ليس على سبيل الانفراد فان الانفراد
مقابل للانتظام الذي ذكره في العام والاشتراك الذي ذكره في المشترك
والمراد بالمعنى مدلول اللفظ ثم ان الخصوص وان كان يعم الشخصي
والنوعي والجنسي الا ان الخصوص الشخصي لما كان كاملا اخرجه
عنه وذكره بقوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد قال
الشارح المحقق انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على
الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف
القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف
ايضا ثم قال وان كان المراد منه اي من المعنى المذكور في قوله وضع
لمعنى ما هو القائم بالغير كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسم
الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف الخاص من حيث هو خاص

وتفسيره الشامل للقسمين ما ذكره ابو يسر ح الخاص ما يتناول
فردا كالرجل والمرءة والغرض من تحديد القسمين كل قسم على حدة
هو الاشارة الى ان الخصوص يجرى فى المعانى والمسميات بخلاف
العموم فانه لا يجرى الا فى المسميات ولهذا ذكر فى تعريف المشترك
هو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام ليكون
اشارة الى ان الاشتراك يجرى فى القسمين كالخصوص واعترض
عليه بانه لا شك ان قولنا كل علم كذا عام وانما ينفى العموم عن
المعنى الذى هو باداء اللفظ لانه من صفات الالفاظ كالخصوص كما
اشار اليه المص علا لانه قال المحقق فى شرح المختصر ان العموم
من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل
الحقيقة واما فى المعنى فاذا قيل انه عام هل هو حقيقة ام

ففيها ثلاثة مذاهب أولها انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا وثانيها
انه يصدق مجازا وثالثها هو المختار انه يصدق حقيقة وبوصف
العموم للمعنى باعتبار شموله لافراد متعددة باعتبار التحقق فيها كعموم
الخصب في البلاد باعتبار افراده فيها واعلم انه لم يتعرض لبيان
حكم الخاص لانه لا خلاف فيه بين الجمهور وكان من المشهور انه متأول
لمدلوله قطعا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلاثة
قروء يتناول الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق
وجوب التربص به والمراد بالقطع ان لا يكون ثمة احتمال ناشئ عن
دليل لان لا يكون له احتمال اصلا وهذا جعل حكم الخاص في حكم
العام مشبها به مع انه غير مذكور تسابقا والعام وهو كل لفظ
ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى للمراد بالانتظام الاشتمال
وخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر واما الاول فلان
المشترك لا ينتظم لمعانيه والمراد من المسميات المدلولات لا الاشخاص
التي تقابل بالمعاني التي هي باذاء الاعيان حتى يكون هذا احترازا عن

المعانی لان العموم لا یجری فی المعانی کما قال الشارح المحقق والمراد من
قوله جمعا من المسمیات ما فوق الاثنین فان التثنیة کاسماء العدد
داخلة فی الخاص ثم انه لم یعتبر الاستغراق فی تعریف العام تبعا لما علیه
اکثر علمائنا وراء النهر وحینئذ یدخل فیه الجمع المنکر فانحصرت الاقسام
فی الاربعة وصاحب التوضیح ذکر الجمع المنکر مقام المأول واسقطه
عن البیان وفائدة الخلاف علی ما ذکره الشارح فظهر فی العام الذی خص عنه
البعض فعندهم لا یجوز التمسک بعمومه لانه لم یبق عاما وعند غیرهم
یجوز لبقاء معنی العموم باعتبار بقاء معنی الجمعیة ثم ان الجمع المنکر عند
البعض مستغرق کثمرة خیر من جرادة وعند البعض غیر مستغرق
کما هو الظاهر مع کونه عاما وعند من اشترط الاستغراق فی العام
کما هو مختار المحققین یکون الجمع الغیر المستغرق واسطة بین
الخاص والعام وقوله لفظا او معنی تفسیر للانتظام فالاول ما یدل
بصیغته علی الشمول کصیغ الجموع والثانی ما یکون الشمول فیه
باعتبار المعنی دون الصیغة کمن وما والقوم والرهط فانها عامة

من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ
الخصوص وحكمه اى الاثر الثابت به انه اى العام يوجب الحكم الظاهر
ان المراد به الحكم الشرعى وقد فهم من التوضيح ان المراد به اسناد امر
الى آخر فيما يتناوله قطعا ويقينا اى على وجه ينقطع به ارادة الغير
وارادة التخصيص عنه بمعنى انه لا يحتمله احتمالا ناشيا عن دليل
وهو المراد من كلام الشارح واليقين هو العلم وزوال الشك فان
الشك يوجب تساوى الطرفين كالخاص فيما يتناوله وهو اى ايجاب
الحكم بطريق القطع المذهب المختار عندنا خلافا للشافعى فان العام عنده
يوجب الحكم بطريق الظن الا اذا لحقه خصوص معلوم اى كلام مستقل
مخصص مقترن معلوم المراد او مجهول المراد واختلفوا فى العام الذى
خص عنه البعض فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص معلوما
او مجهولا الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقيل اذا
كان معلوما يبقى حجة فى الباقى موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص و
ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام فى الكل موجبا قطعا

عفى الله عنه

وعندنا يبقى حجة بعد سواء كان المخصص معلوما او مجهولا الا انه
لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كاية الربوا في البيع اى كتخصيص الربوا الذى
هو مجهول المراد لكونه مجملا من البيع في آية الربوا وآية الربوا تصلح مثالا
للمخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للمخصوص المجهول قبله
فلذا لم يذكر الشيخ مثالا للمخصوص المعلوم كذا في الشرح فحينئذ اى حين
لحوق المخصوص يوجب اى يثبت لعاما المخصوص منه الحكم اى في الباقى
او في الكل على تجوز اى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه اى في العام بسبب تعليله
اى تعليل المجتهد الخصوص اى الدليل المخصص ان كان معلوم المراد او
بسبب تفسيره اى تفسير الشارع الخصوص اى الدليل المخصص ان كان
مجهول المراد قالوا ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدء
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه
لانه حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت العام لان رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبرهما ويوفر حظا

من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى
متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته
اليه كما فى استثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما اى متناولا لما هو معلوم
عند السامع فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس
فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو
مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى حجة
فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل الحجية الثابتة بيقين بل

صح

تمكن فيه ضرب شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار صفة
لا يبطل العام وباعتبار حكمه يبطل والمعلوم بالعكس فوقع الشك في
بطلانه والشك لا يرتفع اصل اليقين بل صفة والمشترك اي المشترك
فيه فان المفهومات مشتركة وهو مشترك فيه وهو اي المشترك ما
اي لفظ اشترك فيه اي في ذلك اللفظ وهذا الاشتراك لغوي والاول
اصطلاحي فلا دور معان او اسام المراد من المعاني ما مفهومات
الالفاظ فيحتمل الاسامي على الالفاظ الدالة عليها فلفظ العين يحتمل ان
يجعل مثالا للاشتراك المعنوي بان يجعل موضوعا باذاء معاني الشمس و
الينبوع والذهب والركبة والعين والسفينة وغيرها ويحتمل ان
يجعل مثالا للاشتراك الاسامي بان يجعل موضوعا باذاء هذه الالفاظ
واما ما يقابل الاعيان كالعلم والجهل فيحمل الاسامي على المسميات اي
الاعيان فكان لفظ العين مثالا للاسامي ولفظ البيع لازالة ملك المبيع
بمقابلة الثمن وبالعكس مثالا للمعاني انه قد خرج بهذا القيد الخاص

* وهو كذب نهاري مركوز في الفلك الرابع صاحبزاده عفا عنه

وبقي العام داخلا فيه فانه يشترك فيه معان واسام واخرج بقوله
لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك انما هو بطريق البدل لا بطريق
الشمول كما في العام فانه يشترك فيه افراده بطريق الشمول وتحقيق
المقام ان ارادة المعنى من اللفظ انما هو لعلاقة بينهما وتلك العلاقة
قد تكون هو الوضع لمعنى يوجد ذلك المعنى في ضمن اشياء بحيث لو اريد
به لكان الكل مرادا من جوهر ذلك اللفظ لا لامر خارج عنه وهذا
هو المراد بالانتظام والاستغراق لالفاظ العموم وقد تكون العلاقة هو
الوضع لمعنى لكن لا بتلك الحيثية كما في النكرة المفردة فانه لا يصح ان يراد
برجل كل رجل لا لامر خارج كسياق النفي ولهذا جعل مثل من وما عاما
دون مثل رجل ولملاحظة جواز استعمال العام في كل ما يوجد ذلك المعنى
فيه يكون نحو من دخل الحصن فله درهم كذا عاما وظهر حين عموم
يعبر عنه بالفارسية بهركس وقد يكون هذا الوضع لكن لا لمعنى واحد كذلك
بل ههنا اوضاع ومعان يراد كل معنى لكل وضع في كل استعمال فبهذا الاعتبار
المشترك ما اشترك فيه المعاني وليس بمستغرق لها فاتضح الفرق بين العام و

والنكرة والمشترك والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد واختار لفظ
الجمع ليناسب ما في تعريف العام جمعا من المسميات وبهذا العناية اندفع
ما اورد عليه من ان اشتراك المعاني ليس بشرط في تحقق المشترك وحكمه
اي المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد
حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم الدليل وانما اشترط التامل ليترجح
بعض وجوهه اي المشترك وبيانه ان المشترك يجوز ان يراد به كل واحد
من المعاني على السواء وبعض وجوهه مراد قطعا لا كله لعدم عمومه فلا
يقعد عن طلب المراد لان نيله ممكن محتمل والمؤول ماخوذ من آل يؤول
اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تاملت في اللفظ وصرفته
عما يحتمله من الوجوه الى وجه فقد رجعته اليه والمراد بالمؤول ههنا
المؤول من المشترك لا المؤول مطلقا فانه ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الخفاء
بدليل غير قطعي الذي فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا فحينئذ
يظهر معنى قوله وهو اي المؤول المراد ههنا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه

بغالب الراى اى بغالب الظن سواء حصل بخبر الواحد او القياس او
التامل فى نفس الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم
صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل
الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى
العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة
بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافته الى
المفسر واعترض عليه الشارح بانه لا يلزم من كون الحكم مضافا الى
الصيغة بعد التامل ان يكون من اقسام النظم صيغة ولغة لظهور انه
لم يصر قسما بمجرد النظم كما فى باقى الاقسام بل مع ما عرض له من
الترجيح الحاصل بالقياس او خبر الواحد وهو غير الوضع فلا يكون من
اقسام النظم الحاصل بمجرد الوضع بل مع ملاحظة امر آخر وجوابه ان
اذا علم الحكم بالقياس او خبر الواحد يسند الحكم الى النص لانه اقوى
والقياس وخبر الواحد يدفع مزاحمة الغير فاذا رفع تلك المزاحمة افاد
الحكم بمجرد الصيغة فيكون من اقسام النظم صيغة ولغة واعلم ان

قد اختلف العلماء فيما هو المراد من ثلثة قروء فحملها الشافعي ومن
معه على الطهر وحمله ابو حنيفة ومن تبعه على الحيض ووجه الترجيح
بين الفريقين مذكورة في المطولات والله اعلم لي ان الحمل على الحيض يستلزم
العمل بالعدة اذا كانت بالاطهار بخلاف ما اذا حملت القروء على الاطهار فانه
لا يستلزم العمل بالعدة بالحيض فالعمل بالعدة بالحيض عمل بما هو المقطوع
به بخلاف العمل بالعدة بالحيض فانه مشكوك فيه وحكمه اى حكم المأول
وجوب العمل به اى بالمأول على احتمال الغلط لان التأويل لا يكون الا بامر ظني
وهو يستلزم احتمال الغلط والقسم الثاني من الاقسام المذكورة في وجوه البيان
اى في طرق اظهار المعنى ومراتبه بذلك النظم والقسم الاول كان في تقسيم النظم
بنفسه بحسب حد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع ودرجاته لان المراد بالبيان ههنا اظهار المتكلم المعنى
للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وانما قدم هذا القسم على القسم الذي
جعله ثالث السامع ان ظهور المعنى وخفائه فرع الاستعمال الذي باعتباره القسم
الثالث لان ملحوظ المتكلم الذي هو في مقام الافادة اظهار المعنى للسامع اولا
ويترتب عليه الاستعمال فلذا قدم هذا القسم على ما يأتي وبعض العلماء قدم الذي
جعله ثالثا على الثاني نظرا الى ان الظهور والخفاء للسامع فرع الاستعمال وهي

فائدة الان الدليل اما ان يكون قطعي الدلالة او ظني الدلالة والثاني اما ان يكون
ظني الثبوت او قطعي الثبوت والاول اما ان يكون ظني الدلالة او قطعي الدلالة
والثاني اما ان يكون ظني الدلالة او قطعي الدلالة فالاقسام ثمانية

قوله ان الدليل اما ان يكون قطعي الدلالة الخ

قوله فالاول اما ان يكون ظني الدلالة الخ

قوله والثاني اما ان يكون ظني الدلالة الخ

قوله والثاني اما ان يكون قطعي الدلالة الخ

اى وجوه البيان اربعة لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان
احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغة هو الظاهر والا فالنص و
ان لم يحتمل التاويل فان قبل النسخ هو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم الظاهر وهو
ما ظهر المراد منه اى لفظ وضح المراد منه اى من ذلك اللفظ بنفس الصيغة
اى لسامعها اذا كان عالما باللغة وهو احتراز عن الخفى والمشكل والمجمل
والمتشابه والنص ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على السير فوق
المعتاد بالتكليف وسمى مجلس العرس نصا لزيادة ظهوره على المجالس بنوع
تكلف وكذا الكلام بسبب السوق وهو اى النص ما اى لفظ ازداد وضوحا
على الظاهر اى ازداد وضوحه على وضوح الظاهر بمعنى فى المتكلم اى ليس له
صيغة فى الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام
انه هو الغرض للمتكلم عن السوق نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
الآية فانه ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح ما طاب لكم من النساء لانه يفهم
بمجرد سماع الصيغة وفيه اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح
رق وكونه اباحة بينا فى ذلك نص فى بيان العدد لانه الضمير للشان سيق
الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد فان الله تعالى ابتدء بذكر اول العدد ثم زاد عليه
ما يليه ثم ما يليه ثم عقب بيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور تقول تع

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد به قوله تعالى فانكحوا وضوحا
حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما لم يذكر العددية فصار نصا و
يعلم منه ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له
اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا
وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق بكلام المتقدمين
فيكون الاقسام الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم متداخلة
بحسب الوجود لكن المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة فانه يشترط في
الظاهر عدم السوق وفي النص احتمال واحد من التخصيص والتاويل وفي المفسر
احتمال النسخ والمفسر من الفسر والسفر بمعنى الكشف ولا وجه لجعل احدهما
اصلا والاخر مقلوبا عنه لانهما متساويان استعمالا والمراد به المكشوف
التام الذي لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا لم يجز التفسير بالراي
دون التاويل لانه الظن بالمراد فالمفسر هو ما ازداد وضوحا على النص
ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه اي في نص المفسر
احتمال التخصيص اذا كان النص عاما والتاويل اذا كان النص خاصا نحو
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان الملئكة جمع ظاهر في العموم لكنه

احتمل التخصيص فبقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لا زديا
وضوحه على الظاهر لكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع هذا الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض عليه القاضي في تفسيره
بقوله وفيه نظر اذ لو كان الامر كذلك لكان الثاني حالا لا تاكيدا وجوابه
ان الدلالة عليه باعتبار اصل الاشتقاق الدال على الاجتماع لا باعتبار
الاعراب وعلى هذا يكون اجمعون تاكيدا مع تاسيس وباعتبار كل واحد
منهما يحصل الوضوح وانما ادرج قوله تعالى فسجد في المثال لان المفسر يحتمل
النسخ والنسخ لا يتصور الا في كلام دال على المعنى مفيد للحكم وحكمه اي حكم
المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل كما
علمت الا انه يحتمل النسخ اي نسخ المعنى في نفس الامر وان كان هذا المثال
لا يحتمله بعارض كونه خبرا فان الاخبار لا يحتمله فاذا ازداد اي المفسر
قوة انما قال ههنا قوة ولم يقل وضوحا اشارة الى ان المفسر بلغ من الوضوح
الى ما لا يحتمله الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه وانما يزيد القوة بواسطة
تاكيدا وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ واحكم المراد به اي بالمفسر مامونا عن
احتمال التبديل يسمى محكما وهذا من قبيل عطف التفسير وهو ماخوذ من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا

Marginal commentary in Persian/Urdu and Arabic

اذا منعته فالمحكم منع عن التخصيص والتاويل والتبديل والنسخ اى نسخ
المعنى والافنسخ اللفظ تحمل فيه ايضا فى زمان النبى عليه السلام وانما يظهر التفاوة
فى موجب على صيغة المجهول هذه الاسامى عند التعارض حتى يترجح
النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى
اولى واحرى اما الكل اى كل واحد من هذه الاقسام فيوجب ثبوت ما انتظمه
يقينا هذا فى المفسر والمحكم بلا خلاف واما فى الظاهر والنص ففيه خلاف بعض
المشائخ ما وراى النهر كالشيخ ابو منصور وتابعيه وبالجملة فمختار المصنف
ثبوت ما انتظمه يقينا وعدم اعتبار احتمال لم يدل عليه قرينة وان
كان ثمة احتمال فمن هذا الوجه لا تفاوت فى هذه الاقسام وانما يظهر
التفاوة عند التعارض كما قال ومثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر
فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص فى
وجوب الاقتصار فى الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص
فى مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضا لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به ولهذه الاسامى اضداد تقابلها كما
ان الاقسام المذكورة متفاوتة فى مراتب الظهور بعد تحقق اصل الظهور كذلك هذه الاضداد
متفاوتة فى مراتب الخفاء بعد ثبوت اصل الخفاء فى الكل وخص القسم
الثانى ببيان التقابل لان الاقسام الاخر متقابلة بعضها ببعض

بعض كالخاص والعام والحقيقة والمجاز بخلاف هذا القسم فان اقسامه
مشتركة في الظهور قال الشارح ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان
المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم
باعتبار ظهور المراد للسامع وعدمه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق
بالخفاء اربعة فعلى هذا الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بدل
النظم وهي ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما آخر وح يلزم ان
يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وجوابه ان المصنف لما قيد التقسيم الاول
الاربعة برجوعها الى معرفة الاحكام لاجل ان عرض الاصولي يتعلق بها من
هذه الحيثية وتلك المعرفة انما يتحقق من حيث ظهورها لا من حيث خفائها
جعل الاقسام اربعة ثم بين ان ههنا قسما آخر مقابلا للقسم الثاني يرجع اليه
بعد البيان ليستوفي الاقسام كلها ويستبين ما يقابلها وعلى هذا لا يتوجه
ما اورد عليه فضد الظاهر الخفي الفاء لبيان تفصيل الاضداد وتعيين
مقابلاتها والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في
زمان واحد بجهة واحدة وهو اي الخفي ما خفي المراد منه بمعنى الخفي لغة
ظاهر ولذا اخذه في تعريف الخفي ثم ان الخفاء اما لنفس اللفظ او لعارض فالثاني
يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل ولا الاول يسمى مشكلا والثاني

منه بالفعل م

اما ان يدرك المراد منه بالفعل ولا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه
الاقسام متباينة وانما جعل الخفى ضد الظاهر نظرا الى انه كما ان ظهور الظاهر
قليل بالنسبة الى اخواته كذلك خفاء الخفى لان خفاءه بعارض وهو دون
الخفاء بالنسبة الى الخفاء فى نفس الصيغة وكذلك الاقسام الباقية فالمعتبر
فى الخفى خفاء المراد بعارض غير الصيغة يعنى صيغة الكلام ظاهر المراد بالنسبة
الى موضوعها اللغوى لكن الكلام خفى مراده بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض
فيه لاينال المراد منه الا بالطلب هذا بيان لقوله ما خفى المراد منه بعارض
كاية السرقة وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها
وان كانت ظاهرة فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فانها
خفية فى حق الطرار الطر القطع والنباش النبش ابراز المستور وكشف الشيء
عن الشيء ومنه النباش كذا فى القاموس والمراد ههنا نبش التراب وسلب
الاكفان من الاموات لاختصاصهما اى كل واحد من الطرار والنباش باسم
آخر اى سوى السرقة يعرفان اى كل منهما به اى بذلك الاسم اذ تغاير
الاسامى يدل على تغاير المسميات على ما هو الاصل لان الاسامى وضعت
ليكون دلائل على المسميات فالاصل ان يكون كل اسم له مسمى عليحدة
فصارا بعيدين عن اسم السرقة بهذه الواسطة وخفيت الآية فى حقهما

فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه
الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع الزيادة فان
السارق يسرق من عين الحافظ الذي قصد الحفظ لكن انقطع حفظه بعارض
نوم او غيبة والطرار يسرق عن العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه و
الحضور لكن فات بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعلم ان
اختلاف الاسم لزيادة في فعله فثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما
النباش فسارق عن عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا
قاصد الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته فدل على ان تبدل الاسم
باعتبار نقصان الحفظ والحرز فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي
هو في الفرع دون ما في الاصل باطل لا سيما في الحدود التي تندرئ بالشبهات وهذا معنى قوله
وحكمه اي الخفي النظر فيه اي وجوب التامل فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية على ما هو
الظاهر فيه اي في المعنى الذي تعلق به الحكم كما في الطرار او لنقصان اي لاجل نقصان
عنه فيه كما في النباش فاذا علم ذلك يظهر المراد منه اي من الخفي انه داخل في
الحكم او خارج عنه وضد النص المشكل وهو الداخل في الاشكال يقال اشكل فلان
اذا دخل في اشكاله واشاله كما يقال احرم اي تحلى في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
وهو اي المشكل في الاصطلاح ما اي لفظ لا ينال المراد منه اي من ذلك اللفظ

بحر العلوم

الا بالتامل فيه اى فى ذلك اللفظ بعد الطلب وانما لا ينال المراد منه
الا بامرين الطلب ثم التامل لدخوله فى اشكاله ففيه مزية خفاء
على خفاء الخفى لان الداخل فى الاشكال اكثر خفاء من غيره ففى غير الداخل فى الاشكال
يكفى مجرد الطلب بخلاف الداخل فيها فانه لا يكفى فيه فان الخفى بمنزلة
رجل اختفى من غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة
من اختفى فى بيت بين الامثال ونظائره فلا يوقف عليه الا بالتامل
بعد الطلب ليتميز هو عن غيره وفى هذا القول اشارة ايضا الى ما اخذ الاشتقاق
كما علمت وحكمه اى المشكل التامل فيه اى فى المشكل بعد الطلب
ومعناه ان ينظر السامع اولا فى مفهوم اللفظ فيضبطها وهذا هو الطلب
ثم يتامل فى استخراج المراد منها وهذا هو التامل كما فى قوله تعالى فاتوا
حرثكم انى شئتم اشتبه معنى كلمة انى على السامع فطلب مفهومها
فوجدها مستعملة فى معنى كيف ومعنى اين بلا ثالث وهذا هو المراد
بالطلب ثم عرف بالتامل انها ههنا بمعنى كيف بقرينة قوله تعالى حرث لكم
وهذا هو التامل ويعلم مما ذكرنا كونه ضد النص لان خفاءه زائد على
خفاء الخفى كما ان ظهور النص زائد على ظهور الظاهر وضد المفسر المجمل
وهو ماخوذ من قولهم اجمل عليهم الامر اى اتمهم وانما جعل ضدا له لانه

لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر الا احتمال
النسخ في جانب الظهور وهو اي المجمل ما اي لفظ ازدحمت فيه المعاني المراد في
بازدحامها او توارد بها على اللفظ من غير رجحان لاحدها اسواء كانت المعاني معلومة
للسامع الا انها لتعددها لا يعلم تعين واحد منها كما في المشترك او لا تكون
معلومة له الا انه لما علم انه قد اريد من هذا اللفظ معنى وهو غير معلوم تواردت
على طريق الاحتمال كالطلوع او يكون المعنى معلوما الا انه يعلم ان المعلوم غير مراد
فحينئذ يبقى المراد محتملا فتواردت المعاني احتمالا فعلم معنى تواردت المعاني
فيما لا يعلم معناه اصلا او علم انه غير مراد والمراد بالمعاني
جنسها لبطلان الجمعية باللام وتحقق الجنس في الواحد والكثير
لكن الازدحام يمنع تحققه في الواحد فبقينا والمعاني للاثنين وما فوقه
فاندفع ما اورده الشارح المحقق من ان المعاني ليس بشرط الصيرورة مجملا
لان المشترك بين المعنيين قد يصير مجملا اذا السند فيه باب الترجيح والمراد
بالمعاني مفهومات اللفظ واذا ازدحمت المعاني فاشتبه المراد به اي بذلك اللفظ
او بسبب ذلك الازدحام اشتبها لا يدرك المراد من اللفظ الا ببيان
من جهة المجمل على صيغة الفاعل كاية الربوا في البيع فان نفي قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما وم

مولانا صاحب چوکی
مولانا صاحب چوکی

يعلم ان اى فضل مراد فيكون مجملا وحكمه اى المجمل التوقف فيه اى في
المجمل في حق العمل على كلمة على بمعنى مع اى مع اعتقاد حقية المراد به الى
بالمجمل الى ان ياتيه البيان متعلق بالتوقف والمبين المجمل والبيان قد يكون
شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون شافيا كبيان
الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله اسم جنس
محلى بلام الاستغراق فيستغرق جميع انواعه والنبي عم بين الحكم في الاشياء
الستة من غير قصر عليها فصار مؤولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم
كما كان قبل البيان ولهذا قال عمر رض خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم
يبين لنا ابواب الربوا الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في
هذا البيان يسمى مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتامل فيه صار مؤولا فيه
ايضا فيجب العمل به بغالب الظن وصيد المحكم المتشابه لما كان المحكم في غاية الظهور
بحيث احكم المراد به عن التبديل كان المتشابه بالعكس هو في غاية الخفا بحيث انقطع رجا
البيان مقابلا له وهو اى المتشابه مما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه
مخالف لموجب السمع ولا يمكن رد واحد منهما بالاخر فلشبهه المراد لشبها لا يمكن
الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد به وحكمه اى حكم
المتشابه التوقف فيه اى في المتشابه ابدا اى في الدنيا والا ففي الاخرة يوقف على

والتالي الاستثنائي والمفهوم من يستدرج سقوط الطلب فقط فاجاب عنه بان المراد سقوط طلب ما يدل على المراد به لا سقوط المتشابه نفسه وايضا يلزم من

على المراد منه على ما قيل لان الدنيا هي دار الابتلاء على اي مع اعتقاد حقية المراد به
وهذا مذهبنا ومذهب عامة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وذهب اكثر
المتاخرين وعليه عامة المعتزلة الى ان الراسخ في العلم يعلم تاويله قال بعض
العلماء لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله
اراد به انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه
حقيقة والحكمة في انزالها ابتلاء العلماء فكما ان ابتلاء الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم ابتلاء العالم بكف نفسه عن طلب العلم في ذلك فان رياضة
البليد بالعذو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير والقسم الثالث
من الاقسام الاربعة المذكورة في وجوه استعمال ذلك النظم معنى استعمال اللفظ
في المعنى طلبا لالتته عليه واراد ته منه وجريانه في باب البيان اي القسم
الثالث في طرق استعماله وانه اما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون
مجازا او في جريان النظم في طرق بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق
الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اي الوجوه المذكورة
اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل اللفظ في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية
فالحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشئ يحق اذا ثبت واما بمعنى المفعول

من حققت الشئ احققه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في

موضوعهما الاصلي والتاء للتانيث على الاول ولشبهه وهو نقل اللفظ من الوصفية

الى الاسمية لان النقل ثان كما ان التانيث ثان على الثاني ولكون لفظ الحقيقة

والمجاز في الاصل وصفين مع تحقق علامة الوصفية اعني التاء في الحقيقة وهو

يوهم كون لفظ الحقيقة ههنا صفة فكذا المجاز اورد لفظ الاسم في تعريفهما اشارة

الى انهما فيما نحن فيه اسمان فقال اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له من حيث

انه موضوع له وذكر اللفظ للاشارة الى ان الحقيقة والمجاز من عوارض اللفظ

دون المعنى حقيقة وان كان قد يطلق على المعنى وعلى استعمال اللفظ في المعنى مجازا

ووضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة وهذا المعنى موجود

في المشترك ايضا فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا

فان كان من الشارع فشرعي في الاظهر كما هو الصناعة من العلماء

وغيرهم فعرف خاص ويسمى اصطلاحا والا فعرف عام وقد غلب العرف عند الاطلاق

على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي

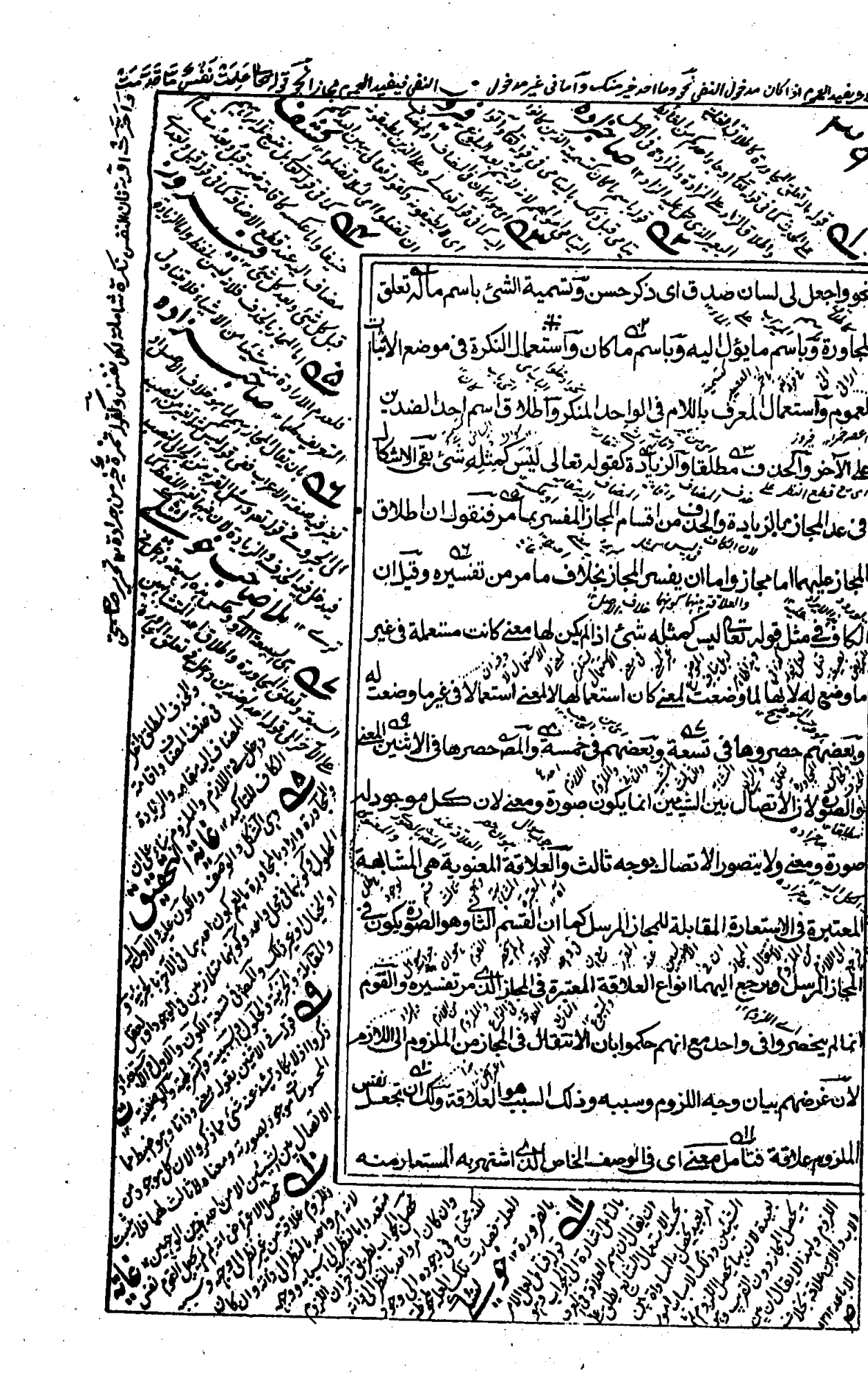
المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى

في جميع الاوضاع الاربعة ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شئ من الاوضاع

فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة

على الاطلاق والاضافى الحقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا
بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان كان مستعملا فيما هو غير الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مجازا مقيدا بالجهة التى بها كان غير الموضوع له فاللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين بل من
جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كذا فى التلويح والمجاز فى الاصل مفعل بمعنى فاعل
من الجواز بمعنى العبور والتعدى اصله مجوز قلبت الواو والمفتوحة الفا واللفظ
اذا استعمل فى غير موضوعه فقد تعدى عن موضعه وهو ههنا اسم لما
اى للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث هو غير الموضوع له ولا حاجة
الى ذكر هذا القيد لان قيد الحيثية مراد فى التعريفات واعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ فى المعنى الا بعلاقة وهى اما الوضع له واما الاتصال بينه
وبين الموضوع له والاول قد مر والثانى قد اشار اليه بقوله لاتصالهما
اى بين الموضوع له وبين غيره والقوم حصروا انواع العلاقة فى خمسة
وعشرين اطلاق اسم السبب على المسبب والكل على الجزء والملزوم على اللازم
والمطلق على المقيد والعام على الخاص والمحل على الحال وحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه وعكوس هذه السبعة واطلاق احد المتشابهين
على الآخر واسم الشئ على بدله كاطلاق الدم على الدية واسم آلة الشئ عليه

نحو واجعل لى لسان صدق اى ذكر حسن وتسمية الشئ باسم ما له تعلق
المجاورة وباسم ما يؤل اليه وباسم ما كان واستعمال النكرة فى موضع الاثبات
للعموم واستعمال المعرف باللام فى الواحد المنكر واطلاق اسم احد الضدين
على الآخر والحذف مطلقا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ بقى الاشكال
فى عد المجاز بالزيادة والحذف من اقسام المجاز المفسر بما مر فنقول ان اطلاق
المجاز عليهما اما مجاز واما ان يفسر المجاز بخلاف ما مر من تفسيره وقيل ان
الكاف فى مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة فى غير
ما وضع له لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالا فى غير ما وضعت له
وبعضهم حصروها فى تسعة وبعضهم فى خمسة والمصنف حصرها فى الاثنين المعنى
والصوفى لان الاتصال بين الشيئين انما يكون صورة ومعنى لان كل موجود له
صورة ومعنى ولا يتصور الاتصال بوجه ثالث والعلاقة المعنوية هى المشابهة
المعتبرة فى الاستعارة المقابلة للمجاز المرسل كما ان القسم الثانى وهو الصورة يكون فى
المجاز المرسل وارجع اليهما انواع العلاقة المعتبرة فى المجاز الذى مر تفسيره والقوم
انما لم يحصروا فى واحد مع انهم حكموا بان الانتقال فى المجاز من الملزوم الى اللازم
لان غرضهم بيان وجه اللزوم وسببه وذلك السبب هو العلاقة ولكن تجعل نفس
الملزوم علاقة فتامل معنى اى فى الوصف الخاص الذى اشتهر به المستعار منه



كما في تسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا فانه قل وجد بين كل واحد من الشجاع
والاسد والبليد والحمار معنى خاص مشهور بالاسد والحمار اتصل بسببه الشجاع
بالاسد والبليد بالحمار وصح استعارة اسمهما لهما ولا اتصال بين ذات الاسد والشجاع
والبليد والحمار واذا عطف على قوله معنى والمراد به المجاورة المطلقة بين الشيئين كما
في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب والمطر نزل من السحاب فكان بينهما
اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما بوجه والاتصال اى اتصال احدهما بالآخر
واللام بدل من المضاف اليه وبهذا الاعتبار نصب على التمييز قوله سببا من هذا القبيل
اى من قبيل اتصال الذاتى لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب
الافضاء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب ومعنى الحكم
ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن السبب والمسبب والعلة
والحكم يتجاوران وخص هذا القسم بالايراد دون الاول لاحتياجه الى بيان الفرق
بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذى يبتنى عليه المسئلة
الخلافية وهى استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول
فانه مطرد لا حاجة الى بيان الفرق والسبب فى اللغة ما يتوصل به الى الشئ فهمنا ولا
العلة لوجود معنى الافضاء فيهما كما يتناول السبب المصطلح فلذا قال وهو اى
الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك

الذى هو الحكم بالشراء اى الذى هو العلة وانه اى اتصال الحكم بالعلة
يوجب الاستعارة من الطرفين يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين
مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد لان الشرط فى صحة
الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم
من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم لان مبنى المجاز على ما عرف
على الانتقال فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتبع تابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال لشيئين بحيث
يكون كل واحد منهما اصلا وفرعا من وجه جاز الاستعارة من الجانبين
والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس واتصال الحكم بالعلة
من القبيل الاول لان العلة لم تشرع الا لاجل حكمها والحكم لا يثبت الا
بالعلة فاصالة العلة من جهة احتياج الحكم اليها والحكم لكونه مقصودا
بالذات لان الاحتياج بالذات انما هو الى الاحكام فكان علة غائية وهى
متقدمة ذهنا على علتها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب
علل آلية واذا كان حال العلة والحكم كذلك فاستوى الاتصالان بين العلة
والحكم فصحت الاستعارة من الجانبين ولم يختص بجانب واحد والاستعارة
يستعمل فى الاصول مراد فالمجاز المطلق ولهذا اى لعموم الاستعارة من الجانبين

قلنا فى حق من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه اى
ذلك النصف ثم اشترى نصف الآخر يعتق هذا النصف الاخير لوجود الشرط
وهو شراء عبد ويفهم منه انه لو اشترى ذلك النصف الذى باعه مرة اخرى بان
اشترى من الذى باعه منه لا يعتق وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال
ان ملكت هذا العبد واشتريته يعتق نصف الآخر فى فصل الملك ايضا
لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف
بالاشارة ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر والمسئلة بحالها لا يعتق النصف الآخر مالم
يجتمع الكل اى كل العبد فى ملكه فان الملك المطلق محمول على الكمال وذلك
بصفة الاجتماع الا ترى انه يقال فى العرف ما ملكت مائتى درهم ولو ملكت
متفرقة اكثر منها واما الشراء فيتحقق بعد زوال ملك البعض الا ترى انه لو
حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث فان عنى باحدهما اى الملك
او الشراء الآخر تعمل نيته فى الموضعين فيجوز ارادة الشراء من الملك فى القول
الثانى وارادة الملك من الشراء فى الاول لكن فيما فيه تخفيف عليه اى على القائل
فان ارادة الملك من الشراء فى الاول تخفيف حيث لا يعتق النصف الآخر لا يصدق
القائل فى القضاء خاصة للتهمة ويصدق ديانة اى لو استفتى المفتى يجيبه على
وفق ما نوى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لما ان

التهمة لانعدام الجواز واعلم ان قوله قلنا الى قوله فان عنى تمهيد للتفريع و
التفريع هي قوله فان عنى الخ والنوع الثاني اتصال الفرع بما اي بالسبب الذي
هو سبب محض المراد بالسبب المحض ما يفضي الى الفرع ولا يكون شرعيته لاجله
كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع فهذا ليس بمتصل
بسببه وليس بلازم وله لا بد من الاتصال فلا يجوز استعارة السبب للسبب ولما
كان لفظ السبب قد يطلق على العلة ايضا قيده بالمحض وبينه بانه ليس بعلة
وضعت له اي للفرع فالعلة موضوعة للحكم كالبيع للملك والسبب ليس كذلك
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيجوز استعارة الفاظ العتق
لزوال ملك المتعة فلو قال لامرأته اعتقتك واراد به الطلاق صح فان الاعتاق
وان كان موضوعا لاثبات القوة الآن الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد
يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقام يجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل الغرض في مسببه كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك
الرقبة في ملك المتعة بالفاظ العتق متعلق بالاتصال او بالزوال اي اتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق من حيث كونه تبعا اي تابعا لزوال ملك الرقبة
وانه اي اتصال الفرع بالسبب المحض يوجب استعارة الاصل للفرع لاحتياج

الفرع الى الاصل والسبب للحكم عطف تفسيري وفائدته دفع توهم ارادة العلة
من الاصل والمعلول من الفرع دون عكسه وهو استعارة الفرع للاصل لان
اتصال الفرع اى الحكم بالاصل اى بالسبب فى حق ارادة الاصل بالفرع فى
حكم العدم لاستغنائه اى الاصل من الفرع فلا يكون الاصل لازما وتابعا له
فلا تجوز استعارته له لان مبنى المجاز على ما عرف على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وهو اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من جانب نظير
اتصال الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة مثل سالم حر وغانم
فان الاولى جملة تامة لوجوب طرفيها والثانية ناقصة لافتقارها الى الخبر لكنها
بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر
وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع العتق عليهما لكن هذا التوقف ثابت
بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر واما بالنسبة الى الاولى فهو فى حكم العدم
لكمالها فى نفسها وهذا معنى قوله توقف وال الكلام اى الجملة الكاملة على آخره
اى الناقصة لصحته اى لصحة الآخر وافتقاره اليه كما علمت وهذه الجملة اعنى
قوله توقف تعليل لقوله وهو نظير اتصال الجملة الناقصة فاما الكلام الاول فتام
فى نفسه لاستغنائه عنه اى عن الآخر كما علمت واعلم انه لما كان حكم
الحقيقة ظاهرا لم يتعرض لبيانه بل جعله مبنيا لحكم المجاز فقال وحكم المجاز وجود

قوله دون عكسه فان قيل ان
قوله دون عكسه
قوله لان اتصال
قوله وهو اى الاتصال
قوله نظير اتصال
قوله والدليل على التوقف
قوله وطالق
قوله قوله وطالق
قوله قوله وهذه الجملة
قوله وهو نظير اتصال
قوله فاما الكلام الاول
قوله واعلم انه لما كان
قوله وحكم المجاز

اى ثبوت ما اى معنى اريد به اى بالمجاز خاصا كان المجاز او عاما كما اذا
كثبوت هو اى ذلك الثبوت حكم الحقيقة ولهذا اى لجريان العموم في المجاز
جعلنا لفظة الصاع الواقع في حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره لفظ الصاع مفعول اول لجعل وعاما
مفعول ثان لجعل وقوله لا تبيعوا بيان للحديث وقوله ويجاوره بيان لما يحله فسره
به تنبيها على انه ليس المراد بالحلول ههنا ما هو المتعارف بين الحكماء من انه
الاختصاص الناتج بالمنعوت اى الاختصاص الذي يصير به الحال نعتا والمحل منعوتا
اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بلفظ الصاع ههنا ليس معناه الحقيقي بالاجماع
وانما المراد ما يحله مجازا بطريق استعمال المحل في الحال وهو اسم جنس محلى بلام
الاستغراق فيتناول جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو ذكر ما يحله
بلفظ يدل عليه بطريق الحقيقة فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجري في
غير المطعوم ايضا كالجص وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من
الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاع
وابى الشافعي عن ذلك اى عن عموم المجاز وقال لا عموم للمجاز لانه اى المجاز
ضروري لان الاصل ان لا يجوز استعمال الالفاظ في غير موضوعاتها التأديته
ذلك الى الاختلال بالفهم لانه يصار اليه اى الى المجاز توسعة للكلام

على الناس والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كما لا يخفى

ومبنى هذا على ان الحاجة تنحصر فيما اذا لم يكن للمعنى لفظ يدل عليه حقيقة

واعلم ان صاحب التوضيح قد نسب هذا المذهب الى بعض اصحاب الشافعي وقال صاحب

التلويح القول بعدم عموم المجاز لم نجده في كتب الشافعية وهذا اي القول

المذكور باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله اعلم اسم الله تعالى

للتبرك والتلذذ تعالى جملة معترضة للمدح يتعالى عن العجز والضرورة

فلو كان المجاز ضروريا بالمعنى الذي اراده الخصم لم يصح وروده في كلام الله تعالى

وفيه نظر لان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية فان ذلك لقصور

في المقدور لانه غير قابل للصورة الاخراجية المعنى المجاز ليس له حقيقة فلا يتصور

اداءه الا بالمجاز بل الجواب انه يجوز للمتكلم اداء المعنى بالمجاز كما يجوز اداءه بالحقيقة

حيث يتحقق ولا ينحصر المجاز فيما لا حقيقة فيه كما زعم الخصم فعلم انه ليس

بضروري بالمعنى الذي اراده ويمكن ان يوجه كلام المتن بان المصنف حمل كلام الخصم

على انه اراد ان المجاز ضروري بمعنى انه لا يتاتى للمتكلم بالمجاز الا اذا لم يجد الى

الحقيقة سبيلا وان كانت الحقيقة متحققة فدفعه بما ذكره وانما حمله على

هذا دون ما ذكره سابقا لغاية بعده عما هو الواقع ومن حكم الحقيقة والمجاز

استحالة اجتماعهما اي معنى الحقيقة والمجاز لان كون اللفظ حقيقة ومجازا فانه

محال اذ المجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ولو لم يشترط
ذلك فهو ايضا يكون مجازا اذا استعمله في المعنيين استعمال في غير ما وضع
له بل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقي والمجازي يكون مجازا البتة مرادين بلفظ
واحد احترز به عما اذا كانا داخلين في المراد بان يستعمل اللفظ الموضوع للخاص
فيما يعمه وغيره كاستعمال لفظ الدابة فيما يدب على وجه الارض عرفا كما استعمال
ان يكون الثوب الواحد بكماله على اللابس اى على الذى يلبسه سواء كان اللابس
واحدا او متعددا والاخير هو المراد ملكا وعارية في زمان واحد فان المعنى الحقيقي
والمجازي بمنزلة لابسين واللفظ بمنزلة الثوب والحقيقة بمنزلة الملك والمجاز
بمنزلة العارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك في الاولى ان يقال اللفظ بمنزلة
الثوب والمعنى حيث هو بمنزلة اللابس واستعمال اللفظ فيه بمنزلة لبسة اللابس
واتصاف استعمال اللفظ بالحقيقة والمجاز بمنزلة اتصاف لبس الثوب بالملك
والعارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك وكما يقتضي وجود الملك والعارية تعدد
الملبوس كذلك يقتضي وجود الحقيقة والمجاز تعدد اللفظ الذى هو بمنزلة
الملبوس فاذا كان اللفظ متحدا ينبغي ان يكون المعنى كذلك كما اذا اتحد الثوب
ينبغي ان يكون اللابس كذلك والا يلزم اجتماع وصفين متنافيين بقي ان
الوحدة في احدهما نوعية وفي الاخر شخصية وهو سهل وبالجملة هذا

توضيح للمطلوب بعد ما ثبت عدم ورود اللغة به ولهذا اى لاستحالة

اجتماعهما قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربيا الا ولاء عليه احترز به عن

اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان

بخلاف مشركيهم فان فيهم اما الاسلام او السيف دون الاسترقاق وانما وضع

المسئلة فيه ليصح الوصية اذ لو كان للمولى صح موالي اعتقوه وموالي اعتقهم بطل

الوصية الا ان يبين في حيوته لان لفظ المولى مشترك بينهما فوصى بثلث

ماله لمواليه قيد به ليصح الوصية بلا توقف على اجازة الورثة وله اى

للعربي معتق على صيغة المفعول واحد فاستحق النصف من الثلث لان

للاثنين في الوصايا حكم الجماعة وكان النصف الباقي من الثلث مردودا الى الورثة

ولا يكون لموالي مولاه متى عن الوصية لان الحقيقة وهو معتق الموجه

اريد به هذا اللفظ فبطل المجاز وهو معتق المعتق فان المعتق الحقيقي

لزيد مثلا هو الذي اعتقه زيد بلا واسطة واما الذي اعتقه معتق زيد

فليس هو معتقه حقيقة وانما عنيهم اى موالي الموالي في ابناء الابناء الامان

فيما اى في الاستيمان اذا استامنوا اى المعقل ومرجع الضمير يعلم من السياق

على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهر يتناول الفروع

فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وكذا معتق

معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه بسبب لعتقه باعتاق
الاول لكن بطل العمل به اى بهذا التناول لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم فبقي مجرد الاسم شبهة
في حقن الدم اذ الشبهة ما يشبه الحق وليس بحق وههنا كذلك فان ظاهر
الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت فظهر ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ حتى يرد انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من جهة ان الامان لحقن الدماء وهو مبني على التوسعة اذ الانسان
بنيان الرب فاندفع ما يقال انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيه فصار
اى بقاء مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة اذا ادعى بها اى ادعى المسلم
بالاشارة الكافر الى نفسه بان اشار انزل ان كنت رجلا تريد القتال فظن الكافر
انها امان فانه يثبت الامان لصورة المسالمة وان لم يكن الدعاء الكافر ذلك
اى الامان وهذا اولى من ان يجعل ذلك اشارة الى المسالمة بتاويل الامان
او الى الاشارة بتاويل فعل الاشارة كما فعله الشارح المحقق حقيقة اى من
حيث الحقيقة بل هو امان صورة فقط فكما جعل مجرد الصورة ههنا سببا
الدم كذلك جعل مجرد الاسم سببا له ثمه ولما كان يرد عليه انكم قد اعتبرتم صورة
الاسم شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الابناء في حق ابناء الابناء ولم يعتبروها

في الاستيمان على الآباء والامهات في حق الاجداد والجدات فيما اذا قالوا امنونا
على ابنائنا وامهاتنا اشار الى دفعه فقال وانما ترك في الاستيمان على الآباء
والامهات اعتبار الصورة تارك فاعل ترك واعتبر الاعتبار مقاما في حق الاجداد والجدات
حيث لم يثبت الامان لهم مع ان الاسم يتناولهم صورة لان اعتبار الصورة بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لاجل ثبوت الحكم في محل آخر يكون خبرا لان
بطريق التبعية وذلك اي اعتبارها بطريق التبعية انما يليق بالفروع دون
الاصول فان الابناء يتناول ابناء الابناء بطريق التبعية واما الآباء فلا يتناول
الاجداد لانهم اصولهم فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل
قد قالوا اي علمائنا جميعا في حق من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم
دارا بعينها ولم يكن له نية انه اي الحلف يقع على الدار المملوكة والعارية
اي على الدار العارية والاجارة اي الدار المستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك
وعدم صحته فيه وبحنث عطف على انه يقع اي قالوا في حلفه انه لا يضع قدمه
في دار فلان انه يحنث الحالف اذا دخلها اي دار فلان راكبا او ماشيا او حافيا
والدخول حافيا معنى حقيقي لوضع القدم بمعنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال
حقيقة انه وضع القدم في الدار لان وضع الشيء في آخر ان يجعل الآخر ظرفا له

بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس فاذا دخل الدار حافيا صح ان يقال انه
وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل راكبا او متنعلا وهذا اذا لم يكن له نية
فلو نوى حين حلف لا يضع القدم فيها ما شيا فدخل راكبا لم يحنث ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
مهجورة كذا في المبسوط بخلاف وضع القدم بدون الدخول بان وضع قدميه وباقي
الجسد خارج الدار فانه حقيقة مهجورة حتى لو وضع القدم بلا دخول
لم يحنث وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد اي قالا قولا مثل قول المذكور
في حق الجمع بين الحقيقة والمجاز فانهما قالا في حق من قال لله علي ان اصوم رجبا
وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب
بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين واما اذا ذكر منونا فالواجب صوم رجب من عمره
غير معين ولا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق
فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالفدية والكفارة ونوى به اي بهذا
اليمين انه اي القول المذكور كان نذرا ويمينا هذا مقولة قولهما وفيه اي فيما
ذكر من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان هذه المسئلة على ستة
اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه
او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة

الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين خلاف فهما

اشبار بقوله ونوى به اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له لا نفيا ولا

اثباتا فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر اذ لا يجوز الجمع بين الامرين

فترجح الحقيقة على المجاز في السادس ويسقط الحقيقة بتعيين المجاز في الخامس

وظهر منه وجه تخصيص نذر وصم الجمع بقولهما اذ عندهما كلاهما نذر ويمين

وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت

لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واللفظ

حقيقة في النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية مجازا

في اليمين ولهذا يتوقف ثبوته على قرينة وهي النية واراد تهما معا جمع بين

الحقيقة والمجاز قلت وضع القدم صار مجازا عن معناه معبرا به عن الدخول

وهو بعم الكل واضافة الدار يراد بها اي بالاضافة نسبة السكنى بدلالة

العادة فان الدار لا يهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة

وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحنث

بالدخول في الدار المملوكة سواء كان غيره ساكنا فيها او لا صرح به في الظهيرية

وذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة اليه

بفعل غيره فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب

والمشي والحلف وفي عموم السكنى للملك والاعارة والاجارة وهواي اعتبار

العموم هنا نظير اعتباره فيما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيأ

فقدم ليلا او نهارا عتق عبده لان هذا مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز

ظاهر الان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز الا انه ليس يجمع بينهما

حقيقة بل هو من قبيل عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على

مطلق الوقت ثم مطلق الوقت يدخل فيه الليل والنهار والمعتبر في الامتداد

وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم كحر تركتك يوم يقدم فلان لان الفعل الذي

اضيف اليه اليوم كقدوم فلان اليوم حقيقة في انه فلا يعدل عنه الا

عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل

المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف

معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه

بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا

له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو بياض النهار واذا لم يمتد الفعل لم يمتد

الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ يجعل يكون مجازا عن جزء

الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتدا سواء كان من الليل او النهار واما مسئلة

النذر غير مسئلة اليمين لما مر مما سبق من ان من قال لله علي ان اصوم

عن الرفث حرام ليلا كان او نهارا وان مطلق اليوم وهو جزء من اليوم فكيف يكون مطلق الآن جزءا من اليوم فتحقق العلاقة بين اليوم ومطلق

رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا فليس ذلك القول المعبر عنه
بالمسئلة بجمع اى جامع للحقيقة والمجاز ايضا كما لم يكن الجمع بينهما في
نظائره لان الممتنع اجتماعهما حقيقة ولم يوجد ذلك ههنا بل هو اى القول
المذكور نذر بصيغته لا غير لانه موضوع لذلك يمين بواسطة
موجبه اى حكمه وهو اى موجب النذر اى معنى المقصد بصيغة النذر
الايجاب اى ايجاب المنذور الذى كان جائز الترك والفعل لان نذر الواجب
في نفسه لا يصح لان ايجاب المباح يصلح يمينا اى ايجاب المباح الذى هو
موجبه لما كان مستلزما لتحريم ضده الذى هو اليمين فان تحريم المباح
يمين كان صالحا لان يجعل هو ايضا يمينا بذلك الاعتبار اى باعتبار استلزامه
لما هو يمين وهو تحريم ضد المباح كتحريم المباح فانه لا شك في كونه يمينا
والحاصل ان دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
فيه ولم يرد اللازم به مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان
الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا
يصير بذلك اللفظ مجازا فان فهمهما قد يكون من حيث انهما نفس المراد فاللفظ
حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انهما جزء المراد ولازمه فاللفظ حينئذ
يكون حقيقة وههنا لم يرد باللفظ الا معناه الموضوع له فقط وهذا

كما قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه

اى اجتماع الامرين بالصيغة والموجب كشراء القريب فانه اى شراء القريب
تملك بصيغة وهى شريت مثلا فانها لاثبات الملك تحرير بموجبه فان
الملك فى القريب يوجب العتق كما ورد به النص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى ان تحريم ترك المنذور
ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على
القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصده او لم يقصده ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن اى لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى
اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى يصير مجملا والصحيح قول العامة لان المستعار
وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا ظاهر ثم اشار الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين ما للحمل او للمنع

وهما انما يكونان في الاثبات فيكون تقدير الكلام ان اكلت من هذه النخلة
واكلها متعذرة لا يتيسر الا بمشقة او مهجورة اى يتيسر الوصول اليها ولكن
ترك اراد لها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع القدم يمكن
الوصول اليها بلا مشقة لكن هجر اراد لها من هذا اللفظ صار الى المجاز
ان وضع القدم في الدار حافيا بغير ان يدخل فيها ماشيا
ان وعلى هذا اى بناء على ما ذكرنا من ان في الحقيقة المتعذرة والمهجورة
يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة اى اذا قال لرجل آخر وكلتك
بالخصومة مع فلان ينصرف اى التوكيل الى مطلق الجواب وهذا استحسان
ويتفرع عليه انه لو اقر على موكله يصح اقراره وفي القياس لا يجوز اقراره وهو
قول ابي يوسف والاوزفر والشافعي لانه وكل بالمنازعة والاقرار موافقة
فكان مخالفا وضدا لما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن الضد وجه الاستحسان
انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل
لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم الاقرار والانكار
هذا ما ذكره الشارح المحقق وفيه نظر لان الجواب ليس عبارة عن مجموع الامرين
بل هو عبارة عن المعنى الاعم الصادق على كل واحد منهما فحينئذ الاولى ان يقال او الكل في
الجزء او المقيد في المطلق لان الخصومة ان كانت عبارة عن جواب المقيد بقيد الانكار

فالعلاقة هي الثاني وان كانت عبارة عن مجموع الجواب والانكار فالعلاقة هي الاولى

وانما قلنا ذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصومة او حقيقة كلام الموكل الدال عليها

ممجورة شرعا لان التوكيل شرعا انما يصح بما يملكه الموكل بنفسه وما ملكه هو

الجواب المطلق لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف ان المدعي حق لا يملك الانكار شرعا و

توكيله بالايملكه لا يجوز شرعا والحقيقة الممجورة شرعا بمنزلة الحقيقة الممجورة

عادة لان الظاهر من حال المسلم الامتناع منه لدينه ثم ان صحة الانكار ههنا

من جهة دخوله في عموم الجواب والممجور شرعا هو الانكار على التعيين فلا يرد انه

ينبغي ان لا يصح الانكار اصلا الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد

بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت

على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا

من الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله

بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب

وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف

حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت

فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان

المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا

واما اذا كان داعيا اليه كما اذا حلف لا ياكل هذا الرطب اه فتقيد اليمين بهذا الوصف ووصف الصبا كذلك لان الصبي لفقد عقله وسوء ادبه داع الى ترك

الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد
لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا
من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة فحمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ياكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان
ينبغي ان يقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه قد يصلح داعيا
الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم الا ان هجران الصبي بترك كلامه
حرام مهجور شرعا كما جاء في الحديث وهذا معنى قوله لان هجر الصبي مهجور شرعا
فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف اي غالب في التعامل عند
بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق حتى لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم
ادمي او خنزير حنث لان اللحم في التفاهم يقع عليهما فان لحمهما يسمى لحما ولا يحنث
عند بعض مشايخ بلخ لان لحمهما لا يوكل وفي المتن اشارة الى ان الحقيقة اذا كانت
مستعملة والمجاز غير مستعملة او كانا مستعملين لكن استعمال الحقيقة اكثر
او مساو فالاعتبار للحقيقة بالاتفاق كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة
اولى فعنده لا يحنث باكل الخبز بل باكل عين الحنطة وكذا لا يحنث بالشرب
من الاواني المملوة من ماء الفرات بل بالكرع منها فان كلمة من لابتداء الغاية

فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات لان الحقيقة مستعملة فيهما

اذ الخطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى وقد توكل نيئا حبا وكذا

الكرع واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة وعندهما العمل بعموم

المجاز اولى فيحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز كما يحنث باكل عينها او

بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع وهذا وما سياتي صريح في ان المجاز

انما يترجح عندهما لعمومه وشموله الحقيقة وهو الموافق لكلام فخر الاسلام

ويوافقه ايضا كلام المنار وشروحه وكذا كلام غيره وكلام كثير من المتاخرين

يدل على ان المجاز المتعارف اولى سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وسياتيك مزيد تفصيل

لهذا وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف فيه وهو ان المجاز

خلف عن الحقيقة اي فرع لها في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز

فرع للحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الفرعية

فعنده هي في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او

اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل في التكلم بهذا اللفظ

اذا اريد به المجاز خلف لانهما من اوصاف اللفظ فاعتبار الخلفية والاصالة

في التكلم اولى ليصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره وعندهما هي في الحكم

اي حكم الحقيقة اصل وحكم المجاز خلف عنه فان تعذر حكم الحقيقة بعارض

فيصير الى المجاز لاثبات حكمه حال كونه فرعا من حكم الحقيقة خلفا عنه حتى
يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ لانه لا يتصور الفرع حيث لا يتصور
الاصل فاذا لم يكن حكم الحقيقة ممكنا يلغو الكلام بالكلية لان حكم الحقيقة محال
بالفرض وحكم المجاز غير عبارة عن حكم الحقيقة يقتضي امكانه فحاصل الخلاف اشتراط
امكان المعنى الحقيقي عندهما وعدم اشتراطه عنده فقول القائل هذا ابني لعبد
اصغر سنا منه مجاز اتفاقا وان كان اكبر سنا منه فعنده مجاز يثبت به
العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر
مخلوقا من ماء الاصغر وبالجملة ان في كل موضع انعقد الكلام لا يجاب الحكم الاصلي
وامتنع وجوده لعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد الحكم
الاصلي لا ينعقد الحكم الخلفي فقوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد الحكم الاصلي
وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكمه كالغوس لما لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة
بان كانت العبد اصغر سنا منه يصار الى المجاز لامكان الحقيقة وان كان
العبد معروف النسب من غيره لامكان ان يشتهر نسبه فيما بعد من غيره الا اذا امتنع
اعماله للحكم لثبوت نسبه من الغير كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في
حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء متصورة

ووجه البناء ان خلفية المجاز لما كان في التكلم عنده من حيث انه يجعل عبارته
قائمة مقام عبارته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والفرع فجعل التكلم بالحقيقة
عند امكان العمل به اولى من التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى
من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه
هو المقصود دون العبارة وجب الترجح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لعمومه
فكان المجاز اولى لكونه اكثر فائدة حتى صحت الاستعارة به اى بالكلام عنده
وان لم ينعقد الكلام اى وان لم يصح انعقاده لايجاب الحقيقة كما في قوله
لعبده وهو اكبر سنا منه اى من القائل هذا ابني مقولة القول فاعتبر ابو حنيفة
الرجحان في التكلم فان التكلم بالحقيقة اصل اذ التكلم بقوله هذا اسد للشجاع
عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم
ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن الشئ كما يثبت حكم
الحقيقة بناء على صحة التكلم وكذا قوله هذا ابني لعبده فان نفس التكلم به
خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة
التكلم فصارت الحقيقة اولى من المجاز وبما ذكرنا ظهر لك ان لفظ هذا
اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة وقد قيل ان لفظ هذا
ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى
بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة

وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله اي المجاز
على حكم الحقيقة فضلا المجاز بهذا الاعتبار اولى هذا وبناء الخلاف الاول على هذا صريح
في انه انما يترجح المجاز عندهما لتناوله حكم الحقيقة قال في التلويح بعد ما ذكر من
تحرير كلام التوضيح وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما او لا
للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة لعمومه كما في مسئلة الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه كحكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى انتهى كلامه
ويعلم منه ان هذا الدليل موافق لما هو المدعى فاندفع ما ذكره الشارح المحقق
من ان هذا يصير دليلا لهما اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف واما اذا لم يثبت ذلك
وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم وما ليس له ذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من
المدعى ذلك لان المراد من رجحان المجاز المتعارف عندهما رجحانه اذا كان عاما كما في
المسئلتين المذكورتين واما اذا لم يكن عاما فليس له على قولهما في زعمهم رجحان
على الحقيقة نعم يمكن ان يقال ان الحكم برجحان المجاز المتعارف مطلقا على الحقيقة
المستعملة عندهما اولى من الحكم برجحان قسمه كما مال اليه صاحب التوضيح
لكنه كلام آخر والدليل على هذه الاولية ما ذكره الشارح المحقق بقوله والدليل

والدليل الشامل للقسمين ما ذكر في شرح الجامع البرهاني لصاحب المحيط ان
المجاز اذا كان اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة
الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة وفيه نظر لان غلبة
استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من
جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض ثم جملة ما يترك به الحقيقة
في الشرعيات خمسة وبيانها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة
تشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و
العرف في الاقوال وبيان تلك الدلالة ان الكلام موضوع للافهام فاذا
تعارف الناس استعماله لشئ ونقلوه من موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وفيما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة واعلم
ان الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يكن المجاز متعارفا
غالبا في التفاهم او التعامل فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان كان متعارفا فعند
ابي حنيفة العمل بالحقيقة وعندهما العمل بالمجاز فلا يترك العمل بالحقيقة عنده الا اذا كانت
مهجورة وهذا هو المراد من قوله وقد يترك بدلالة العادة على ما يرد وليس المراد انه
قد تترك الحقيقة بمجرد التعارف والالم يصح على مذهب ابي حنيفة كما ذكرناه
الذي ذكرناه من قوله لا يضيع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم

وبما كانت كلمة ما مشتركة بين الموصولة والمصدرية والموصوفة فلذلك فسر الشارح كلمة ما

مهجورة حتى لا يحنث بها فانه لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون
باقي الجسد خارجا عنها لا يقال في العرف انه وضع القدم في الدار وقد تترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المحل العالم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز للتعذر كما في
قوله لا يأكل من هذه النخلة فان اليمين وقعت على الثمار حتى لو اكل عين النخلة لا يحنث
وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما اذا كان المعنى الذي هو في يمين
الفور والاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم استعمل في السرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن
قبل ان يسكن ويسمى هذا اليمين به لان فيها سرعة البر يتحقق الاجتناب عن
الامر المخصوص الذي تقيدت به اليمين كما اذا قال لامرأته القاصدة للخروج
ان خرجت فانت طالق فانه يتقيد بتلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت
بعد ذلك لا تطلق فحقيقة الكلام هو مطلق الخروج مهجورة بدلالة حال
المتكلم فان تعليقه في هذه الحالة يدل عرفا على انه اراد بالخروج تلك الخرجة
فتقيد بها وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة وكانوا يقولون
قبله اليمين مؤبدة او موقتة فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو المؤبدة
لفظا والموقت معنى واخذ هذا من حديث جابر رضي الله عنه وابيه حيث دعيا
الى نصرة ابيهما فحلف ان لا يضرها ثم نصرها بعد ذلك ولم يحنثا وقد تترك

الحقيقة بدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر إنا اعتدنا للظالمين نارا مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن
لكل واحد ان يختار ما شاء من الامرين لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة
عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما اذن فيه وهذه القرينة لفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اذ لا يختص الايمان بمن شاء وكذا الكفر بدلالة العقل وبقوله انا
اعتدنا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان يكون اللفظ متناولا
لافراده لعمومه على سبيل الوضع لكن يختص بالبعض نظرا الى ما خذ اشتقاقه
كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له فاكل لحم السمك لم يحنث القياس وان كان
يقتضي حنثه لدخول لحم السمك في عموم اللحم لانه لحم حقيقة لكنه يخصص
بدلالة الاشتقاق فان تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم
القتال اي اشتد والملتحمة الوقعة العظيمة ثم يسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى اخلاط الحيوان وليس للسمك دم اذ
لو كانت لما عاش في الماء ويشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى
فكان صرف الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان
الاسم حقيقة فيه وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و

وقد ناقش الشارح في هذا المثال بمنع كون اللحم ماخوذا مما ذكره والحال ان المثال مما يكفي فيه مجرد الاحتمال ولا نسلم كونه شاهد المدعى هذا هو الموافق لاكثر الكتب وقد تمسك عامة العلماء في هذه المسئلة بالعرف ولا منافاة به وكذا

اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة

لقصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة في المثال الاول وزيادة اى

زيادة المعنى المطلوب في المثال الثاني وبيانه ان الفاكهة مشتقة من التفكه

وهو التنعم وهو امر زائد على ما يقع به اصل القوام اى الغذاء والعنب والرمان

والرطب يتعلق بها القوام والغذائية فكان في هذه الاشياء وصف زائد

هو الغذائية وقوام البدن فلهذا لا يتناولها مطلق الاسم الذي وضع للزائل

التابع الذي ليس فيه جهة الاصالة فان قلت ليست هذه الزيادة في المعنى

المطلوب لان الفاكهة اسم التابع وعند الاطلاق يتناول ما يكون تابعا من كل وجه

اذ هو الفرد الكامل له والذي فيه اصالة من وجه فهو قاصر في التبعية من ذلك

الوجه فكيف يصح قوله وزيادة في الثاني قلت الزيادة في المعنى على نوعين

احدهما مكمل للمعنى المطلوب كالضرب والشتم المكملان لمعنى الايلام في قوله تعالى

ولا تقل لهما اف والثاني مغير لمعناه وههنا كذلك فان الزيادة مغيرة لمعنى

التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية ولذلك لا يدخل الاشياء المذكورة تحت اسم

الفاهمة ووجه كون اقسام القرينة خمسة ان القرينة اما الاستعمال
او الحال او المقال فاشار الى الاول بقوله بدلالة العادة والثاني قسمان
احدهما حال المتكلم والثاني حال ما تكلم فيه فاشار الى الثاني بقوله بدلالة
محل الكلام والى الاول بقوله بدلالة معنى يرجع الى المتكلم ويرجع اليهما اذا كان
معنى من المخاطب كما يقال للامة المغنية انت امرة السلطان بالعصيان
والثالث ايضا قسمان احدهما ما يكون سياق الكلام قرينة وهو الذي
اشار اليه بقوله بدلالة سياق النظم والثاني ما يكون اللفظ قرينة
بنفسه واليه اشار بقوله بدلالة اللفظ بنفسه والمقابلة حقيقة
بين العادة والحس والعقل وقد اشار الى الاول والثالث واما الثاني
فكما في الاكل من هذه النخلة وقد يجمع بعض الموانع مع بعض في بعض المواضع
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واما الصريح في اللغة الخالص والمراد به ههنا
ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر
اذ ظهوره ليس بتام وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن
اللفظية لا بالاستعمال هكذا ذكره الشارح وذكر في التلويح بعد ذكر
تعريف الصريح والكناية فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح وقال في
المنار واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كانت او مجازا

المراد منه معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بالقيود الثلاثة عن استتار المراد في الصريح بواسطة عرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة وعن اشكاف

وقال في شرحه المسمى بجامع الاسرار قيل لابد من قيد آخر وهو الاستعمال
ليتميز عن النص والمفسر واليه اشار في الميزان الا ان الشيخ تركه للدلالة
مورد القسمة عليه اذ يكون هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال و
قيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص و
التفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف
ولا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال
القاضي ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال الصحيح بدلالة مورد
القسمة ثم ان المصنف لم يذكر تعريف الصريح تنبيها على ان مفهومه ايضا
صريح كافراده وقد اومى في اثناء البيان الى تعريفه وقد ترك تعريف الكناية
ايضا ايماء الى ان معاني افراده مستترة كما استتر معناه وقد اومى الى تعريفه
في اثناء البيان ايضا تشحيذا للناظر وتلطيفا للخاطر فمثل قوله بعت وشريت
ووهبت وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي الكلام
مقام معناه اي اقيمت عبارة الصريح مقام المراد كما اقيم السفر مقام المشقة
بحيث لم يلتفت اليها بل المنظور اليه نفس السفر كذلك ههنا المنظور اليه
نفس العبارة في اثبات المراد سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم
اراد ذلك المعنى ولم يرد حتى استغنى الصريح عن العزيمة اي النية في اثبات

حكمه لأن النية انما يحتاج اليها ليتميز بعض محتملات اللفظ فاذا تعين
الواحد منها مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة لانه اى الصريح ظاهر المراد
اى ظهورا بينا بحسب الاستعمال فلا يحتاج الى نية المتكلم وحكم الكناية وهو
ما استتر المراد به بالاستعمال انه اى الكناية لا يجب العمل به الا بالنية لانه
مستتر المراد وذلك اى الكناية مثل المجاز اى نظير الكناية المجاز قبل ان يصير
متعارفا فانه قبل ان يصير متعارفا استتر المراد به فيكون كناية ويعلم
منه ان المراد بالكناية فى اصطلاح الاصوليين غير ما اريد بها فى البيان لانها
عند اهل البيان لفظ استعمل فى لفظ الموضوع لكن لا يتعلق به الاثبات و
النفى والصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناطا بين
والكذب والنفى والاثبات والكناية عندهم حقيقة وقد يذكر فى مقابلة الحقيقة
فيراد بالحقيقة الصريح منها وهذا معلوم من المفتاح وغيره وليس فيجمع
بين الحقيقة والمجاز فان الممتنع اراد تهما بالذات والقصد وهو منتف فى الكناية
وقد جعل ارباب الاصول الكناية مشتملة للمجاز فاعرفه وعلم من هذا وجه
ضعف كلام الشارح من ان الكناية لا تبنى فى ارادة الحقيقة بلفظها وانما
مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم لان هذا مبنى على عدم التفرقة
بين الاصطلاحين كما عرفت ولما ورد على ما فهم من تعريف الكناية وهو

ما استتر المراد به انكم جعلتم مثل انت بائن بتة وبتلة كنايات الطلاق
مع ان المراد منه ظاهر معلوم فاجاب بقوله وليس لفظ البائن والحرام و
نحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة يعني لفظ الكناية غير مستعملة في
معناه الاصطلاحي لانها اي هذه الالفاظ معلومة المعاني ولا يكون الكناية
كذلك ثم ان المتوهم يتوهم من كونها معلومة المعاني انه لا ابهام فيها اصلا فكيف
يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا فدفعه بقوله لكن الابهام ثابت فيها اي
في شئ يتصل هذه الالفاظ به اي بذلك الشئ وتعمل هذه الالفاظ فيه
اي في ذلك الشئ لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل
يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فقد
يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى
محل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي
هو المراد معلوما في نفسه فان المراد منها البينونة والحرمة ونحوهما وهو
معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه والكناية ما استتر المراد منه
في نفسه وصاحب التلويح مع تصريحه بهذا التعريف في اوائل التقسيم الثاني
اعترض في هذا المقام بانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير
مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار المراد للمتكلم كما في جميع الكنايات وان

قوله وليس لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة
قال ولا ابهام فيها اصلا فكيف يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا
لكن الابهام فيها ثابت فيما اي في شئ يتصل هذه الالفاظ به
لا يكون الابهام فيها فيما اضيفت وتعلقت الابهام فيها فاجاب بقوله
وتعمل فيه اي في ذلك الشئ
غاية التحقيق

قوله لانا لا ندري اي محل اراده
قال ولا ابهام فيها اصلا فكيف يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا
لكن الابهام فيها ثابت فيما اي في شئ يتصل هذه الالفاظ به
لا يكون الابهام فيها فيما اضيفت وتعلقت الابهام فيها فاجاب بقوله
وتعمل فيه اي في ذلك الشئ
غاية التحقيق

قوله لانا لا ندري اي محل اراده
قال ولا ابهام فيها اصلا فكيف يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا
لكن الابهام فيها ثابت فيما اي في شئ يتصل هذه الالفاظ به
لا يكون الابهام فيها فيما اضيفت وتعلقت الابهام فيها فاجاب بقوله
وتعمل فيه اي في ذلك الشئ
غاية التحقيق

قوله لانا لا ندري اي محل اراده
قال ولا ابهام فيها اصلا فكيف يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا
لكن الابهام فيها ثابت فيما اي في شئ يتصل هذه الالفاظ به
لا يكون الابهام فيها فيما اضيفت وتعلقت الابهام فيها فاجاب بقوله
وتعمل فيه اي في ذلك الشئ
غاية التحقيق

اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم يصرحون بانها من جهة
المحل مبهم مستتر المراد كيف ولم يفرقوا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره وهو مدفوع بما ذكرنا الآن الشق الثاني من الاعتراض
مبني على الغفلة عن هذا القيد اعني قوله في نفسه والحاصل ان المراد منها
في نفسه غير مستتر على السامع بل هو ظاهر واستتار غيره لا يوجب جعله
كناية ولا يوافق مقصودهم فان مقصودهم هو تحصيل نوعي الطلاق الرجعي وغيره
وتحققهما وكون هذه الالفاظ جارية على معناها انسب بذلك كذا التفرقة
بين اعتدي وانت بائن مثلا وحمل الكنايات على ما هو مصطلح اهل البيان بعيد ايضا
كما ذكر في الشرح فلذلك الابهام شابهت هذه الالفاظ الكناية الحقيقة
فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا كما هو طريق الاستعارة
ولاجل هذا الابهام لكونها كناية احتيج الى النية لتعين البينونة عن وصلة
النكاح عن غيرها فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح
وجب العمل بموجبها اي بمقتضيات هذه الالفاظ انفسها من غير ان يجعل هذه
الالفاظ عبارة عن الصريح من الطلاق ولو كان كذلك لكانت كناية حقيقة
وكانت معقبة للرجعة ولذلك اي لكونها عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية

الينونة الى المذكور وهو الطلاق الموصوف لصفة البينونة فاجاب الشارح بقوله وحمل الخ ١٢ ص

عن الصريح جعلناها اى هذه الالفاظ بوائن غير معقبة للرجعة كما يدل عليه
معانيها لان العمل بموجبها عمل بحقائقها والحقيقة اولى بالارادة مالم يصرف
عنه صارف هذا مذهب علي وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها طلقات رجعية
وهو مذهب عمر وعبد الله ابن مسعود الا في قول الرجل اعتدي استبرئي
من قوله جعلناها بوائن اى تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي
وكذا في استبرئي وانت واحدة لان الواقع بها رجعي لان حقيقته اى هذا
القول للحساب يقال اعتدي مالك اى احسب عدي مالك ولا اثر لذلك
اى للحساب في النكاح اى في قطعه فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه بخلاف
الالفاظ المذكورة فانها عاملة بنفسها ولهذا جعلت بوائن كما عرفت
والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء كالنعم والدراهم والدنانير
كما يحتمل ان يراد به الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب
اى ثبت به اى بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء ضرورة
ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع
باثبات واحدة بدون صفة البينونة فلا حاجة الى الزايد وصفا واصلا
فلذلك كان الواقع به واحدا رجعيا ولا يقع به الاكثر وان نوى وقبل الدخول
يجعل هذا اللفظ مستعارا ايضا عن الطلاق اذ لا جهة للاقتضاء واراده

حقيقة الامر وهو قوله اعتدي بعد الاقراء فينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيكون حينئذ مجازا
محضا للطلاق لانه ليس بمنطوق لا تحقيقا ولا تقديرا بخلاف ما بعد الدخول
فان المقتضى من حيث كونه بمنزلة المنطوق صار الطلاق منطوقا فكان
هذا جهة حقيقة وان كان فيه جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور
فلهذه الاشارة زاد قوله محضا وهو مجاز عن كونه طالقا وتقدير الكلام
اعتدي لانى طلقتك لانه اى الطلاق سببه اى سبب وجوب الاعتداد
فاستعير الحكم لسببه اى لعلة يدل عليه لفظ الحكم فانه يذكر في مقابلة
العلة والمسبب يذكر في مقابلة السبب والطلاق علة لوجوب العدة في
وضع الشرع وتخلفه في غير المدخول بها لفقد الشرط وهو الدخول فلا
يرد انه كيف يصح استعارة المسبب للسبب مع انكم منعتم ذلك وكذلك
اى مثل اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ
هو تصريح بما هو المقصود عن العدة وهو طلب براءة الرحم عن الحمل
لانه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر
فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء بعد الدخول وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا وقد جاءت السنة مؤيدة لما ذكرنا فتدبر وفي ان النبي صلعم قال لسودة بنت

بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل عليها وهي تبكي على من قتل
من خزيمة وغيره مأخوذ من شرح الشارح المحقق الى آخر ما ذكره ره
اقاربها يوم بدر ترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي منها فقالت لها اعتدي
فندمت على ذلك فاستشفعت الى النبي ووهبت نوبتها الى عائشة وقالت له
اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة ولكن لك اي مثل قولها اعتدي انت
واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة وهو الصحيح وعليه عامة مشائخنا
وعن بعضهم انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة فيكون خبر مبتدء وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا
نعتا للطلقة فان اسكن الهاء فيحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ثم ان ذلك القول
على تقدير الرفع يحتمل ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه اي انت تطليقة واحدة وبه يقع الطلاق لانها بنفسها لا تكون تطليقة
ولكن تكون طالقا فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت به كما نعتت بطالق
او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامه اي انت ذات
طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرة اي انت امراة واحدة عند قومك او
منفردة عندك او واحدة نساء البلد في الجمال وقس عليه حالة الوقف والنصب
فاذا زال الابهام بالنية كان قولها انت واحدة دلالتها على الصريح اتم

ح ٥٢ قوله وهي تبكي الخ
ح ٥٣ قوله واحدة مرفوعة الخ
ح ٥٤ قوله وعن بعضهم الخ
ح ٥٥ قوله لان العوام الخ
ح ٥٦ قوله ثم ان ذلك القول الخ
ح ٥٧ قوله واقامة الصفة الخ
ح ٥٨ قوله ولكن تكون طالقا الخ
ح ٥٩ قوله او بطريق حذف المضاف الخ
ح ٦٠ قوله ويحتمل ان يكون الخ
ح ٦١ قوله وقس عليه حالة الوقف الخ

الطلاق لا عاملة بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فلا

يجعل من البوائن بخلاف لفظ البائن ونحوه فانها عاملة بنفسها على ما عرف

ويعلم مما ذكرنا ان كون هذا القول من الكنايات انما هو بتفسير علماء الاصول

لانه من قبيل الحمل والذي استقر المراد به دون تفسير علماء البيان ويعلم من

تضاعيف البحث انه يجوز ان يجعل قولا لا في قول لرجل اعتد استثناء عن

نحو البائن كناية مجازا ثم الاصل اي الراجح في الكلام هو الصريح لان الكلام

موضوع للافهام والصريح تام في الاعلام فاما الكناية ففيها ضرب قصور

من حيث انه اي الكناية بتاويل المذكور يقصر عن البيان اي اظهار المراد بدون

النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد

والتردد وظهر اثر هذه التفاوة فيما اي في الاحكام التي تندرئ بالشبهات مثل

الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر

لفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها

لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيتها وكلمة ما في قوله ما لم يذكر مصدرية حينية اي

لا يستوجب العقوبة وقيد بعدم ذكر لفظ الصريح والقسم الرابع من الاقسام

الاربعة المذكورة في صدر هذه الوجوه الوقوف اي في معرفة اقسام ما به الوقوف

الحاصلة بسبب ملاحظة الوقوف على احكام النظم عند المعرفة من اقسام الكتاب

للتنبيه على انها لا تفيد بدون المعرفة والوقوف على معانيها او يقال هذه
الوجوه لما كانت لما به الوقوف فكانت وجوها واقساما للنظم اذ الوقوف
انما هو بالنظم والاقسام المذكورة ههنا اما كلها اقسام لمعنى النظم او
الاخيران له والاولان للنظم كما اختلف فيه ويؤمى كلام فخر الاسلام
الى هذا تارة والى ذلك اخرى بل الى انها اقسام الاستدلال مع انها ليست
من اقسامه ويؤمى الى ما يؤمى عبارة فخر الاسلام عبارة المتن فلو ترك
لفظ المعرفة صار الجميع اقساما للنظم ولو ذكر لفظ المعنى يكون الكل اقساما لمعنى
النظم فاورد لفظ المعرفة ليدل على المطلوب ههنا هو معرفة هذه الاقسام واما
التنصيص بانها اقسام النظم او المعنى فهو في اول المرة مشكوك فيه والتحقيق ان
هذه الاقسام اقسام النظم الدال على المعنى لكن لما كان المنظور في هذا القسم هو
استدلال السامع للمعنى ودلالة النظم على المعنى وثبوت المعنى من النظم جعلت الاقسام
تارة للاستدلال ومرة للمعنى وقد يفرق فجعل بعضها للنظم وبعضها للمعنى لان العبارة
من اقسام الملفوظ والاشارة بمنزلتها وما سواهما يرجع الى المعنى وهي اربعة لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا فعبارة والا
فاشارة وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة والا فان
استدل بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا فمن التمسكات الفاسدة

الاستدلال بعبارة النص ادرج لفظ الاستدلال للتنبيه على ان الوقوف
بالاحكام انما يحصل به وفيه ايماء الى ما فعله فخر الاسلام والاستدلال باشارته
والاستدلال بدلالته والاستدلال باقتضائه الضمائر راجعة الى النص اما
الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فمعناه اى فحكم سيق الكلام له
اى لاجله واريد به اى بالكلام قصدا وخرج به الاشارة والاشارة اى الثابت
بها ما اى حكم ثبت اى ذلك الحكم بالنظم مثل الاول اى مثل الحكم الثابت بالاول
فى ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اى الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام
اى لذلك الحكم وكلمة ما نافية والمراد بالنص ههنا كل ملفوظ مفهوم المعنى
او مفسر حقيقة او مجازا وعبارة النص عين النص والمراد من كون الكلام مسوقا
ههنا ما يكون مسوقا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى آية النكاح
لو غير اصلى بان يقصد فى الملفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض التام معنى آخر كالباعث
النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه
ما يكون من لوازم المعنى كعدم انعقاد بيع الكلب من قوله ع ان من السحت ثمن الكلب
والمفهوم من التوضيح ان المراد بالسوق ههنا هو الذى ذكر فى النص كما فى قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم ليس سوقه لاجل ايجاب
فقرهم بل سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم اى للفقراء المهاجرين

صح

وفيه اى فى هذا الكلام اشارة الى زوال ملاكهم عما خلفوها فى مكة بانتقالها
الى الكفار حين استولوا عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر وحقيقة الفقر زوال
الملك لا بالاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى الطلاق
اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة دليل على زوال ملاكهم
وان الكفار يملكون اموالهم بالاستيلاء بشرط الاحراز خلافا للشافعى ولا يلزم علينا
انه يجوز ان يكون اطلاق الفقراء عليهم بالمجاز لقوله تعالى وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ
عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ٥ والمراد السبيل الشرعى لا الحسى لان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية
نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاسر او المراد نفى السبيل فى الآخرة
كما نقل عن ابن عباس ويدل عليه ما قبل الآية من قوله تعالى فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ
وقد جعل البعض قرينة المجاز اضافة الديار والاموال اليهم فانها تفيد الملك
واجيب عنه بانها باعتبار ما كان لان فى حمل الاضافة على الحقيقة والفقراء على
المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وهو فاسد اذ مبناه على ان المعتبر فى الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة التكلم لا حالة اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء والامر بالعكس كما تقرر فى الاعتبار انما هو للحكم الذى جعل اللفظ
من متعلقاته كما تقرر ايضا فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها
كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة وهما

اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق اى عبارة النص احق فى ايجاب الحكم عند التعارض من الاشارة للسوق مثاله قوله عم فى النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى عن النبى عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام وهو عبارة فرجحناه على الاشارة واما دلالة النص اى الحكم الثابت بها وتسمى فحوى الخطاب اى معناه ولحن الخطاب اى فحواه ومفهوم الموافقة فما اى فحكم ثبت ذلك الحكم بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراى اى بالمعنى اللغوى لا الشرعى المستنبط بالراى كالنهى اى كالحكم الثابت بالنهى عن التافيف وهو حرمة الضرب بالتافيف اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف فانه يوقف به اى بالنهى عن التافيف على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد لان كل من يعرف لغة العرب يعرف هذا الحكم من النص والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة فكما ان الثابت بها يضاف الى النص لا الى الراى كذلك الثابت بالدلالة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص كاثبات الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم

مشتة وهذا موجود فى اللواطة وكاثبات الكفارة عندنا فى الاكل
والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم منه موجب
للكفارة وهو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما مع عدم صحة اثباتها
بالراى لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجناية والكفارات شرعت
ماحية للاثام ولا مدخل للراى فى معرفة مقادير الاجزية ومعرفة ما به تحصل
ازالة الاثام ولا يعلم حقيقتهما الا الملك العلام الا انها اى الدلالة عند
التعارض دون الاشارة كما ان الاشارة دون العبارة مثاله ثبوت حكم
الكفارة فى قتل العمد عند الشافعى من دلالة النص الوارد فى الخطأ فيعارضه
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل جزاء
جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص **فان قيل**
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص **قلنا** القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ثم النزاع فى كون دلالة النص قياسا
او لا يرجع الى اللفظ فلا فائدة فى ذكره واما المقتضى على اسم الفاعل من الاقتضاء
بمعنى الطلب والشرع متى دل على الزيادة فى الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحاجة
على الزيادة وهو صيانة الكلام او نفس ذلك الكلام على الرايين هو المقتضى

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع
على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة او طلب هذا الكلام للزيادة هو الاقتضاء
فزيادة اى مزيد على النص اى الذى مر معناه ثبت الزيادة شرعا لا لغة شرطا
لصحة المنصوص عليه وجه الشارح المحقق تذكير الضمير بتاويل الزيادة بالمزيد ووجه
نصب شرطا على انه مفعول له لما لم يستغن المنصوص عليه عنه اى عن المزيد
وجب تقديمه اى المزيد لاجل تصحيح المنصوص عليه هذه الجملة جواب عن قوله
لما لم يستغن عنه وهو مع جوابه مستانف فقد اقتضاه اى المزيد النص لصحته
فكان من شروطه والشرط مقدم على المشروط فعلم ان هذه لتعليل الجملة السابقة
والفاء كما تدخل على المعلول تدخل على العلة لانها للترتيب فقد يعتبر الترتيب في
الملاحظة وقد يعتبر في الوجود والمعلول وان كان مرتبا على العلة في الوجود لكن
يجوز ان يكون مقدما في الاعتبار وعلم من هذا التعليل وجه تسميته بالمقتضى
فصار تفريع على ما قبله المقتضى على لفظ اسم المفعول بحكمه اى باعتبار حكمه حكما
للنص وانما قال بحكمه حكما للنص ولم يكتف على قوله حكما للنص لان نفس المقتضى
ليس بحكم له وقال الشارح المحقق فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حاكمين للنص
ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له اى للمقتضى وهواى المقتضى تابع للمقتضى
فيكون المقتضى مضافا اليه بالذات وحكمه بواسطته كشراء القريب فانه موجب

فانه موجب للملك والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء لا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضى على صيغة اسم الفاعل هو الاصل وتوقفه على المقتضى على صيغة اسم المفعول يوجب ان يكون تبعا والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا وتبعا لانا نقول المراد من كون المقتضي على صيغة اسم الفاعل اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى على صيغة اسم المفعول وانما يثبت قصدا وابتداء ومن تبعية المقتضى على صيغة اسم المفعول لانه يثبت ضمنا ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبع له وقد علم مما ذكره جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صالحا للتبعية المقتضي فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح التكفير ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته اى الامر كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهليته الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لو قال العبد تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء وكذا لا يثبت الفعل الحسي بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شئ حتى لو

لو اعتقه يقع عن المأمور لا عن الآمر عند الطرفين لان الفعل الحسي لا يصلح
تبعا للقول وقال ابو يوسف انه يصح عن الآمر وثبوت الملك بطريق التبعية
من غير قبض مع كونه شرطا لانه ثابت اقتضاء فيستغني عن التسليم كما يستغني
البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه وكذا يلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى
صيغة اسم الفاعل لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر بشرائط نفسه
لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع
الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج
وكذا يلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير لصار البيع مبطلا لا اصلا
ويلزم ان لا يصح به اذ لو صح به لما احتيج الى اثباته اقتضاء وحينئذ يكون
ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضى وشروط المقتضى ان كان مما يحتمل السقوط
في الجملة فلا يثبت وان كان مما لا يحتمل السقوط اصلا فيثبت هذا خلاصة
ما في كتب هذا الفن والثابت به اي بالمقتضى على صيغة اسم المفعول لعدل
اي يساوي الثابت بدلالة النص الا عند التعارض اي معارضة ما ثبت بالاقتضاء
به اي بما ثبت بدلالة النص فان الثابت بها اقوى لانها ثابتة بالمعنى اللغوي
فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضى فانه من موجبات الكلام شرعا للحاجة فكان
ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لعدم ثبوته فيما سوى الضرورية مثاله اذا

صاحبزاده صاحب
عبد القادر

سحر چو برخیزد خسرو خاور علم بر کوهساران زد ۔ بدبخت مرحمت یار ب دریا میدوا ران زد ۔ غلام نبی تونسوی

۸۲

او صل رجل من رجل الی رجل انه قال لک قولان احدهما اعتق عنی بالف رقبة
وثانیهما انت خائن فلا تشترلی شراک نعل ینبغی ان یصیر معزولا ولو اعتق
العبد یقع عن المولا عن الآمر لان القول الثانی یدل علی عزله عن شراء القلیل و
الکثیر بقرینة انت خائن ومدلوله کان نفی شراء شراک النعل لکن یفهم منه
لغة انه عزله عن شراء الکثیر بالطریق الاولی وقد یشکل علی السامع الفصل بین
المقتضی والمحذوف لان کلا منهما غیر مذکور یزاد علی الکلام لصحته وهو
ای المحذوف ثابت لغة لانه عبارة عن شیء اسقط عن الکلام اختصارا
لدلالة الباقی علیه فکان ثابتا لغة والمقتضی ثابت شرعا لا لغة وهذا مذهب
المتاخرین فانهم لما راوا ان العموم متحقق فی بعض ما ترک انه من قبیل
الاقتضاء وهو المحذوف ومع عدم العموم فی المقتضی جعلوه قسما آخر وذهب
المتقدمون الی ان المحذوف من قبیل المقتضی مع حکمهم بانتفاء العموم
فی المقتضی وعرفوه انه جعل غیر المنطوق منطوقا لتصحیح المنطوق شرعا او
عقلا او لغة فانه یشمل الجمیع وتابعهم الامام ابوزید من المتاخرین
ومال الیه الشارح المحقق وآیة ذلک ای علامة الفصل بین المقتضی
والمحذوف ان ما اقتضی غیره ای غیر المقتضی علی صیغة اسم الفاعل ثبت
وتقرر عند صحة الاقتضاء ای عند وجود المقتضی علی لفظ المفعول

تحقیق

تحقیق

تحقیق

صائم ۵

مولینا عصمه الله تعالی

تحقیق

تحقیق

تحقیق

واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفا فاقدر مذكورا اى فاعتبر
المحذوف مذكورا انقطع ما تعلق بالمذكور عن المذكور كما فى قوله تعالى
واسئل القرية فان السوال فيه وان كان واقعا على القرية لكن عند
التصريح بالمحذوف يتحول السوال عن القرية الى المحذوف وهو الاهل
فعلم ان قوله عند التصريح به اى بالاهل يتعلق بقوله يتحول ثم ان
الاشتباه فى بعض المواد بعد ثبوت الامتياز بين مفهومى المحذوف و
المقتضى وبين ما يصدق عليه فى بعض المواد لا يضر فى المطلوب وهو ان
المحذوف يغائر المقتضى وان له حكم العبارة فكلما كان الزيادة لاجل حكم
شرعى لا لغوى كان من قبيل الاقتضاء وكلما كان الامر بالعكس كان من قبيل
المحذوف وكلما تصح ارادة العموم كان من قبيل المحذوف وكلما لا تصح كان
من قبيل المقتضى فهذه الاعتبارات انما تحقق بعد تحقق التغائر
بينهما ولو لم يكن بينهما تغائر لما حصلت تلك الاعتبارات فعلم ان التفرقة
بينهما ارجح ثم ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص
يعقب التعميم فحيث لا يوجد التعميم لا يوجد التخصيص حتى ان من حلف
لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى على صيغة
المفعول لا عموم له عندنا فلا تخصيص له ايضا وصحة اعتبار شراب دون

شراب انما يكون لو كان عاما فيختص بالنية واما كون هذه العبارة من قبيل
الاقتضاء باعتبار ان الشرب يقتضي المشروب فيكون المشروب مرادا بالاقتضاء
فلا تجوز نية الخصوص فيه بان يراد مشروب دون مشروب لعدم العموم
عندنا فيكون حانثا بشرب كل مشروب لحصول الحلف عليه خلافا للشافعي فان
المقتضى عنده بمنزلة النص يقبل العموم والتخصيص انما يكون فيما يحتمل العموم
هذه مقدمة اخرى للدليل الذي اشرنا اليه فيما سبق للربط وكذلك اي مثل
الثابت بمقتضى النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص هذه الجملة
لبيان وجه التشبيه لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لغة كما مر فما ثبت به
تناوله لغة وحيث ثبت به تناوله لغة لا يحتمل ان يكون معنى النص غير
متناول وغير علة لان المعنى شيء واحد فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة
لهذا الحكم في بعض المواد فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت
باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص منه لانه اي الثابت باشارة النص
ثابت بصيغة الكلام مثل الثابت بالعبارة والعموم باعتبار الصيغة فكما ان
صيغة العبارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصه كذلك الاشارة تفيد العموم ثم
يجوز تخصيصها هذه الجملة ماذكره شمس الائمة السرخسي وغيره وقال الامام
ابو زيد ومن يحذو حذوه انه لا يحتمل التخصيص واعلم ان عامة اصحاب الشافعي

قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ
اى مدلول اللفظ والا فلا يصح تقسيم الدلالة الى المنطوق والمفهوم والحمل لان الدلالة ليس بمنطوق ومفهوم
فى محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا
حاشية الصواب الشافعي
دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم قسموا هذا المفهوم الى موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ولحن الخطاب ايضا وهذا هو المسمى بدلالة النص عندنا والى مفهوم مخالفة وهو
الذى يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب
وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر وسنبين ذلك **فصل** فى الوجوه الفاسدة
ومن الناس من عمل فى النصوص اى استدل بها بوجوه اخرى غير ما ذكرنا وهى اى
تلك الوجوه فاسدة عندنا منها اى من تلك الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان
التنصيص على الشئ باسم العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم
جنس كالماء فى حديث الغسل من قوله عليه السلام الماء من الماء والاشياء الستة فى حديث
الربوا او اسما علما يوجب التخصيص اى تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ونفى
الحكم عما عداه اى ما عدا المنصوص عليه وهذا من قبيل عطف التفسير ويسمى هذا
مفهوم اللقب وهذا فاسد لان النص لم يتناوله اى المحل الذى اوجب الحكم
فيه بالمفهوم فكيف يوجب النص الحكم فيه اى فى ذلك المحل نفيا اى من
حيث النفى او اثباتا اى من حيث الاثبات فان النفى والاثبات من اوصاف

التناول فحيث لم يوجد التناول كان عدم وجود صفته اولى وفائدة
التخصيص عندنا ان يتامل المستنبطون فى علة الحكم فيثبتون الحكم بها
فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لايحصل
اذا ورد النص عاما متناولا للجنس واعلم ان القائلين بالمفهوم قد ذكروا لها
شروطا منها ان لايظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواة له ولا خرج مخرج العادة ولا يكون المنطوق سوالا
او حادثة ولا يعلم المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص قالوا فى
التلويح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق
بالذكر فعلم ان شرط المفهوم المخالف ان لايظهر تخصيص المنطوق بالذكر
فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه ومنها اى من تلك الوجوه ما
اى وجه قال الشافعى وغيره به من ان الحكم متى علق بشرط او وصف
الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك اى كل واحد من التعليق والاضافة
نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف فيكون عدم الحكم المعلق بالشرط
والمقيد بالوصف فى غيرهما ثابتا عنده بالتعليق والتقييد ويكون الحكم
المعدم عنده حكما شرعيا حتى يصح تعديته وعندنا هو معدم بالعدم
الاصلى الذى كان قبل التعليق والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لايصح

تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح تعديته واعلم ان
الشرط يطلق في العرف العام على ما يتوقف عليه وجود ذلك الشئ
فيتناول الشرط والعلة وعند المتكلمين والحكماء ما يتوقف عليه
الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا يكون مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة
ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء او معلولا له
او غير ذلك ومحل النزاع هو الشرط النحوي الذي علق الحكم عليه كالدخول
في ان دخلت الدار والمراد بالوصف ما يكون قيدا في الذات سواء كانت
نعتا نحويا نحو في الغنم السائمة زكوة او لا نحو في سائمة الغنم زكوة ولهذا
اي ولان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي نكاح
الامة عند فوات الشرط وهو عدم الطول اعني زيادة المال بحيث يقدر
بها على نكاح الحرة او فوات الوصف وهو كون الامة مؤمنة المذكور
في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما
ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فلا يجوز نكاح الامة وان كانت
مؤمنة عند الطول لفوات الشرط الذي علق عليه جواز النكاح وهو

على الحكم عليه ولا يلزم من انتفاء انتفاء المعلق
عدم ارادته وجواز الطلاق الفاسد عند الوجه وجه الناتج
قوله الشرط النحوي فخرج
وهو عبارة عن تابع يدل على معنى في متبوعه
الجواب ان ما ذكرت يعني التنوين في سائمة الغنم زكوة تحصل
قوله ولان آه جزء للام المجلة
السلام على الاشارة عليه
الشافع بالطول زيادة
الطول لان الطول
قوله ولان آه جزء للام المجلة
السلام على الاشارة عليه

عدم الطول ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد الطول لفوات الوصف الذي
قيد به الحكم وهو الايمان في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيصير مفهوم
هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما
لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا على ما هو مذهبه من ان المخصص لا
يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا انه نسخ لا
تخصيص لان الناسخ يجب ايضا ان يكون حكما شرعيا لا عدميا اصليا والفتى
والفتيات الشاب والشابة وسمي العبد والامة بهما وان كانا كبيرين لانهما
لا يوقران توقير الكبائر لرقهما وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه اي
الشافعي الحق الوصف اي لذلك قيد به الاسم بالشرط في كونه موجبا لعدم
الحكم عند عدمه لانه لو لم يكن الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا
الشرط لثبت الحكم في الحال واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع انعقاد الحكم
الى زمان وجود الشرط دون انعقاد السبب فكان السبب موجودا موجبا للحكم
في الحال لكن التعليق منع وجوده الى زمان تحقق الشرط فكان عدمه مضافا
الى عدمه فكان حكما شرعيا يصح تعديته وعندنا التعليق يمنع السبب عن
الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال ولذلك اي لاجل ان
التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق

ماجزاده محمد نعيم

بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق لان السبب لما كان
موجودا عند التعليق لابد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه ينعقد
بدون الملك فيشترط الملك في المحل لتقرير السبب ثم يتاخر الحكم الى زمان
وجود الشرط بالتعليق فاذا خلى المحل عن الملك لغى وكذلك جوز الشافعي
التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب على
اصله اى اصل الشافعي ووجوب الاداء متراخ عنه اى عن السبب بالشرط
اى بسبب التعليق بالشرط وهذا كتعجيل الدين الموجل ثم انه لما قيد جواز التكفير
بالمال اراد ان يبين وجهه فقال والمالي اى الواجب المالي يحتمل الفصل اى
الفرق بين وجوبه ووجوب الاداء فان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب
بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء الى حلول الاجل فعدم وجوب الاداء لا يدل
على عدم نفس الوجوب واما الواجب البدني فلا يحتمل الفصل اى الفرق بين وجوب
الاداء ونفس الوجوب بل ليس الوجوب الا وجوب ادائه لان الصلوة مثلا ليست الا
افعالا معلومة فوجوبها ليس الا وجوب ادائها وهكذا حكم الصوم فعدم وجوب
الاداء فيه يوجب عدم اصل الوجوب ضرورة فلما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط
بالاجماع لم يبق اصل الوجوب واذا انتفى اصل الوجوب قبله لا يجوز الاداء قبل
الوجوب ولهذا لا يجوز التكفير بالصوم قبل الحنث والسر في ذلك ان المال يغائر

بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق لان السبب لما كان
موجودا عند التعليق لابد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه ينعقد
بدون الملك فيشترط الملك في المحل لتقرير السبب ثم يتاخر الحكم الى زمان
وجود الشرط بالتعليق فاذا خلى المحل عن الملك لغى وكذلك جوز الشافعي
التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب على
اصله اى اصل الشافعي ووجوب الاداء متراخ عنه اى عن السبب بالشرط
اى بسبب التعليق بالشرط وهذا كتعجيل الدين الموجل ثم انه لما قيد جواز التكفير
بالمال اراد ان يبين وجهه فقال والمالي اى الواجب المالي يحتمل الفصل اى
الفرق بين وجوبه ووجوب الاداء فان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب
بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء الى حلول الاجل فعدم وجوب الاداء لا يدل
على عدم نفس الوجوب واما الواجب البدني فلا يحتمل الفصل اى الفرق بين وجوب
الاداء ونفس الوجوب بل ليس الوجوب الا وجوب ادائه لان الصلوة مثلا ليست الا
افعالا معلومة فوجوبها ليس الا وجوب ادائها وهكذا حكم الصوم فعدم وجوب
الاداء فيه يوجب عدم اصل الوجوب ضرورة فلما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط
بالاجماع لم يبق اصل الوجوب واذا انتفى اصل الوجوب قبله لا يجوز الاداء قبل
الوجوب ولهذا لا يجوز التكفير بالصوم قبل الحنث والسر في ذلك ان المال يغائر

الفعل فيجوز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل
اما البدنى فليس الا الفعل فلا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه وانا نقول
بان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما فى قوله تعالى
الزانى والسارق فان وصف الزنا والسرقة مؤثر فى وجوب الحد والقطع لان
الحكم متى رتب على الاسم المشتق يكون ماخذ اشتقاقه علة له ولا اثر للعلة
فى النفى اى لا يدل عدمها على عدمه بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصها
فكذلك عدم الوصف الذى هو فى معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به
وكون الوصف بمعنى العلة اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط كما سياتى
وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى احواله وهو لا يوجب العدم بلا خلاف ولو كان
الوصف شرطا اى فى معناه وملحقا به فعدمه لا يدل على عدمه ايضا
لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم عندنا فالشرط داخل على السبب نحو انت
طالق لانه المذكور دون الحكم ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق قد علق
قصدا التطليق عند الشرط لا فى الحال فمنعه اى منع الشرط اى التعليق به السبب
من اتصاله اى السبب بمحله اى محل الحكم وهو المراة وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد المعلق وهو انت طالق فى المثال المذكور سببا لوقوع الطلاق فالسبب
وهو انت طالق لا يجعله معدوما ولكن يجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل
واذا لم يتصل الى المحل لم يصر علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها

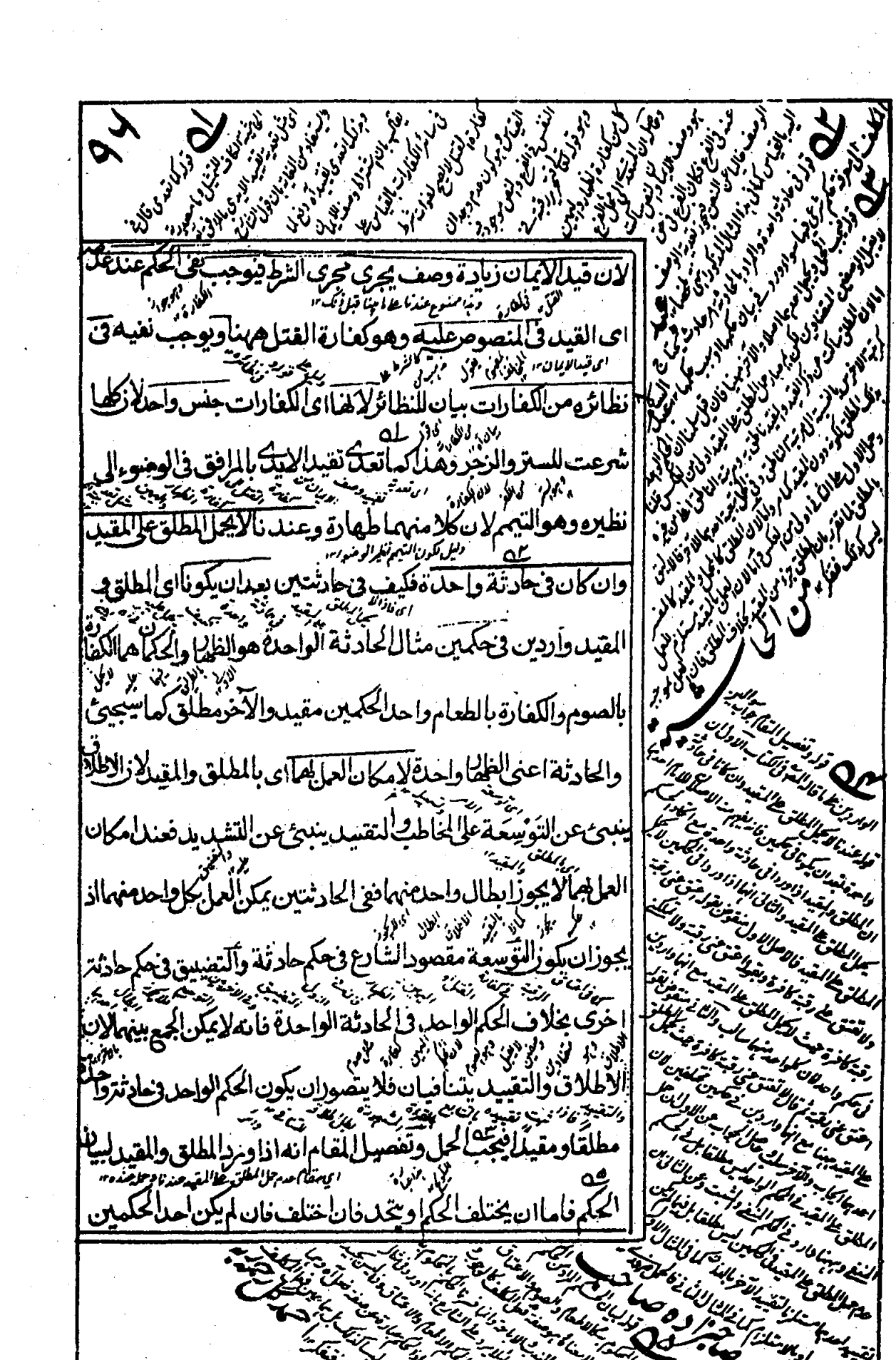
الى محلها وكان ينبغي ان يلغو لان وصوله لما كان مرجوا بوجود الشرط جعلناه
اعتراض على المصنف لكن الجواب عن ذلك الاعتراض ظاهر عند القادر
كلاما صحيحا ولهذا اى ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لو حلف لا يطلق
كان قيل ينبغي القول بتخصيص العلة اى بتاخير الحكم عنها لمانع فلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة
فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط في اليمين الاولى وهذا مذهب
الشافعي ايضا فيكون الزاما عليه وهذا اى دخول الشرط في الطلاق والعتاق و
نحوهما بخلاف دخول الشرط في البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وهو البيع
كالهبة والكتابة
لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله
في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث
يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان
دخوله عليه دخول على الحكم لانه تابع للسبب وانما كان ثبوت الخيار في البيع على خلاف
القياس لانه يصير بالشرط قمارا لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط في معنى القمار ولهذا
نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط ولهذا اى لاجل ان الخيار دخل على الحكم دون السبب لو حلف
لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق ولا يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد
واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل دخول التعليق على السبب كيلا يختلف
الحكم عن السبب فالشرط فيهما داخل على السبب واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعدامه اى السبب اى يمنع وصوله الى المحل الى زمان وجود الشرط لانه في احكامه
اى لبيان التصرف سواء كان التصرف
اى السبب كما قال الشافعي حتى تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية

ص حسن زاده

ان تزوجتك فانت طالق وان اشتريت عبدا فهو حر وذلك لان التعليق قبل
وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة فاما الملك في
المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب لما ذكرنا فلا
يشترط الملك في الحال وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين سبب الوجوب
بشرط الحنث لا في نفسها لانها موجبة للبر الذي هو ضد الحنث الموجب للكفارة
والتقدير ان حنثت فعلى كفارة تلك اليمين فيمنع التعليق بالحنث اليمين عن
صيرورتها سببا للكفارة في الحال لكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت الاضافة
اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وفرقه
اي فرق الشافعي بين الواجب المالي والبدني بان ينفصل نفس الوجوب عن
وجوب الاداء في المالي فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدني ساقط
اي باطل لان حق الله تعالى اي الواجب على العبد في المالي وهو العبادة وهو المراد
بقوله فعل الاداء مؤخرا اي الفعل الذي هو الاداء ويباشر العبد هذا الفعل بجارحة
هوى النفس ابتغاء لمرضاة الله تعالى والمال لا يكون مقصودا في ذلك بل هو آلته
التي يتأدى بها الواجب فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب
هو فعل الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
وان وجوب الاداء يغاير نفس الوجوب في البدني ايضا لان نفس الوجوب عبارة

عن اشتغال الذمة بالشئ ووجوب الاداء عبارة عن لزوم تفريغ الذمة عما
تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهى الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء فالوجوب فى كل منهما صفة
لشئ آخر فانه فى الاول صفة للوقوع وفى الثانى صفة للايقاع فالنائم يجب عليه
الصلوة نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل بمعنى انه يجب عليه بالفعل وقوع تلك
الهيئة واما ايقاعها فلا يجب عليه بالفعل بل بعد زوال العذر ولهذا اللتقرير
يندفع كثير من الشبهات الواردة فى هذا المقام وانما يقصد عين المال فى حقوق
العباد اشارة الى بيان تقيد الحكم بحق الله تعالى وبيانه ان الواجب للعبد مال
لا فعل الاداء لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد ويندفع به الخسران و
ذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه ثم الاستيفاء ومن
هذه الجملة اى من الوجوه الفاسدة ما اى وجه قال الشافعى ان المطلق يحمل
على المقيد وان كانا اى المطلق والمقيد واقعين فى حادثتين مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات قال الله تعالى ومَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ
وقال فى كفارة الظهار واليمين فتحرير رقبة بدون قيد المؤمنة فنحن
نجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده والشافعى يحمل المطلق على المقيد

لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
اى القيد في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ههنا ويوجب نفيه في
نظائره من الكفارات بيان للنظائر لانها اى الكفارات جنس واحد لان كلها
شرعت للستر والزجر وهذا كما تعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى
نظيره وهو التيمم لان كلا منهما طهارة وعند نا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كان في حادثة واحدة فكيف في حادثتين بعدان يكونا اى المطلق و
المقيد واردين في حكمين مثال الحادثة الواحدة هو الظهار والحكمان هما الكفارة
بالصوم والكفارة بالطعام واحد الحكمين مقيد والآخر مطلق كما سيجيء
والحادثة اعني الظهار واحدة لامكان العمل بهما اى بالمطلق والمقيد لان الاطلاق
ينبئ عن التوسعة على المخاطب والتقييد ينبئ عن التشديد فعند امكان
العمل بهما لا يجوز ابطال واحد منهما ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ
يجوز ان يكون التوسعة مقصود الشارع في حكم حادثة والتضييق في حكم حادثة
اخرى بخلاف الحكم الواحد في الحادثة الواحدة فانه لا يمكن الجمع بينهما لان
الاطلاق والتقييد يتنافيان فلا يتصوران يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة
مطلقا ومقيدا فيجب الحمل وتفصيل المقام انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين



موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا و
اكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات او بالاستلزام حمل
المطلق على المقيد مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة وان اتحد الحكم
فاما ان يكون مثبتا او منفيا او مثبتا ففي الاول الاحمل وفي الثاني اما ان يختلف الحادثة
او تتحد ففي الاول الاحمل عندنا خلافا للشافعي كما مر في المثال وفي الثاني اما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اما في السبب فكقولهم اد واعن كل حر وعبد من
المسلمين واد واعن كل حر وعبد واما في الشرط فمثل قولهم لا نكاح الا بشهود
ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولا ففي الاول الاحمل وفي الثاني يحمل اتفاقا كقراءة
ابن مسعود رض ثلثة ايام متتابعات وقراءة العامة صيام ثلثة ايام لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به والسر في التفرقة ان الحكم الواحد يجوز
ان يكون له اسبابا مختلفة ولا تزاحم في الاسباب وفائدة التقييد الدلالة على
ان المقيد اولى بالسببية فتجب الصدقة عن الكافر بالنص المطلق وعن المسلم
بالنص المقيد بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا في حادثة واحدة فانه يمتنع ان
يكون الصوم مثلا لا على صفة التتابع مجزيا وغير مجزي لان وجوب الصيام المتتابعة
لا الان وجوب المقيد يقتضي عدم وجوب المطلق بالمفهوم بل لان

وجوب المقيد يوجب عدم اجزاء غيره بالعدم الاصلي والمطلق يوجب اجزاءه فيكون بينهما تناف قلت ان هذا انما هو لخصوصية حكم الوجوب اذ لو كان الحكم هو الجواز لما تحقق المنافاة بما ذكرنا من البيان ويكون فائدة التقييد بيان استحبابه كما قالوا في السبب فان قلت يجوز ان يكون الواجب امرين مطلقا ومقيدا على التخيير قلت هذا نسخ لوجوب المقيد من حيث هو مقيد

وخلاصة الجواب مثل الجواب الذي مر في السبب فتفكر

فان التخيير يرفع حرمة ترك المقيد قال ابو حنيفة ومحمد هذا تائيد بما استنبطوا من فروعهما من ان المطلق لا يحمل على المقيد اذا وردا في حكمين

فانهما قالا فيمن قرب المرءة التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او ناسيا او نهارا ناسيا الا عامدا اذ لو جامعها في النهار عامدا فسد صومه ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع انه يستانف مقولة قال وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان تقديم الكل وان كان فائتا الا انه لو اتم وقع البعض قبل المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام اقرب الى الامتثال وجوابهما ان المامور به تقديم الكل لا البعض وقد فات ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء اي الشرط الذي هو اخلاء الصوم والاعتاق عن المسيس مثبت لضرورة شرط آخر وهو التقديم على المسيس اي القربان وبيانه ان الاخلاء عن المسيس شرط للصوم بمقتضى قوله تعالى

فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فانه يدل على ان التقديم شرط فيه وذلك يقتضي اخلاء الصيام عن المسيس اذ لا يتصور التقديم بدون الاخلاء وذلك اي شرط التقديم منصوص عليه في الاعتاق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والصيام كما علمت دون الاطعام قال الله تعالى فاطعام ستين مسكينا فانه لا يدل على التقديم فلا يثبت ما يثبت في ضمنه من الاخلاء ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على اخويه لانهما حكمان مختلفان نعلم انهما لم يجوزا حمل المطلق على المقيد في حكمين مختلفين وعلم ايضا وجه ما ذهبا اليه من وجوب الاستيناف فانه لما وجب الاخلاء بالاقتضاء فقد وجب امران التقديم والاخلاء وقد عجز عن الاول وقدر على الثاني فيجب عليه ما قدر عليه وذلك بالاستيناف ولا يدل عدم جواز المجامعة قبل التكفير في الاطعام على اشتراط التقديم لان ذلك لامر آخر وهو احتمال قدرته على الصيام او الاعتاق قبل الاطعام فحينئذ يتقل الكفارة منه اليه وكذلك اي مثل دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب في عدم الحمل فانه اذا دخل الاطلاق والتقييد في سبب يجري كل واحد منهما اي من المطلق والمقيد على سنة اي طريقة واحدة تكون فائدة التقييد ما مر من البيان وهو اولوية المقيد في السببية كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب ادائها عن العبد الكافر بالنص المطلق الواقع باسم العبد

مطلقا ويجب ايضا عن العبد المسلم بذلك المطلق وبالنص المقيد بالاسلام ايضا

لانه الضمير للشان لامزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما ولما كان للمتوهم ان

يتوهم انه كيف يصح ان يكون لشئ واحد اسباب وقد امتنع توارد ها على المسبب

لانه يمتنع ان يتحقق الملك مثلا بالبيع والهبة جميعا اشار الى دفعه بان التزاحم

في الاسباب انما هو عند تحقق المسبب فاما قبل تحققه فيحتمل ان يتحقق بهذا

او بذلك فقال وهو اى عدم حمل المطلق على المقيد في السبب نظير ما سبق من

ان التعليق بالشرط لايوجب النفي عند عدمه اي فتى الحكم عند عدم الشرط

حتى لو كان عدمه بالشرط كان حكما شرعيا فلا يجوز ثبوته بشئ آخر للزوم التنافي

فانه لما كان ذلك لشئ غير الشرط وفرض وجوده بوجوده وقد اوجب الشرط

عدمه عند عدمه لزم التنافي صريحا فاما اذا لم يكن حكما شرعيا بل عدميا اصليا

يجوز تعليقه بذلك الشرط وغيره فصار الحكم الواحد قبل وجوده بعد التعليق معلقا

ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اى من حيث وجود الحكم فلا يمتنع

ان يوجد بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة فاما

قبل وجوده اى الحكم فيجوز فيه الامران الارسال والتعليق فهو اى الحكم معلق

بالشرط اى معلق ومع تعليق وجوده بالشرط تنصيص على المراد للتوضيح ومرسل عن

الشرط اى محتمل للوجود قبله اى قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلق

بالشرط يحتمل وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبله بالتنجيز
والعدم الاصلي الثابت قبل التعليق كان محتملا للوجود بان يرتفع هو ويقع بدله
الوجود ولم يتبدل العدم الاصلي بالتعليق كما مر فصار العدم الاصلي محتملا للوجود
بطريقين الارسال والتعليق كما كان محتملا قبله واذا ثبت هذا في الارسال
والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت
بسبب مطلق ويجوز ان يثبت بسبب مقيد على سبيل التبادل وان امتنع ثبوته
بهما معا ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال البعض ان لفظ العام
يختص بسببه اي لامر الداعي الى ذكره من سوال السائل او حدوث حادثة ومعنى
الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم في حق غير
السائل وصاحب الحادثة ثابتا بنص آخر او بدلالة او بقياس وبه قال مالك والشافعي
وبعض العلماء فرقوا بين السوال والحادثة فقال ان السبب ان كان هو السوال يختص به
وان كان هو الحادثة لا يختص به لان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة فالظاهر
حمله على ما هو مقتضاه من العموم بخلاف السوال فانه يجب مطابقة الجواب فيه
نقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب اذا لم يمنع عنه مانع لكون السبب مؤثرا في
الحكم لان التمسك باللفظ العام لا بالسبب الخاص ولا يقتضي خصوصيته اقتصاره
عليه لانه قد اشتهر عن الصحابة والتابعين التمسك بالعمومات الواردة في الاسباب

غاية التحقيق

والحوادث الخاصة من غير قصر عليها كاية الظهار نزلت فى خولة امراة اوس بن
صامت واية اللعان فى هلال بن امية ونحوهما وما قالوا من انه لو كان عاما
للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد
على السواء ولما طابق الجواب السوال فدفعه بانه يجوز ان يعلم دخول بعض افراده
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ومعنى الطابقة
هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد يحصل مع زيادة ووجوب المطابقة بمعنى
المساواة عموما وخصوصا ممنوع ثم اعلم ان ورود اللفظ بعد السوال والحادثة
اذا كان له تعلق بهما على اربعة اقسام لانه اما ان لا يكون مستقلا او يكون وان
كان مستقلا فاما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او لا بل ظاهرا مع احتمال كونه ابتداء
الكلام او بالعكس ففى الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع على الابتداء والى
هذا اشار بقوله وعندنا انما يختص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه اى لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة كقولك نعم فانه يقرر ما سبق من كلام
موجب او منفى استفهاما او خبرا وقد يقام فى العرف كل منهما مقام الاخر وهذا
مثال للقسم الاول او خرج العام مخرج الجزاء فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان
المتقدم سببا لوجوبه فيتعلق به الحكم لان الحكم يتعلق بعلة ضرورة كقول الراوى
سهى رسول الله ﷺ فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء يتعلق

به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كقوله تعالى السارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم تبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة
فكان معناه سهى فسجد للسهو وهذا مثال للقسم الثاني فان قلت ليس هم هنا
لفظ عام له سبب خاص قلت هذا مثال لما خرج مخرج الجزاء اعم من ان يكون
عاما او غيره او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء بان يقول له الداعي تعال تغد
معي فيقول المدعو والله لا اتغدى فان الظاهر نفي الغداء مطلقا ورد كلام الداعي
لحمله على الغداء المدعو اليه فهو قرينة مانعة من اجراء العام على عمومه حينئذ
لو تغدى معه بعد ذلك لا يحنث وهذا مثال للقسم الثالث فاما اذا زاد المدعو
على قدر الجواب وهو لا اتغدى بان قال والله لا اتغدى اليوم بزيادة لفظ اليوم على
قدر الجواب فهو موضع الخلاف وهذا مثال للقسم الرابع فعندنا يصير اي الذي
زاد في الجواب مبتدأ في الكلام لا تعلق لكلام ما قبله الا احترازا عن الغاء الزيادة
فانه لو كان غرضه مجرد الجواب لما زاد على قدره وحينئذ يحنث بالتغدي في ذلك
اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه ولو عنى به الجواب صدق
ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه والخصم يحمله على تغيبه بالغداء المدعو اليه ومنها اي من الوجوه
الفاسدة ما قال بعضهم اي بعض اهل النظر ممن لا سلف له على ما في التحقيق

ان القران اى الجمع فى النظم بحرف الواو ويوجب القران فى الحكم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران فى النظم يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبى لعدم
وجوب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم اعلم ان هذه المسئلة اعنى عدم وجوب الزكوة
على الصبى متفق عليها بيننا وبينهم لكن لا نتمسك بما تمسكوا به قالوا اى ذلك البعض
لان العطف يقتضى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم سواء كان
العطف بين الجملتين التامتين اولا اما الثانى فظاهر مجمع عليه اما الاول فلما
قال واعتبروا اى ساووا العطف بين الكلامين التامين بالجملة الناقصة اذا
عطفت على الكاملة وبيانه ان العطف امر مشترك بين عطف جملة على اخرى
مثلها وبين عطف جملة ناقصة على تامة وهو من حيث هو يوجب الشركة و
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف منويا عن الخبر فانه يشارك الاول فى
خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا كلامين تامين وهذا اى قولهم
فاسد لان الشركة انما وجب فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم الكلام به
فاذا تم الكلام بنفسه لم تجب الشركة لاستغنائه وحاصل الردان اثبات الشركة
فى المقيس عليه للضرورة ولا ضرورة ههنا لان الاصل فى كل كلام الاستقلال وعدم
تبعيته لكلام آخر فى الحكم بخلاف الناقصة الا فيما اى فى امر يفتقر الكلام اليه
اى الى ذلك الامر اى اذا تم الكلام بنفسه لا تثبت الشركة الا اذا تحقق الافتقار
الى امر ولهذا اى لثبوت الشركة عند الافتقار قلنا فى قول الرجل لامرأته ان دخلت

ان لا تمسك بعصمتى او لا تمسكى بعصمتى لا يقع الطلاق الا بالدخول لان الواو
والفاء للعطف والمعطوف عليه مقيد بالدخول فكذا المعطوف

ان لا تمسك بعصمتى او لا تمسكى بعصمتى لا يقع الطلاق الا بالدخول لان الواو
والفاء للعطف والمعطوف عليه مقيد بالدخول فكذا المعطوف

الدار فانت طالق وعبدي حران العتق يتعلق بالشرط لانه اي قوله
عبدي حر في حق التعليق بالشرط قاصر وان تم بنفسه لانه لم يذكر له
شرطا على حدة فيكون قاصرا بالنسبة الى التعليق بالشرط وقد عطف على
بالشرط فيثبت الشرط للافتقار حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعمرة طالق لا تتعلق الثانية بالشرط بل تنجز طلاق عمرة لانه لو قصد التعليق
لاقتصر على عمرة لان خبر الاول يصلح خبرا لها **فصل** في الامر وهو اي الامر
من قبيل الوجه الاول اي القسم الاول وهو الخاص من القسم الاول وهو
الذي كان باعتبار الصيغة واللغة مما ذكرنا من الاقسام كلمة من في المواضع
الثلاثة للتبعيض وفي الرابع للبيان **واعلم** ان الامر يطلق على نفس صيغة
افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
بالطريق المذكور وعلى هذا قيل في تعريفه الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة
الاستعلاء واما ما قيل الامر قول القائل بطريق الاستعلاء افعل فيحتمل المعنيين
لان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر وعلى الاول يكون افعل بدلا من القول
والمراد من الامر ههنا صيغة الامر كما قال فان صيغة الامر لفظ خاص اي
مخصوص بمعناه من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص اي مخصوص بلفظه
وهو طلب الفعل واللفظ الدال على المعنى المعين المعلوم لا يكون الا خاصا

لم اعلم بان المدعى ههنا وهو كون الامر من قبيل الخاص الخ

ثبت ان صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح وبما ذكرنا علم ان هذا الاستدلال
صحيح لان المدعى كون صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح ولفظ الخاص المذكور
في الدليل محمول على المعنى اللغوي العلوم لكل احد واما الباعث على ذكر لفظ الخاص
في الموضعين فللتنبيه على ان الاختصاص بين لفظ الامر ومعناه من الجانبين
وليس لهذا اللفظ معنى من غير الوجوب حتى لو كان له معنى آخر لم يكن مختصا بالمعنى
فان المشترك غير مختص بواحد من معنييه ويكون غرضه من هذا الرد على من
ذهب الى اشتراكه بين الوجوب والندب والاباحة وغيرها وكذا لا يوجد هذا
المعنى في غير هذا اللفظ كما يوجد معنى احد المرادين في ضمن الآخر ويكون فيه رد على
من زعم انه يوجد الوجوب في الفعل اى يثبت الوجوب بافعال النبي ﷺ فلا يكون الوجوب
الذي هو معنى الامر مخصوصا بالامر عندنا وموجبه اى موجب الامر عند الجمهور
الالزام وقيل مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اشتراكا لفظيا
وهو المنقول عن الاشعري وقيل مشترك بين الثلثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيلا
بان يجعل حقيقة في الاذن وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل بين الاولين
لفظا كما هو المنقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب قال جماعة
من العلماء منهم القاضي الباقلاني والغزالي ونقل عن الاشعري انه لا حكم بدون
القرينة الا التوقف قالوا الا نذكر انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب

فقط او فيهما معا وقال عامة المعتزلة انه للندب حقيقة مجاز فيما عداه
وقيل حقيقة في الاباحة واعلم ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى
الايجاب والندب والتاديب كقوله كل مما يليك والارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا
والاباحة والتهديد والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها
بسلام امنين والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة
والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية والدعاء والتمني نحو
الا ايها الليل الطويل انجلي والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو القوا ما
انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار
لفعله ايضا والتاديب تهذيب الاخلاق واصلاح العادات والندب لثواب
الاخرة والارشاد يتعلق بمصالح الدنيا الا بدليل اما استثناء من الاختلاف العلوم
ضمنا او عن الالزام والدليل يحتمل ان يكون دليل الوجوب او دليل عدمه والامر
اي الامر المطلق بعد الحظر وقبله سواء فمن قال ان موجبه الوجوب قبل الحظر
فعامتهم على انه الموجب بعده ومن قال ان موجبه التوقف او الندب او
الاباحة قبل الحظر فكذلك بعده وذهب طائفة من اصحابنا الشافعية الى ان
موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة ولا موجب له اي للامر المطلق عن
قرينة الخصوص في التكرار وهو عبارة عن وقوع الفعل مرة بعد اخرى وذلك

بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة ولا يحتمله اى التكرار وهذا هو
المذهب الصحيح عندنا وذهب بعض اصحابنا الى ان المعلق بالشرط والمقيد
بالوصف يتكرر بتكراره وهو قول بعض الشافعية وقال المرغيناني واختاره
ابو اسحاق الاسفرائني وغيرهما انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر وقال
بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها **واعلم** ان الاحتمال المنفي هو الاحتمال الذي هو بمنزلة احتمال
المشترك لمعنييه وهذا عندنا وهو ثابت عند بعض اصحاب الشافعي واما الاحتمال
الذي هو بمنزلة احتمال المجاز فثابت عندنا ايضا والحاصل ان لفظ المشترك
كما انه من حيث هو محتمل كذلك لفظ الامر في التكرار عندهم وكما ان الكلمة
من حيث هي غير محتملة للحمل على المعنى المجازي كذلك لفظ الامر في التكرار عندنا وان
صح حملها عليه بحسب القرينة الخارجية والقرينة في المشترك انما هو للتعيين وفي
المجاز للصرف عن الحقيقة لان لفظ الامر صيغة اختصرت تلك الصيغة لاجل معنى
من طلب الفعل متعلق بقوله اختصرت اى الامر مختصر من الطلب منك الفعل ويحتمل
ان يكون بيانا للمعنى ولما كان هذا القدر من البيان قد ذكره القائلون بان الامر
للتكرار بانضمام مقدمة وهي انه يدل على مصدر معرف كما علمت من انه مختصر

من اطلب منك لفعل فوجب القول لعمومه في الافراد والتكرار في الازمان و
العموم وان لم يستلزم التكرار كما في قوله طلقي نفسك الجواز ان يقصد العموم
دون التكرار الا ان اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار لانها تقع في
اوقات مختلفة فلذا اقتصر في التحرير المبحث على التكرار فكان لمتوهم ان يتوهم
انه يوجب التكرار دفعه بقوله لكن لفظ الفعل المفهوم من صيغة المفرد والفرد
يقع على الواحد الحقيقي والاعتباري فلا يحتمل العدد اذ هو كثرة محضة والكثير من
حيث انه كثير ليس بواحد ولا نسلم كون الامر مختصرا من قوله اطلب منك
الفعل بان يكون الفعل معرفا بلام الاستغراق ولهذا اي لاجل ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحد
ان نوى واحدة او اثنتين او لم ينو شيا ولا تعمل نية اثنتين فيه اي في هذا القول
لانه اي نية الثنتين وتذكير الضمير باعتبار تاويل المذكور عدد محض والنية انما
تعمل في محتملا اللفظ واللفظ لا يحتمل العدد المحض كما علمت وهذا اذا كانت
المراة حرة لان ثنتين ليس بعدد حقيقة ولا اعتبار في طلاقها الا ان تكون
المراة المطلقة امة لان ذلك العدد من جنس طلاقها اي الامة فصار العدد من
طريق الجنس واحدا لان المجموع من حيث هو مجموع واحد اعتباري يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس في الطلاق جنس واحد من التصرفات لان المصدر لا يدل على

العدد من حيث هو عدد وهذا قلنا انه لو نوى الثلث فى طلاق الحرة يقع ثلثا
لان الثلث كل جنس طلاقها فهذا دفع لما يكاد يتوهم انكم قلتم بان الامر يدل على
التكرار والعدد فى هذا المثال ثم اعلم ان الامر المطلق عن الوقت اى الذى لم يتعلق
اتيان الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر
والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق دون النذر المقيد لا يوجب
الاداء على الفور فى الصحيح من مذهب اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى وهامة المعتزلة
فهؤلاء يقولون بجواز اتيانه على الفور ويجوز تاخيره الى ان يغلب على ظنه بامارة
انه لو اخره لفات المامور به وذهب الكرخى وبعض الشافعية الى انه للفور حتى
يجب اتيان الفعل فى اول اوقات الامكان وحجتنا مفهومة مما سبق وهو ان
الامر لا يدل الا على طلب الفعل من غير تقييده بشئ من زمان قريب او بعيد
كما لا يدل الماضى على زمان قريب او بعيد والامر المقيد بالوقت اى الذى يتعلق
اداء الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته انواع ثلثة لانه اما ان
يعرف توسعه او يعرف مساواته او لا يعرف واحدا منهما واما تضييق الوقت عن
الواجب فغير واقع لانه تكليف بما لا يطاق نوع جعل الوقت ظرفا قيد به طرفا
للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عنه والمؤدى هو الفعل الحاصل من الاداء
اى الايجاد بعد العدم كالهيئة الحاصلة للمصلى من الاركان المخصوصة ووجوبها

عبارة عن لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه وشرطا للاداء اذ لا يعقو
الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا
للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس المؤدى
ولا يستفاد الشرطية من الظرفية اذ لا يلزم من كون الشئ ظرفا لشئ ان يكون
شرطا لغيره فلا يلزم ان يكون قوله وشرطا للاداء لغوا بعد ذكر انه ظرف للمؤدى
على ان الوعاء مثلا ظرف لما فيه وليس بشرط له وسببا للوجوب اى لوجوب المؤدى
اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من
الله تعالى على العباد ليربط الاحكام مع الاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والقدماء
على ان السبب نعم الله تعالى واختلافها باختلاف نعم الله تعالى وهو اى النوع المذكور
من حيث الكثرة والقلة يسمى اختلاف السبب

وقت الصلوة الا ترى انه اى وقت الصلوة يفضل عن الاداء اى اداء الصلوة
والكفى فيه على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء فكان وقت الصلوة ظرفا
للمؤدى كما علمت من معنى الظرف لا معيارا لانه عبارة عن زمان يكون المأمور
واقعا فيه ومقدرا به حتى يزاد بطول الوقت وينقص بقصره كالكيل في المكيل
والاداء يفوت بفواته اى الوقت فكان الوقت شرطا للاداء لان عدم اختلاف
المؤدى صورة ومعنى في الوقت وبعده مع اختلاف صفة الاداء والقضاء مدل
على ان التفاوت باعتبار الوقت فكان شرطا للاداء والاداء اى المؤدى يختلف

صفة الوقت فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الناقص ناقص وهذا
علامة السببية كالملك يتغير بتغير سببه وهو البيع حتى يسرى صحة
البيع وفساده فيه والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان
جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط فان قيل الكلام فى كون الوقت سببا
للوجوب والذى اثبتيه هو انه سبب للمؤدى اجيب عنه بان تغير المؤدى
بتغير الوقت علامة لكونه سببا لوجوبه ويفسد التعجيل اى تعجيل الاداء
قبله اى قبل الوقت فكان الوقت سببا وهذا علامة اخرى لكونه سببا
وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الآن الدليل السابق يرجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ولما كان بين ظرفية
كل الوقت وسببيته منافاة لان مقتضى الظرفية الاحاطة ومقتضى السببية
التقدم اشار الى دفعه بقوله والاصل فى هذا النوع اى فى وقت الصلوة انه
الضمير للشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل
الوقت سببا الان ذلك اى كون كل الوقت سببا يوجب فوات الظرفية او السببية
فانه اما ان يراعى معنى السببية فيلزم تاخير الاداء عن الوقت لانه لاعتبار السبب
قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وهو
باطل لابطاله معنى الظرفية او اما ان يراعى معنى الظرفية واديت الصلوة فى الوقت

فيلزم تقديمه اى الاداء على السبب لا يقال السببية بالنسبة الى الوجوب
والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا
نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب تحقق
المنافاة قطعا فوجب ان يجعل بعضه اى بعض الوقت سببا وهو اى
ذلك البعض الجزء الذى اتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول
كان اى الجزء الاول هو السبب لعدم مزاحمة الغير والا اى وان لم يتصل
به الفعل ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه اى يلى الجزء الاول ثم ان اتصل
به الاداء يتقرر السببية عليه والا انتقل الى ما يليه وهلم جرا الى آخر الوقت
لانه دليل لقوله وهو الجزء الذى الخ لما وجب نقل السببية عن الجملة اى جملة
الوقت اى كله

وليس بعد الجملة جزء مقدر اى معلوم القدر كالربع والخمس فوجب

الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذى لا يتجزى اذ هو متيقن والزائد

منه مشكوك والجزء المتصل اولى من غيره اذ الاصل اتصال المسبب

بالسبب ولم يجز تقريره اى معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء

اى على جميع الاجزاء المتقدمة على الاداء حتى لا يلزم انتقال السببية من

جزء الى اخرى والاقتصار على البعض الذى اتصل به مسببه لان ذلك

تقريره السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء يؤدى الى التخطى اى

التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل الى الكثير بلا دليل واعلم ان الظرف

هو مطلق الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخر الفرض عن وقته و
هذا وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير لكن بالدليل لزوال الضرورة
الصارفة عن العمل بالاصل كما سيأتي والا فالبعض الادنى وليس مطلق
الوقت سببا لتحقق المطلق في ضمن الكل ولا يتحقق الاداء بعد الكل
فلا يكون المطلق سببا وليس الجزء الاول متعينا للسببية والا لما
وجبت الصلوة على من صار اهلا لها في اخر الوقت والجزء الاخير
والا لما صح الاداء في اول الوقت ثم كذلك اى كانتقال السببية من
الجزء الاول الى الثاني ينتقل السببية من الثاني الى الثالث وكذلك
الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع

فيه الأداء المفروض عند زفره وآلى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
لان كل جزء صالح للسببية وانما يأثم بالتاخير الى آخر الجزء لانه
يفوت شرط الاداء وهو الوقت فتعين السببية فيه اى فى آخر الوقت
لما اى الجزء الذى يلى اى تصل بذلك الجزء الشروع فى الاداء وهو الجزء
الاخير اذ لم يبق بعده ما يحتمل اى جزء يحتمل انتقال السببية اليه اى
الى ذلك الجزء فيعتبر حاله اى حال الشخص فى الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء فان كان
مسلما بالغا عاقلا طاهرا عن الحيض والنفاس فى ذلك الجزء وجبت
الصلوة عليه وان فات واحد من هذه الاوصاف فيه لم تجب

Powered by Tarteel AI

عليه وكذا ان كان مقيما فيه وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان
مسافرا فيه وجبت صلوة السفر عليه ويعتبر صفة ذلك الجزء الى
في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا اى غير موصوف بالكراهة
كما اى كالجزء الذى في وقت الفجر وجب الفرض بذلك الجزء كاملا
فاذا اعترض الفساد اى في الوقت بطلوع الشمس في الفجر بطل الفرض
عندنا خلافا للشافعي لانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا وان كان
ذلك الجزء فاسدا اى ناقصا بان كان منسوبا الى الشيطان كما
اى كالجزء الذى في وقت صلوة العصر يستانف في وقت الاحمرار

الجملة لبيان ان ترتب الجزاء انما هو على هذا التقدير لا على تقدير
شروع الفرض في اول الوقت وامتداده الى اخره كما سيجيء وجب ناقصا
جواب ان فيتأدى بصفة النقصان اى بالشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى الواجب كما لزم فاذا غربت الشمس بعد الشروع
لم ينقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقض بل كامل كذا
في الشرح ولا يلزم على هذا المذكور ما اى صورة هي اذا ابتدأ العصر
يعني الصلوة في اول وقته ثم مده اى العصر الى ان غربت الشمس ولا
محالة تدخل فيه وقت الغروب الذى نهى عن الصلوة فيه كما نهى عن وقت
الطلوع ومع هذا لا يفسد صلوته مع انه لم يتأد كما شرع فانه
اى العصر لا يفسد لان الشرع جعل له اى للمكلف حق شغل كل الوقت
بالاداء متعلق بالشغل وهذا لان الاصل ان يكون العبد مشغولا

الجملة لبيان ان ترتب الجزاء انما هو على هذا التقدير لا على تقدير
شروع الفرض في اول الوقت وامتداده الى اخره كما سيجيء وجب ناقصا
جواب ان فيتأدى بصفة النقصان اى بالشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى الواجب كما لزم فاذا غربت الشمس بعد الشروع
لم ينقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقض بل كامل كذا
في الشرح ولا يلزم على هذا المذكور ما اى صورة هي اذا ابتدأ العصر
يعني الصلوة في اول وقته ثم مده اى العصر الى ان غربت الشمس ولا
محالة تدخل فيه وقت الغروب الذى نهى عن الصلوة فيه كما نهى عن وقت
الطلوع ومع هذا لا يفسد صلوته مع انه لم يتأد كما شرع فانه
اى العصر لا يفسد لان الشرع جعل له اى للمكلف حق شغل كل الوقت
بالاداء متعلق بالشغل وهذا لان الاصل ان يكون العبد مشغولا

بحد مترب به فی جمیع الاوقات لاسیما فی اوقات الصلوة فجعل
الشرع ما یتصل بها ای بالوقت من الفساد بیان لما بالبناء ای بسبب
بنائه علی العزیمة بان یأتی بالعبادة فی کل الوقت ویستوعب بها
عفوا لان الاحتراز عنها عن الفساد مع الاقبال علی الصلوة علی وجه
العزیمة متعذر او محال والتکلیف به ساقط واما اذا خلی الوقت عن

الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية
الى الاضافة الى الجزء وهي اجتماع الظرفية مع السببية في هذا الوقت
معتنا في لوازمها لانتقال السببية عن الكل الى الجزء اي اذا زالت الضرورة
الناقلة للاضافة عن الكل الى الجزء فوجب العمل بالاصل وسببية كل
الوقت ولا فساد فيه فوجب الواجب بصفة الكمال على وفق سببه
الذي هو كل الوقت فلا تتأدى ذلك الواجب بصفة النقصان بان
يقضيه في الاوقات الثلثة المكروهة وهي وقت الطلوع والاستواء
والغروب بمنزلة سائر الفرائض فان الفجر مثلا لا يصح قضاء ما في تلك
الاوقات فان قلت السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه
فيسري النقصان منه الى الواجب به فينبغي ان يجوز القضاء في الوقت
الناقص بعذر قلت لما صار الواجب دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه
تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت محليته وبقيت سببيته

وفي بعض النسخ فالواجب بدل فالوجوب
اي اضافة الوجوب
وهما الاحاطة والتقديم بالعدد
اي عن كل الوقت
اي اذا زالت الضرورة
اي بالاشتغال بالعبادة قبل الوقت
اي الوقت الكامل
اي بنقصان
اي بالعذر

فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من
صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة ويظهر من ذلك ان ما ذكر
في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد اداء العصر الى اداء
المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد اداء العصر قبل تغير
الشمس واما بعده فلا يجوز غير القضاء وان كان قبل ان يصلي العصر
صرح به الزيلعي ويمكن ان يقال معنى قوله يصح قضاء الفوائت بعد
اداء العصر انه يصح بعد صلوة العصر الى وقت قريب من اداء المغرب وهو
وقت تغير الشمس او بعد صلوة العصر الى اداء المغرب ويكون وقت
تغير الشمس مستثنى بقرينة ما ذكر فيه سابقا من انه لا تصح الصلوة
في الاوقات الثلثة وقد ذكرنا في بعض شروحنا مختصر الوقاية عند قوله
الا عصر يومه هذا استثناء من عدم جواز الصلوة وقت الغروب
فان عصر اليوم في وقت الغروب يجوز من غير كراهة في اداءها

وانما الكراهة في تاخيرها وهذا كالقضاء فانه لا يكره فعله بعد ما خرج
الوقت وانما يكره تفويته وذكر في بعض اخر منها فانها اى عصر يوم
جائز بلا كراهية كما قاله اصحابنا في الايضاح وذكر في التحفة ان الاداء
مكروه والمفهوم من كتب الاصول ما يوافقه لما ذكر في التحفة وذكر في
الهداية هذه العبارة الا عصر يوم عند الغروب لان السبب هو الجزء
القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل يوجب الاداء بعده ولو تعلق
بالجزء الماضي فالمؤدى في اخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد
اداها كما وجب بخلاف غيرها من الصلوة لانها وجبت كاملة فلا
يتأدى ناقصا وهذا ايضا موافق لما في كتب الاصول واما ما ذكره من
قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب
الشمس لما روى انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا بأس بان يصلي في

هذين الوقتين فالمراد هو قضاؤها بعد اداء الفجر
قبل الطلوع وبعد العصر من يومه قبل الغروب بقرينة ما سبق
والحاصل ان المفهوم من كتب الاصول حكمان احدهما عدم صحة قضاء
الفوائت وقت الغروب وثانيهما صحة عصر يوم فيه مع كراهية
وقد ذكر في بعض كتب الفروع ما يخالف بعض من الحكمين المذكورين
والنوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما اي نوع جعل الوقت
معيارا له اي مقدرا للواجب بان يكون مساويا له وسببا للوجوب
ولما كان الوقت شرطا للاداء في كل موقت اكتفى به عن ذكره وهو اعم
الوقت المعيار وقت الصوم الا ترى انه اي الصوم قدر بالوقت
حتى يزداد الصوم بزيادة الوقت وينقص بنقصانه فكان معيارا له

غفر له المولى

لا ظرفا وأضيف الصوم اليه اى الى الوقت فكان سببا بلا واعلم
ان اول جزء من اجزاء كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو وقت
طلوع الفجر لعدم سببية كل اليوم لانه ليستحيل اداء الصوم فى ذلك اليوم
لوجوب تاخير المسبب عن السبب اذا عرفت هذا فاعلم ان ما قالوا وبالب
الاصول من ان الوقت فى الصوم معيار الرو سبب الوجوب فيه تسامح
صرح بذا ابن الهمام فى فتح القدير وآخر وجوه آخر وهو ان الوجوب وان
اعتبر فى اول الجزء لكنه لا بد ان يكون باقيا الى وقت الفراغ من اداء
المؤدى حتى لو شرع فى الاداء وافسده قبل اتمام المؤدى كان الوجوب
باقيا فى ذمته وانما يخرج عن العهدة بعد الاتيان بالمؤدى بتمامه
فيكون تمام وقت الاداء وقت الوجوب باعتبار حدوثه وبقائه
فيه بمعنى انه لم يفرغ ذمته الا بعد الاتمام وبهذا الاعتبار يجوز

ان يجعل كله سببا فان قلت ان اعتبر وجود السبب في كل الوقت على
الوجه المذكور يلزم منه ان يكون وقوع المؤدى متأخرا عنه لما ذكرنا
فالاشكال باق بحاله وان لم يعتبر وجوده فيه فلا مخلص الا بالقول
بالتسامح وانقطاع الاعتبار المذكور قلت تاخير المؤدى عن السبب
انما هو في السبب الحقيقي وهو الجزء الاول لا في السبب الاعتباري
الذي هو بمنزلة السبب الحقيقي فان قلت فهذا ايضا يفيد ان الذي
ذكروه تسامح قلت نعم ولكن فرق بين التسامح الذي ذكر سابقا
وبين هذا فان السابق باعتبار اعطاء الكل حكم الجزء وهذا باعتبار
وجود المسبب في الكل كوجوده في الجزء وبينهما فرق فان قلت الجزء
الاول اذا اتصل به الاداء لم يكن متقدما على المؤدى فيه فيلزم ان لا
يكون السبب مقدما على المسبب قلت اتصال جزء من اجزاء المؤدى
بالجزء الذي هو سبب يوجب تاخير باقي الاجزاء المؤدى عنه وكذا
تاخير ادائه منه وبه يحصل المقصود

وهو تقدم السبب على المسبب مع ان مثل هذه لدقة وندرته يمكن
ان يجعل مستثنى عن الحكم بجعله منزلة العدم ومن حكمه اى حكم هذا
النوع ان لا يبقى غيره اى غير الموقت مشروعا فيه اى فى الوقت لانه
معيار له لا يزيد عليه فلا يسع غيره فيه فتعين الوقت له وتعين
انتفاء غيره فيصاب الواجب اى يتأدى الواجب بطلق الاسم اى
من غير تعرض لجهة الفرضية ويصاب مع الخطاء فى الوصف اى فى
وصف الواجب بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
خلافا للشافعى فان عنده لا يتأدى الا بنية الفرض لان الوصف كالاصل
عبادة فلا بد من النية لتحصيله ولنا

ص ٥٠

انه لما كان متعينا في هذا الوقت لم يكن الوقت محتملا لغيره
فيتادى بمطلق الاسم وهذا كنداء زيد مثلا في المكان الخالي عن
غيره بيا انسان فانه كنداء بيا زيد فنية الوصف لتعيينه واشتغاله
غيره حاصلة الا في المسافر اي حكم الاصابة مع الخطاء في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر ينوي اي حال كونه ناويا واجبا اخر
في رمضان عند ابي حنيفة فانه يقع عن ذلك الواجب عنده لانه
لما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء بنية

اولى فان قضاء ما فات ولى المسافر لانه اذا مات قبل ادراك عدة
ايام اخر لقى الله وعليه صوم القضاء ان لم يقضها وان قضاها فلا
مؤاخذة بصيام رمضان فى حق المسافر وايام رخصة الفطر جعلت
لرمضان فى حق المسافر كالشعبان فلا يتعين صوم رمضان فى
حقه ولو نوى اى المسافر النفل فى رمضان ففيه روايتان احداهما
وقوع النفل عن رمضان والاخرى عن النفل والروايتان مبنيتان على
الدليلين المذكورين اما وقوع النفل عن رمضان فبالدليل الاول لان
وقوع الواجبات الاخر لمصالح دينيه يوجبان يقع النفل عن صوم
رمضان لان المصلحة فى ادائه لا فى النفل لان ثواب فرض الوقت كثير
مع فراغ الذمة فيلزم ان يقع النفل عن رمضان بالغاء نية الوصف و
بقاء مطلق النية ثم صرفه الى رمضان واما عدم صرفه الى رمضان
فبالدليل الثانى لان الوقت لما كان بالنسبة الى كل شعبان فكما
لا يلغو وصف النفل فى الشعبان لا يلغو فى رمضان والاولى رواية
عن ابن سماعة والاخرى رواية عن الحسن وعند ابى يوسف ومحمد
اذا نوى المسافر عن واجب آخر يقع عن رمضان لتعينه وقد علمت

غلط نيز

وجه قول ابي حنيفة واما المريض فالصحيح عندنا انه اي المريض
يقع صومه عن الفرض اي فرض الوقت بكل حال له في حالة النية واجب
اخر او نفل وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واتباعهما وقال
ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة
فيصير صائما عما نوى في واجب اخر وفي النفل يصير صائما عن
رمضان في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عنه يقع عن النفل
فقوله فالصحيح احتراز عن هذا لان رخصته اي رخصة المريض
متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
لانه ظهر انه غير عاجز عن الصوم فيلحق اي المريض اذا صام بالصحيح
المقيم فكما يقع صوم الصحيح عن فرض الوقت فكذا صوم المريض
عنه واما المسافر هذا شروع في وجه الفرق بين المريض والمسافر
فيستوجب اي تستحق الرخصة في الافطار بسبب عجز مقدر لا
لاحق كما كان في المريض لقيام سببه اي سبب العجز وهو متعلق

١٢٩

بقوله مقدر اى قدر العجز لقيام سببه وهو السفر فانه مفض الى
المشقة غالبا والغالب في حكم المتحقق شرعا فاديرالحكم معه فلا يظهر
بنفس الصوم فواة شرط الرخصة وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص
المطلق فيتعدى الى الترخص ثم اى حين لم يبطل ولاية ترخصه
بظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اى بطريق الدلالة الى الحاجة
الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنيا وية يدل على
جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدينية وهي دفع العذاب فافترقا
فان قلت المرخص هو العجز الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فواة شرط الرخصة قلت
الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة
العجز واما المريض الذي يخاف ازدياد المرض فهو كالمسافر ولا خلاف
على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم

بقوله مقدر اى قدر العجز لقيام سببه وهو السفر فانه مفض الى
المشقة غالبا والغالب في حكم المتحقق شرعا فاديرالحكم معه فلا يظهر
بنفس الصوم فواة شرط الرخصة وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص
المطلق فيتعدى الى الترخص ثم اى حين لم يبطل ولاية ترخصه
بظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اى بطريق الدلالة الى الحاجة
الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنيا وية يدل على
جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدينية وهي دفع العذاب فافترقا
فان قلت المرخص هو العجز الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فواة شرط الرخصة قلت
الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة
العجز واما المريض الذي يخاف ازدياد المرض فهو كالمسافر ولا خلاف
على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم

الفرق بين المسافر والمريض سهوا ومؤول بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض ومن هذا الجنس اي من جنس ما
صار متعينا له الوقت كشهر رمضان الصوم اي وقت الصوم المنذور
في وقت بعينه لكن سبب الوجوب ههنا هو النذر وزال الوقت وانما
افرده بالذكر مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوما او يوم
الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم
يوما او شهرا لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه
الاصل في رمضان واجبا لم يبق صوم الوقت نفلا الجملة الشرطية
دليل على ما قبله لانه اي صوم الوقت واجب

لكونه ثابتا بخطاب واحد وانكان في تفسير امساكات لا يقبل
وصفين متضادين وهما الوجوب والنفلية وقد انتفت النفلية بالنذر
فصار صوم الوقت واجبا اي متعينا من هذا الوجه وهو انتفاء
احتمال النفلية وانكان محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب
الى ما نذر بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع
الخطاء في الوصف بان ينوي النفل وتوقف مطلق الامساك الى

الامساك المطلق عن النية في ذلك الوقت توقف على صوم الوقت
حتى جاز النية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان وهو اي صوم الوقت
المنذور لكنه اي الناذر اذا صام اي صوم الوقت عن كفارة او عن
قضاء عليه يقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع
عن صوم الوقت لان التعين اي تعين الناذر الوقت للصوم حصل بولايته
الناذر وولايته اي الناذر لا تعدوه اي لا يتجاوز عنه الى غيره فصح
التعين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا
يبقى النفل الذي شرع حقا للعبد لاكتساب الخيرات مشروعا في ذلك
الوقت واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا يقع عن صوم الوقت اذا نوى النفل وعن القضاء و
الكفارة اذا نوى عن الليل لانهما حق صاحب الشرع ولا تصرف للناذر في
حقه وتصرف الناذر

الامساك المطلق عن النية في ذلك الوقت توقف على صوم الوقت
حتى جاز النية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان وهو اي صوم الوقت
المنذور لكنه اي الناذر اذا صام اي صوم الوقت عن كفارة او عن
قضاء عليه يقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع
عن صوم الوقت لان التعين اي تعين الناذر الوقت للصوم حصل بولايته
الناذر وولايته اي الناذر لا تعدوه اي لا يتجاوز عنه الى غيره فصح
التعين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا
يبقى النفل الذي شرع حقا للعبد لاكتساب الخيرات مشروعا في ذلك
الوقت واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا يقع عن صوم الوقت اذا نوى النفل وعن القضاء و
الكفارة اذا نوى عن الليل لانهما حق صاحب الشرع ولا تصرف للناذر في
حقه وتصرف الناذر

باذن الشارع مقتصرا على تصرف فيما هو حقه دون غيره والنوع
الثالث من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعة و
تضييقا وهو الحج وبيانه من وجهين احدهما بالنسبة الى السنة الواحدة
فان الحج عبادة تتأدى بأركان معلومة ولا يستغرق الأداء جميع الوقت
من هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فيها الا
اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب
بالنسبة الى العمر فان وقت العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به
في العام القابل كان اداء بالاتفاق الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول لكن حكم هذا للاحتياط لا لاتساع التوسع

كما سيأتي وهو ما لم يسع الا وجها واحدا شبه المعيار لو عند محمد رح
بيان ان المراد بالوقت في المتن وجوب اداء الصلوة
يجوز تاخيره بشرط عدم الفوات في العمر فصار كوقت الصلوة وان
صلوات تعينت لاشهر من العام الاول كالنهار للصوم وتوضيحه ان
فيت الاشكال المذكور
حكم بالتوسع نظرا الى الظاهر الحال في بقاء الانسان لانقطاع التضيق
بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فظهر ان وقته يشبه
من التعريف المذكور
الظرف والمعيار جميعا عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد والمذكرنا اشار المصنف
فقاله فانه اي الحج فرض العمر فيكون العمر وقتا وهو وقت فاضل عن
لعل الكون وقت الحج كذلك بهذا
اداء الواجب لكن ليس جميع ازمنة الحيوة وقتا الاداء الحج بل بعض اوقاته
المخصوصة كما قال وقتا اي وقت الحج اي وقت ادائه اشهر الحج وكانه قال
هو فرض العمر ولكن لا يجوز اداؤه الا في وقت معين منه وهي الاشهر
وهذا الوقت

وانكان لايكون في السنة الا مرة واحدة لكن لا تتعين سنة من سني العمر
بكونها وقت الحج بل تتعين شهر العام الاول على تقدير عدم بقائه في العام
الثاني ولا تتعين حال بقائه ولو تعين بقاؤه لكان ظرفا ولو تعين عدم
بقائه لكان معيارا واذا لم يتعين واحد منهما اشكل توسعه وتضيقه
والى هذا اشار بقوله ولا يدري حيونة مدة يفضل بعضها عن الواجب
حالة كون ذلك البعض من المدة ظرفا لحجة اخرى فلا يتعين كون وقته
وهو العمر ظرفا او معيارا فيكون مشكلا في التوسع والتضيق وانما قال
يفضل بعضها لحجة اخرى ولم يقل بعضها عن الواجب لان فضل السنة التي
يأتي الحج فيها على وقت اداء الحج اعني شهر المعلومة معلوم قطعا وانما
الاشكال باعتبار بقائه وعدم بقائه في السنة الاخرى فلو قال يفضل
عنه لم يظهر ما قصده من بيان الاشكال بهذا الوجه ولا يخفى ان

اشكال كلام المتن كوقت الحج ومن حكمه اى حكم هذا النوع ان عند
محمد رحمه الله يتسع التاخير لان الاظهر في الاعتبار عنده جهة الظرفية لكن بشرط
ان لا يفوته اى الحج في عمره وعند ابي يوسف رحمه الله يتعين عليه الاداء في
اشهر الحج من العام الاول لان الاظهر عنده في الاعتبار جهة المعيارية
وان كان يشبه الظرف عنده ايضا وهذا قيد التعين بقوله احتياطا
احترازا عن الفوات لا لانه ليس عنده اشهر الحج من السنين الباقية
من العمر وقتا للحج وظهر ذلك اي اثر ذلك الخلاف في حق الماثم لا
غير وذلك لانه لو اخر الاداء الى العام الثاني يأثم عند ابي يوسف رحمه الله
لكن يرتفع الاثم اذا اداه وعند محمد رحمه الله لا يأثم اصلا اذا اداه حتى يبقى
النفل مشروعا حتى انه لو حج من النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن النفل
لان هذا الوقت قابل للنفل خلافا للشافعي

لانه يظهر منه انه سفير فتلغو نيته ولا يخفى ان اعتبار نيته في حق الفرض
يوجب اعتبارها في حق النفل وعدمه عدمه ولما توهم من هذا عدم جوازه
بمطلق النية دفعه بقوله وجوازه اى الحج عند الاطلاق اى عدم تقيده
بالفرض بدلالة التعيين عن المؤدي على صيغة اسم الفاعل اذ الظاهر
انه اى المؤدي لا يقصد الحج النفل والحال ان عليه اداء حجة الاسلام
فتحقق التعيين بدلالة الحال ولا مانع عنها كما كان في النفل

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان اداء
وقضاء والاول ينقسم الى اداء محض واداء شبيه بالقضاء والمحض منه
ينقسم الى كامل وقاصر والقضاء ينقسم ايضا الى قضاء المحض والى

القضاء الذي يشبه الاداء والاول ينقسم الى قضاء بمثل معقول والى
قضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى الكامل والقاصر فصارت
الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام يوجد في حقوق الله تعالى وفي
حقوق العباد فكانت اربعة عشر وفي المتن يشير الى كل منها اداء وهو
تسليم عين الواجب بسببه متعلق بالوجوب والبدل للسببية الى
مستحقه يتعلق بالتسليم وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل متعلق
بالاسقاط اي اسقاط الواجب بتسليم مثل كائن من عنده اي المكلف

وهواء والحال ان المثل حق المكلف واحترز بقوله بمثل عن صرف
الظهر الى العصر مثلا لانتفاء المماثلة وبقوله من عنده عن الجمعة و
تكبيرات التشريق اذ لم يشرع اقامة خطبة الجمعة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت وبقوله وهو حق عن صرف ظهر
الوقت الى ظهر الامس فان قلت فحينئذ يكون الاداء قضاء لانه ايضا تسليم
مثل وصف ثبت في الذمة لا عينه قلت قد جعل ما يحصل به فراغ
الذمة عين اداء الواجب حكما لانه لا يتصور التسليم الا بهذا الوجه
ثم ان ما ذكر من تعريف الاداء

انما هو تعريف للقسم اذ هو شامل للنفل ايضا ولهذا قيل في تعريف الاداء

تسليم عين الثابت بالامر وقيل في تعريف القضاء تسليم مثل الواجب

به والمراد بالثابت ما علم ثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به اذ الوجوب

انما هو بالسبب وقد يصير تسليم عين الثابت مع ان الواجب في ضمن

الذمة لان الممتنع تسليم عين ما وجب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته

بالامر كفعل الصلوة في وقتها والتحقيق ان هذا قسم للمأمور به فان

جعل لفظ الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء

بالواجب وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا او مساويا كما هو

راي بعض اخر دخل فيه المندوب والمباح والواجب فيكون الاتيان

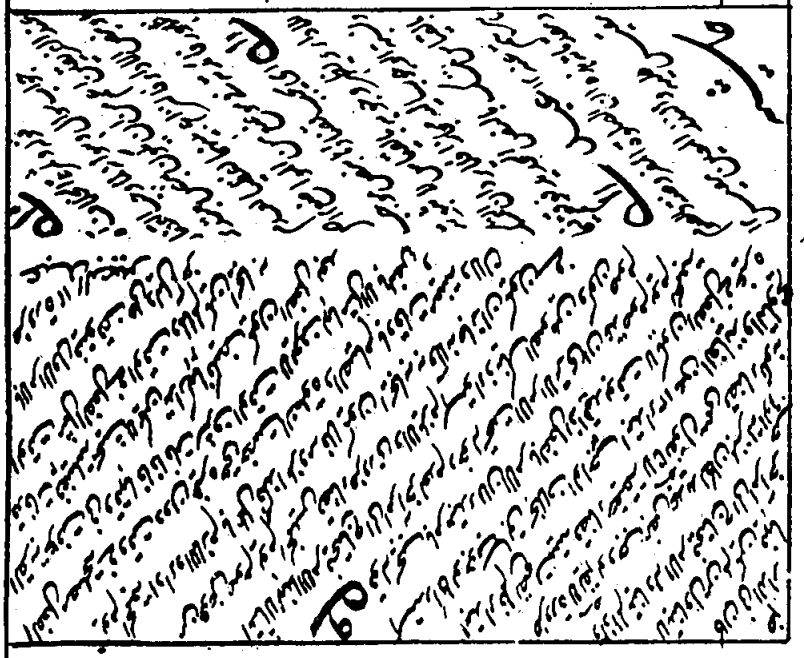
بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو المراد بالمندوب
فيفسر الاداء اداء بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يتعرض للمباح
لانه لا يطلق الاداء عليه عرفا كالاصطياد واختلف المشايخ في ان
القضاء أيجب بنص مقصود اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد في
الاداء قصد به ايجاب القضاء ام يجب بالسبب الذي يوجب الاداء
والمراد بالسبب ههنا ما يعلم ثبوت الحكم به وهو الامر لا ما ثبت به
وجوبه كالوقت لان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ في
لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وهذا الاختلاف انما هو في

مثل معقول واما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في انه يكون بسبب
جديد فقال عامتهم اي عامة المشائخ كالقاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمصنف بانه اي القضاء يجب بذلك السبب الذي
يوجب به الاداء لان بقاء اصل الواجب اسم لان وجوبه قولا مر معقول
وقوله للقدرة على مثل من عنده قرينة علة لبقاء اصل الواجب وقوله
قرينة تميز عن المثل ومعناه ان الفعل وجب بسبب فلا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصير فيه فاجب
عليه وسقوط فضل الوقت منتهيا لا الى مثل حيث لم يجب شيء من
جنسه ولا الى ضمان حيث لم يجب شيء من خلاف جنسه للعجز عنه
يعني عدم القدرة على ادراك شرف الوقت لا يوجب ان لا يبقى اصل

الوجوب لان اصل الوجوب مقدور وادراك شرف الوقت غير
مقدور وبقاء ما هو مقدور مع فوات ما هو غير مقدور امر معقول
فيطالب بالخروج عن العهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت
آخر وبما ثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الاثم شرعا وان
لم يماثله في احراز الفضيلة وفيه اشارة الى دفع ما يقال ان الفائت
يقابل بالمثل او الضمان ولم يقابل الشيء بشرف الوقت وذلك لانه لم
يشرع للعبد عما يماثل بشرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد ثبت
في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت
تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع فان قيل الواجب بصفة لا يبقى
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها والوقت من
الاوصاف لان الامر بالواجب مقيد بالوقت

قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك انما المقصود
تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذا لا يختلف باختلاف الاوقات في
المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة يتعلق بقوله امر معقول وحاصل
هذا الدليل ان عامة المشائخ تمسكوا بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب
القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن الصلوة او نسيها
فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى
فوجب الحاق غير المنصوص به ويرد عليه بانه لما وجب القضاء فيما

بالنص لم يستقم قولكم بان القضاء يجب بنص موجب للاداء ودفع
انه قد عرف بذلك ان النص ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت وهذا
النص يطلب به تفريغ الذمة عن الواجب بالمثل وهذا يسمى قضاء
لا اداء والاولى ان يقال ان الضمان بالشيء يجب بما يجب به ذلك الشيء
فان النص المذكور مظهر لوجوب القضاء بالنص الاول لا مثبت وقال
البعض ان القضاء يجب بامر مبتدء وثمرة الخلاف يظهر في التعدية
فيتعدى الى وجوب القضاء او بقاء اصل الوجوب للقدرة على المثل الى
المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند



غيرهم لا يجب لعدم ورود نص مقص فيها والجامع بينهما كون كل
واحد منهما عبادة وجبت بسببها من الصلوة والصوم والاعتكاف
بيان للمنذورات المذكورة وذكر ابو اليسر وهو ممن يقول بوجوب
القضاء بنص جديد انه اذا نذر ان يصوم هذا الشهر او نذر ان
يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم او الشهر ولم يف
بالنذر فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين لكن عند الفريق
الاول بسبب مقص غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر
واراد بالفريق الاول الثاني ومن الآخر الاول على ما ذكرنا ثم ان التفويت
انما يوجب القضاء عندهم لانه اذا فوت فكانه التزم المنذور ثانيا
والتزم القضاء قصدا فعلى هذا اذا فات بلا تفويت بان مرض
او جن في الوقت المنذور فيه يجب ان لا يقضي فثمرة الخلاف على هذا
هو هذا ويفهم من كلام شمس الائمة ان الفوات كالتفويت عندهم
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام شهر رمضان
ولم يعتكف هذا اشارة

عبد البصير رحمه

الى دفع ما يقال انه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لما وجب
القضاء في هذه الصورة لانه لا اثر للسبب الموجب اعني النذر في
ايجاب صوم لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر ولا يمكن
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بصوم فوجب ان يبطل كما روي
عن ابي يوسف ولما لم يبطل ووجب بصوم مقصم علم انه وجب بنص
آخر فاشار الى دفعه بقوله انما وجب لقضاء اي قضاء الاعتكاف
بصوم مقصم لانه الضمير للشان لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك
السبب الاول وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف
وشرط الشئ يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
بعارض شرف الوقت ويحصل المقصم بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر
وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت

١ قوله الى دفع ما يقال الخ جواب اشكال مقدر وهو ان يكون
القضاء واجبا بالسبب الاول وهو النذر كما في رمضان فلا يجب
بالشروع كما في رمضان اذا شرع في النفل لا يلزمه القضاء
٢ قوله انما وجب الخ اي لا بالسبب الاول وهو النذر كما في
رمضان اذا شرع في النفل لا يلزمه القضاء
٣ قوله اعني النذر في ايجاب صوم الخ اي لان النذر لم يوجب
صوما مخصوصا بل الموجب هو النذر بالصوم
٤ قوله لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر الخ لان الصوم
المنذور به ليس بمعتكف بالاجماع
٥ قوله لانه لا اعتكاف الا بصوم الخ لان الصوم شرط للاعتكاف
٦ قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الخ اي لما كان
الصوم شرطا للاعتكاف وهو صوم الوقت فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بالنذر
٧ قوله وذلك السبب كان موجبا للصوم الخ اي وذلك السبب
الاول كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف
٨ قوله الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا الخ اي لان
الصوم المنذور به ليس بمعتكف فيه
٩ قوله بعارض شرف الوقت الخ اي بعارض شرف الوقت
١٠ قوله ويحصل المقصم بصوم الشهر الخ اي لان الشرط
١١ قوله لا وجوده الخ اي لا وجود الشرط
١٢ قوله قصدا الخ اي قصدا للاعتكاف
١٣ قوله فلما انفصل الاعتكاف الخ اي فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بالنذر
١٤ قوله وذلك السبب الخ اي وذلك السبب الاول
١٥ قوله لانه شرط لصحة الاعتكاف الخ اي لان الصوم
١٦ قوله وشرط الشئ الخ اي لان الصوم
١٧ قوله الا انه امتنع الخ اي لان الصوم
١٨ قوله بعارض شرف الوقت الخ اي بعارض شرف الوقت
١٩ قوله ويحصل المقصم الخ اي لان الشرط
٢٠ قوله لا وجوده الخ اي لا وجود الشرط
٢١ قوله قصدا الخ اي قصدا للاعتكاف
٢٢ قوله فلما انفصل الاعتكاف الخ اي فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بالنذر

عاد شرطها ای شرط الاعتکاف وهو الصوم الی الکمال الاصلی بان یجب
مقصودا بالنذر الموجب للاعتکاف ولهذا وجب القضاء بصوم
مقم لان القضاء وجب بسبب آخر یوجب قضاء الصوم الذی
لم یجب بالنص الاول وفی قوله لما انفصل الاعتکاف اشارة الی انه لو لم
ینفصل بان فات الصوم والاعتکاف جمیعا یخرج عن العهدة بالاعتکاف
فی قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الوقت حکما کما نص علیه
شمس الائمة ثم ان شرف الوقت والاتصال بصوم الشهر یحتمل ان یکون
کل واحد منهما علة لامتناع ایجاب الصوم المقم فی هذا الاعتکاف
وقد زال الاول وبقی الثانی لبقاء خلفه فجوز الاعتکاف بذلک
الصوم المقضیة لبقاء احد العلتین ثم الاداء المحض ای الاداء الخالص
الکامل ما یؤدی الانسان

قضاء الاعتکاف فی الصورة المذکورة

متلبسا بوصف بأن يؤدي على ما اي على الوجه الذي شرع مثل اداء
الصلوة كلها بجماعة اعلم ان الصلوة المشروعة بالجماعة اما ان يؤدي
كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل لان هذه صلوة توفر عليها حقها
من الواجبات والسنن او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر واليه
اشار بقوله فاما فعل المنفرد اي داؤه فاداء فيه قصور لفوات الجماعة
او يؤدي بالانفراد بعضها فان كان بعضها الاولى فاداء قاصر والا
فاداء شبيه بالقضاء وفي المتن اشار اليهما الا ترى ان الجمعة اي وجوبه

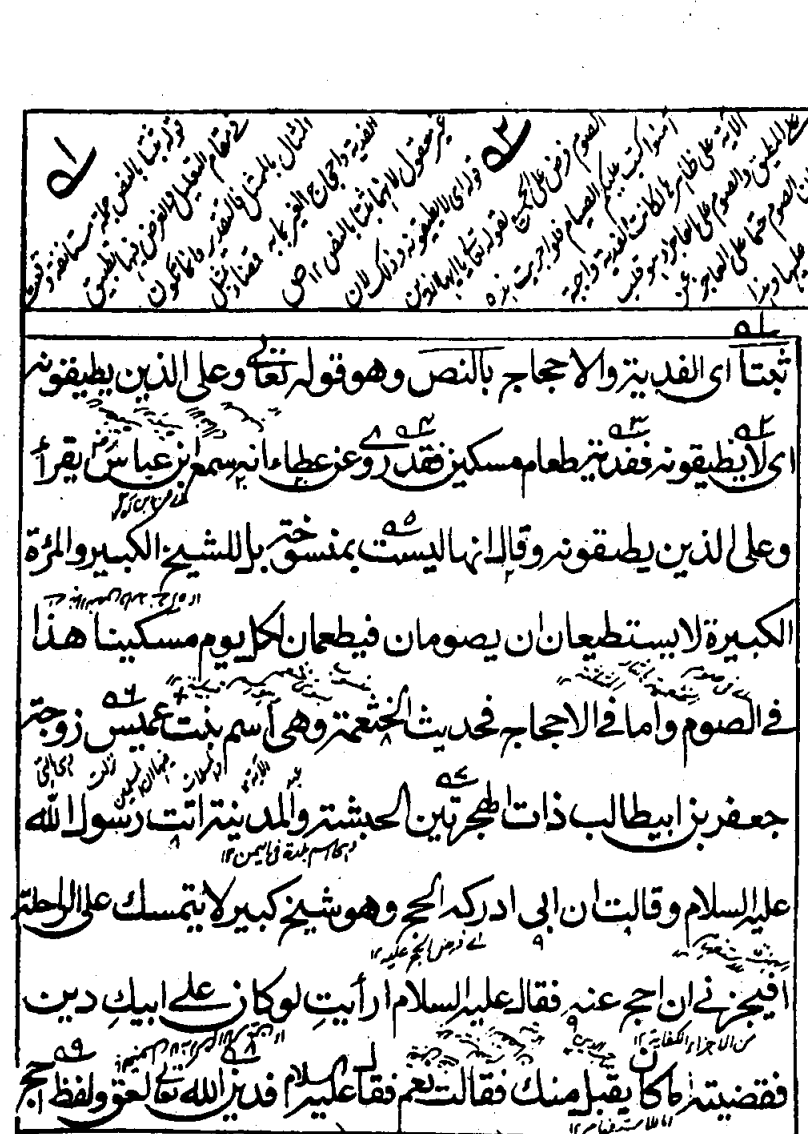
ساقط عن المنفرد والجهر فيما يجهر صفة كما حيث يلزم بتركه سجدة
السهو وفعل اللاحق وهو الذي ادرك الصلوة مع الامام ثم فاتته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغ الامام اداء خبر لقوله فعل اللاحق
يشبه بالقضاء فانه اداء باعتبار بقاء الوقت وقضاء باعتبار فوات
ما التزم من الاداء مع الامام كما يشير اليه في المتن فلما كان فعله اداء
باعتبار اصل الفعل وقضاء باعتبار وصفه جعل فعله اداء شبيها بالقضاء
دون العكس فباعتبار الاداء قلنا اذا حاذت المرءة الرجل لاحقين
في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل لان اللاحق في حكم خلف
الامام حتى لا يلزمه القراءة باعتبار انه اي للاحق التزم الاداء مع الامام
حين تحرم معه اي مع الامام وفاته ذلك اي فات اللاحق الاداء حقيقة
وان كان هو خلف الامام حكما فهذا بيان لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء ولم يتعرض لوجه كونه اداء لظهوره ولهذا اي لاجل ان فعل
اللاحق شبيه بالقضاء لا يتغير فرضه اي فرض اللاحق المسافر بنية
الاقامة في موضع الاقامة مع ان الوقت باق في هذه الحالة اي في حالة
اداء ما فاته بعد فراغ الامام بخلاف ما اذا وجد المغير قبل فراغ الامام

اللهم اغفر لكاتبه

فانه تصير فرضا اربعا لان شبه القضاء انما ثبت بعد فراغ الامام
ولم يوجد كما لو صار الفرض قضاء محضا بالفوات بسبب فوات
الوقت ثم وجد المغير فانه لا شك ان وجود المغير حال القضاء المحض
لا يؤثر فيه حتى ان المسافر يقضي الصلوة التي فاتته في السفر غير المغرب
ركعتين ولو كان قاضيا عند الاقامة بخلاف المسبوق حيث يتغير
فرضه في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام لانه اي المسبوق مؤدي
في اتمام صلوته وليس اداؤه يشبه القضاء لانه لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كالمنفرد والقضاء الخالص
نوعان اي بملاحظة

كون المثل معقولا وغير معقول ويدخل فيه القضاء الذي فيه معنى
الاداء لانه لا يخلو عنهما ويدخل فيه المثل الكامل والناقص ايضا قضاء
بمثل معقوله كما ذكرنا اى يدرك بالعقل مماثلته بالفائت كقضاء الصوم
بالصوم وقضاء بمثل غير معقول اى لا يدرك بالعقل مماثلته ولا نفيها
كالفدية الفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه في باب الصوم
فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم في حق الشيخ الفاني مثلا عند العجز
المستدام واحجاج الغير بمال بالكسر عطف على الفدية والاحجاج
جائز لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت و
عن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح
فعليه الحج والمؤدى تطوع بماله والتطوع غير مشروط بالعجز

ثبتا اى الفدية والاحجاج بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
اى لا يطيقونه ففدية طعام مسكين قد روى عن عطاء انه سمع ابن عباس يقرأ
وعلى الذين يطوقونه وقال انها ليست بمنسوخة بل للشيخ الكبير والمرأة
الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان لكل يوم مسكينا هذا
فى الصوم واما فى الاحجاج فحديث الخثعمية وهى اسم بنت عميس زوجة
جعفر بن ابيطالب ذات الهجرتين الحبشة والمدينة اتت رسول الله
عليه السلام وقالت ان ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يتمسك على الراحلة
افيجزئ ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله تعالى احق ولفظ احج



في الرواية المشهورة بفتح الهمزة وضم الحاء احرم ولا تمسك فيه على هذه
الرواية اذ لا دلالة فيه على ازالا نفاق قائم مقام الافعال ويروى بضم
الهمزة وكسر الحاء اى امر واحدا ان يحج عنه وعلى هذا يصح التمسك و
لا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لا صورة
ولا معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مماثلة بين اتعاب النفس
بالكف عن الشهوتين وبين تنقيص المال وكذا بين افعال الحج وانفاق
المال لكن اى وجوب الفدية او النص الموجب وهذا اشارة الى دفع
ما يقال لما كان وجوب الفدية غير معقول في الصوم فكيف اوجبتم بها
في الصلوة وبيان دفعه ان ايجاب الفدية او النص يحتمل ان يكون
معللا بعلة العجز في نفس الامر وان كنا لم نقف عليه والصلوة تطير
الصوم من حيث كون كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل هي اى
الصلوة اهم منه اى من الصوم لكونها تعظيما لله تعالى بنفسها والصوم

عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اى العاجز عن الصلوة بالفدية عن
الصلوة احتياطا لاحتمال كان هذا الحكم مشروعا فى حقه فقد صام وديا
والا فلا شئ عليه ورجونا القبول من الله تعالى فضلا فقال تائيد لما ذكره
محمد فى الزيادات يجزيه اى يكفيه الفداء ان شاء الله تعالى كما فى فداء الصوم
اذا تطوع اى اذا تفضل به اى بالفداء الوارث فى الصوم بلا ايصاء بالقدرة
من الذى عليه الصوم فانه يعلم انه لو كان هذا الحكم ثابتا بالقياس
لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا
توجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام رأى التصدق بهما مقام
التضحية لما يرد عليه ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها بعد فواتها
فينبغى ان يسقط وقد اقام التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية بعد
الفوات وبالقيمة اذا استهلكت لعينه مقام التضحية فقال لدفعه
ولا نوجب بذلك الاعتبار بل باعتبار احتمال قيام التضحية فى ايامها
اى فى ايام التضحية مقام التصدق وعلى هذا الاحتمال يكون التصدق
اصلا فى التضحية وهذا الاحتمال ثابت اذ هو اى التصدق المشروع
فى باب المال لان معنى العبادة وهو مخالفة الهوى بازالة المحبوب

حواشي متعلقة صفحة ١٥٦

يحصل به الآن التصدق بالعين نقل في التضحية الى اراقة الدم تطيبا
للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من الاوساخ والآثام اذ
باراقة الدم ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده
كما هو عادة الكرام الا انه يحتمل ايضا كون نفس التضحية اصلا ففي الوقت
لم ننقل بجواز التصدق للنص الوارد فيها وبعد الوقت عملنا بالاصل
واوجبنا التصدق هذا لا باعتبار خلافة وهذا اي ولان ايجاب
التصدق لاحتمال الاصالة لا بالخلافة لم يعد الوجوب من التصدق
الى المثل بعود الوقت كان جاء ايام النحر من القابلة قبل التصدق لا يجوز
قضاء الاضحية الفائتة مع قدرته على المثل الكامل الشرعية
الاضحية بطريق النقل ولو كان وجوب التصدق خلافة لانتقل

١ جواب سؤال وهو ما كان التصدق بالمال اصلا لان ما فرضه الشرع يكمل بمثله ان يعين التصدق بالمال في ايام التضحية دون التضحية

٢ اي في ايام التضحية

٣ التصدق

٤ خبران

٥ من غير معنى التصدق

٦ التضحية

٧ التضحية

٨ التصدق

٩ الاراقة

١٠ من غير معنى التصدق

١١ التضحية

١٢ التضحية

١٣ التضحية

١٤ التضحية

١٥ التضحية

١٦ التضحية

١٧ التضحية

١٨ التضحية

١٩ التضحية

٢٠ التضحية

٢١ التضحية

٢٢ التضحية

٢٣ التضحية

٢٤ التضحية

٢٥ التضحية

٢٦ التضحية

٢٧ التضحية

٢٨ التضحية

٢٩ التضحية

٣٠ التضحية

الى الاراقة المماثلة للاراقة الفائتة وبهذا ٤ ولاجل ان الشئ اذا فات
ولا مثل له عنده ويسقط وهذا مفهوم في هذا المقام بطريق الالتزام كما
بيناه عليه في تقرير الايراد قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام
في العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول
غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها
القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام
حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام
القعود لا بالاعلى لاستوائهما فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في
الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق
الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

١ قوله الماثلة من حيث هو بقيد كون الخ ٢ قوله على الصوم الذي يستحق عند الفقهاء الخ
٣ قوله ويسقط وهذا مفهوم في هذا المقام بطريق الالتزام كما بيناه عليه في تقرير الايراد
٤ قوله قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام في العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة
٥ قوله قال لانه الضمير للموصول غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها
٦ قوله القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام
٧ قوله حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام
٨ قوله القعود لا بالاعلى لاستوائهما فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في
٩ قوله الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق
١٠ قوله الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

فتسقط تكبيرات التشريق وعندهما
فعل الاداء الذي هو التشريق وعندهما
ان الشئ اذا فات ولا مثل له عنده يسقط اصلا كالنفل
من لا يصح ظرفيته لكمال وقت يصح الامر فيه
تحرى في نظائره
قوله ويكبر الامام اذا قرأ
الفاتحة والسورة ولا يأتي بها في الركوع
بعوت الركوع الاخير من الوتر في رمضان وحتى فاته
لا يأتي بها في الركوع
ابو يوسف في الظاهر في الحقيقة بيان
الشكل الغير المنتج عند من يجيعله
قوله قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول
غير قادر على المثل اى مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام
حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لا بالاعلى لاستوائهما فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في
الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اى بالتكبيرات

في الركوع احتياطا وهذه الاقسام السبعة كلها يتحقق في حقوق العباد
كما يتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغصوب على الوصف الذي
ورد عليه الغصب اداء كامل وورده اي المغصوب لا على ذلك الوصف
بل مشغولا بالدين بان اهلك المغصوب في يد الغاصب مال انسان
فيتعلق الضمان برقبته او مشغولا بالجناية بان جنى في يده جناية
يستحق بها رقبته او طرفه فقوله بسبب كان ذلك السبب في يد
الغاصب متعلق بالامرين اداء قاصر فلو هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية او قبل البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء
ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع لذلك الدين رجع المالك على الغاصب
للقصور فيه فكان الرد لم يوجد واذا مهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه

الغنوت اولى حتى يجب سجدة السهو بتركه لان ذلك قنوت الوتر في الركوع قال علي قنا في رسول الله عليه السلام ان اقرأ القرآن وانا راكع فكان الذي علمني القنوت تركه

غاية

ولو شغل بتسبيحات الركوع تفوت تسبيحات الركوع قلنا

فان قيل لو شغل بالتكبير عند الرفع

قبل الركوع هل تسبيحات الركوع تفوت بتكبيرات العيدين وجه بيان الاولوية قال

وجه قول محمد رحمه الله ان تسبيحات الركوع تفوت بتكبيرات العيدين قلنا الاتيان بتكبيرات العيدين في الركوع افضل للاتيان بتسبيحات الركوع قال قيل اذا فاتت

الصلوة قرأه عند البعض وقيل يقرأ في الركوع قال علي قنا في رسول الله عليه السلام عن القنوت قبل الركوع وبعده فقال كلاهما حسن

قال في الكافي وهذا يدل على ان القنوت ليس بمسنون في جميع الصلوات

غاية

قوله فيها اي في الصلوة

قوله فيها اي في الصلوة

قوله ولا يسقط بها اي بالاقامة

قوله فصل بيان اقسام الغصب

قوله فان قيل

قوله فيتعلق الضمان برقبته اي برقبة الغاصب

قوله بسبب كان ذلك السبب في يد الغاصب

قوله فلو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية

قوله او قبل البيع في الدين برئ الغاصب

قوله لوجود اصل الاداء

قوله ولو دفع او قتل بذلك السبب او بيع لذلك الدين رجع المالك على الغاصب

قوله للقصور فيه

قوله فكان الرد لم يوجد

قوله واذا مهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه

اے اشتری الزوج ذلک العبد کان تسلیمہ الضمیر اما فاعل المصدر
او مفعولہ اداءً لانہ سلم الیہا عین ما وجب علیہ بالتسمیۃ فانہا
صحیحۃ بالاجماع حتی یوجب علیہ قیمۃ العبد عند العجز لا مہر المثل
حتی تجبر المرءۃ علی القبول شبیہا بالقضاء صفۃ للاداء من حیث
انہ اے العبد مملوک ای الزوج قبل التسلیم الی المرءۃ حتی ینفذ اعتاقہ
فیہ ای اعتاق الزوج فی العبد فیدل علی کونہ مملوکا للزوج دون
اعتاقہا ای المرءۃ فلا یکون مملوکا لہا ولو لم یکن شبیہا بالقضاء
لکان مملوکا لہا قبل التسلیم لانہ کما اذا امہر عبدہ فلا ینفذ اعتاقہ فیہ
وانما کان شبیہا بالقضاء لان تبدل الملک بمنزلۃ تبدل العین شرعا
قال علیہ السلام لمولاۃ عائشۃ ہو علیک صدقۃ ولنا ہدیۃ
فلاعتبار معنی الاداء قلنا تجبر المرءۃ علی القبول لان الجبر یدل علی
الاداء لان فی القضاء معنی المعاوضۃ ولا جبر فی المعاوضات
وضمان الغصب قضاء بمثل معقول لانہ اسقاط الواجب اعنی رد
العین بمثل من عندہ وہو اما کامل وہو المثل صورۃ ومعنی کما فی المثلیات

أو قاصر وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفائت
وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل والأول سابق على الثاني حتى لو
عجز عن المثل الكامل يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة وضمان
النقص والاطراف بالمال في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول اذ لا
مماثلة بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الآدمي مالك
والمال مملوك واذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على
القبول وان اتاها بالقيمة كان تسليم القيمة قضاء وهو في حكم الاداء
حتى تجبر المرأة على القبول ولو لم يكن في حكم الاداء لم تجبر وانما كان قضاء
لان تسليم قيمة الشيء قضاء له ولكن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف
لا يمكن تسليمه قبل التعين ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا
بهذا الاعتبار فكان تسليمها اداء لا قضاء فالقيمة اصل في الايفاء
اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيخير
الزوج وتجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها اي الزوج الزوجة
بالعبد المسمى وهو العبد الوسط ههنا بخلاف العبد المعين لان المسمى

معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة
على الاصل ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء و
تفصيل الفرق ما ذكره بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة قيدا بالممكنة
احترازا عن الجبر وتكليف ما ليس في وسعه وهي ادنى ما يتمكن به
العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا

وانما قيدنا به لانه قد يتمكن العبد من اداء الحج مثلا بدون الزاد والراحلة
نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج
عظيم غالبا شرط الوجوب لا الاداء اى داء كل واجب فضلا من الله تعالى
دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة
بعد خروج الوقت وجب القضاء لان القدرة شرط الوجوب و
لا يتكرر الوجوب في واجب واحد لان القضاء يجب بما يجب به الاداء
كما مر فلا يتكرر شرطه والشرط كونه اى ما ذكر من القدرة متوهم الوجود
لان حقيقة القدرة التي يبتني التكليف عليها لا تسبق الفعل كما عرف
في مسئلة الاستطاعة وسبق التكليف على الفعل يوجب نقل الشرطية
الى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية
عند ارادة الفعل معها عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة
لا كونه اى ما ذكر من القدرة متحقق الوجود فاذن ذلك اى كونه متحقق
الوجود لا يسبق الاداء وحاصل المقام ان القضاء انما يجب لبقاء
الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۶۴

بقیہ حواشی متعلقہ صفحہ ١٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن
من الاداء فيتغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان
الوجوب باقيا بدوز بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهذا اي لاجل ان الشرط هو
التوهم قلنا اذا بلغ الصبي واسلم الكافر في اخر الوقت وهو الجزء الاخير
منه تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعي لانه ليس بقادر على الفعل
في حقيقة الجواز ان يظهر في الوقت متدادا بوقف الشمس فيودي
الواجب فيه وهذا دليل لقولنا الامر المتوهم جعل شرطا لوجوب الاداء
بعد تحقق بسبب نفس الوجوب وهو وجود جزء من الوقت في
حق الاهل ونفس الوجوب لا يفتقر الى شئ اخر كما كان اي كما وجد
الامتداد في الوقت لسليمان عليه السلام اذ عرض عليه الصافنات الجياد
ففاتته صلوة العصر فرد الله تعالى الشمس فصار الاصل اي الاداء مشروعا
واجبا بهذا الاحتمال ووجب النفل الى وجوب القضاء للعجز فيه
اي في الاصل ظاهرا اي من حيث الظاهر كما في الحلف على مس
السماء فان من حلف ليمسن السماء انعقد يمينه لتوهم البر

باقي بر صفحه ١٦٨

فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء
وصعد عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام ويحدث المعجز ظاهرا وهو

اى عتبار التوهم نظيرا عتبار التوهم فى حق من هجم اى دخل بغتة عليه
وقت الصلوة وهو فى السفر فهجوم الوقت عليه مع اشتغاله بتعب السفر
وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال
الماء لعدم تهيئه قبل ذلك توجه اليه خطاب الاصل كما قال ان خطاب
الاصل الى الوضوء يتوجه عليه اى على المسافر لتوهم حدوث الماء بطريق
الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب الطلب عند ظن قرب الماء
ثم يتحول الخطاب من الاصل الى الخلف وهو التراب فكذلك ههنا
كما ظهر لك مما عرفت واعلم انهم اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون
على انه ان اريد بها القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهى مع الفعل

مولوى عزيز الله لم

ان يخلى ظاهرا ان الوضوء واجب جبرا للسكان
ثم للعجز ظاهرا يتحول الى التيمم ويرفع الاثم
عدم وجدان الماء يجب التيمم يقولون كما لم تجدوا ماء فتيمموا
خطاب الاصل بشرط فاقدا ابتداء ومرتقب الشرع نعم
انه مامور بالاصل لوجود الاصل على الامكان القدرة والوضوء ثم
عليه وجوب الاصل بهذه القدرة ويسمى ما يوجد فى الحال
يجب بالمعجز الخلف بناء على ان يوجب بالمعجز
قولى كان لبعض المشائخ روى ان تطلب الوضوء
ابو تراب النخشبى فقلموا واراد الوضوء فرجعوا اليه
فقال ابو العباس قال ابو تراب لبعض المشائخ روى ان تطلب الوضوء
فقال المريد انى ان اشرب الماء
فخر فضرب بيده على الارض فظهر نبع من تحت يده
فتوضوا منه
فتمضمض بعض اصحابه فاحتشت فركض شيخ البادية
على الارض فنبع الماء فشربوا منه
فقال الشيخ
فخر بقدح بعض اصحابه
من مكة
فوردوا على الشيخ
فقال
فخر بقدح
من مكة
فوردوا على الشيخ
فقال

وان اريد بها القدرة التي يصير مؤثرا عند انضمام الارادة اليها
فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده فالقدرة التي شرط تقديمها على
اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء
وهي زائدة على الاولى بدرجة لان الامكان يثبت بالاولى وبالميسرة
يثبت الامكان والتيسر جميعا ولهذا شرطت في اكثر العبادات المالية
دون البدنية لان ادائها اشق على النفوس وفرق ما بينهما انبي بين
القدرتين في الحكم ان بالقدرة الثانية تتغير صفة الواجب من مجرد
الامكان الى صفة اليسر فيصير الواجب سمحا سهلا فيشترط دوامها
اي القدرة الميسرة لبقاء الواجب وليس اشتراط بقائها لكونها شرطا
فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم كالشهود في باب النكاح شرط

للانعقاد دون البقاء بل لان الحق له الام الثابت متى وجب ملصقا
بصفة لا يبقى اى الواجب الا بتلك الصفة لانه لم يشرع الا مع تلك
الصفة فلا بد من بقائها وليس معنى التغير ان الحق كان واجبا
بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى
وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب
تغير من العسر الى اليسر فان قيل ينتقض هذا الدليل بالقدرة الممكنة
واجيب عنه بان المراد بالصفة امر يعترض على الموصوف والممكنة
غير معترضة على الواجب فلا بد منها بخلاف اليسر والسهولة فان
كل واحد معترض بالنظر الى انه يجوز ان يجب الشيء بدون اليسر انتهى

وتحقيق ذلك ما ذكر في التلويح من ان القدرة الممكنة لما كان شرطا

للتمكن من الفعل كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط

دوامها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم

ان يكون شرطا للبقاء كالشهود للنكاح بخلاف الميسرة فانها شرط

فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت

فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى

معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا

يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة

اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة

الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر

بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر

ولهذا اى ولاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه

172

الضمير للشان فسقط عنه الزكوة بهلاك النصاب ويسقط العشر
بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم اى استاصل الزرع افتراض الشرع
اوجب الاداء فى كل واحد منهما بصفة اليسر لا يرى انه اى الشارع
خص الزكوة بالمال النامى الحولى اى علق وجوبها بوصف النماء
لئلا ينقص به اصل المال حقيقة او حكما واوجب قليلا من كثير و
خص العشر بالخارج حقيقة يعنى وجوب العشر متعلق بالخارج
حقيقة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة اى علق وجوبه ايضا بنماء
الارض لا برقبتها ولم يتعلق بكله بل ببعضه الا ان النماء ههنا اعتبر

١٧٣

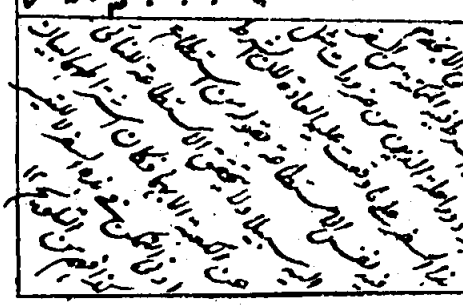
تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر وما ذكر في كل واحد من الامور الثلثة يدل على انه واجب بصفة اليسر والله الميسر لكل عسير وعلى هذا اي لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة المالي تجب بقدرة ميسرة فاذا انتفت تلك القدرة انتفى الواجب بها وانما قلنا انها تجب بقدرة ميسرة لان التخيير اي التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اعلى من بعض كالتخيير في انواع التكفير بالمال كالاعتاق والطعام والكسوة

فقوله بالمال متعلق بالتكفير فهذا التخيير الكامل دليل اليسر بخلاف التخيير
لا بالتخيير لانه يفيد ان المعنى كما لا يخفى
صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر
من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد و
جواب سوال تقدم بلا فاصلة تحرير التحرى
انه لابد من الاداء والنقل اى نقل الحكم عنه اى عن التكفير بالمال الى
اشارة الى كون اللام عوضا عن المضاف اليه ١٢
الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل
اى في الاستقبال بثبت تيسيرا للاداء فقوله والنقل وجه اخر لكون الكفارة
يجب بقدرة ميسرة وعطف على اسم وخبره قوله تيسرا لقيامه مقام

صدقة الفطر من قبيل الاول لان الواجب
مقدار مالية نصف الصاع من روتبه صاع من غيره
او قريب وفي فالمفيد التخيير كفارة اليمين من قبيل الثاني
لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا فاحشا فالتخيير
فيها يفيد التيسير الى غاية
ونظير قوله في الصورة والمعنى فيفيد التيسير الى غاية
من ديارهم اى لا بد لان يصدر منكم واحد منهما فالمقصد
تاكيد ما وجب على المخاطبين والتيسير عليهم وقولك لولد
حين عضت عليه ان كان لقوله الليلة دبع القرآن او قوله
الكتاب الطفان ادراك كذا جزء من العلم شتم و الا
لا تشقين عنك فان العقوق شتم تاكيد او حثت من السير
فعل السير لا التيسير عليه ومعناه لابد لك من ان
تاكيد لوجوب الكفارة لا التخيير بين امور ما تركت في المالية
الفقير في هذا اليوم والكفاية في ذلك
فالحق لابد ان يقع الاداء لكن اذا عجز عن ذلك
نصف صاع من براو صاع من غيره ما تركت في المالية كما فهم من قولهم
دليل على التاكيد وان
لا بد من الاداء التيسير كما في الخ صورة
والمعنى والقرينة على ارادة هذا المعنى
المقابل بالتخيير الاول الذي
خرج فيه

الخبر وهو ثبت من الاثبات والثبوة وما لهما واحد ونصب تيسيرا
وهو التيسير
على الاول على انه مفعوله به وعلى الثاني على انه تمييز او مفعوله له و
لے اذا كان من الثبوة ۱۲
يحتمل ان يكون منصوبا على المصدرية فكان وجوب الكفارة من
لے تيسيرا ۱۲
قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين اى معين فاى مال اصابه اى الحانث
من بعد اى من بعد الهلاك دامت اى حصلت به اى بذلك المال
القدرة وهذا دفع لما يقال ان الكفارة لما كانت من قبيل الزكوة ينبغي
ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر كما في الزكوة وتوضيح الجواب ان
الوجوب في الزكوة يتعلق بمال معين لان الشرع اعتبر القدرة على الاداء
بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر فبسقوطه يسقط الواجب
ولا يعود الوجب بعود مال آخر بخلاف الكفارة اذ لم يتعلق الوجوب
فيها بمال معين بل بمطلق المال الا ان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب
للثواب الساتر للاثم الحاصل بالحنث وهذا اى ولان المال غير معين
لے لاجل ان المال ۱۲
في الكفارة ساوى الاستهلاك والهلاك ههنا اى في الكفارة حتى
لے بلا كر المال باختياره ۱۲
يسقط وجوب التكفير بالمال بهما جميعا لانعدام التعدي من الحانث
لے بالاستهلاك والهلاك ۱۲
على محل مشغول بحق الغير اذ المال غير متعين فيهما بخلاف الزكوة فانه

لما كان معينا فيها كان مستهلكا تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان واما الحج فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد
بزاد وراحلة والیسر في السفر لا يقع اى لا يحصل الا بخدم واعوان و
مراكب وليس ذلك الا مأبه اليسر وهي هذه الاشياء بشرط في وجوب
الحج بالاجماع ففي هذا الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان الحج وجب بقدرة
ميسرة لاشتراط الزاد والراحلة الزائدتين على اصل القدرة فيه لان
ادنى القدرة قدرة المشي واكتساب الزاد في الطريق مع عدم اشتراط
بقائها للبقاء وتوضيح دفعه انه لم يشترط في الحج القدرة الميسرة
بل الممكنة من السفر الذي وقعت عليه العادة اذ لا يتحقق الاستطاعة
للبناء من الكعبة الا بالزاد والراحلة فلذلك اى لاشتراط القدرة
الممكنة فيه لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب وكذلك اى مثل الحج
صدقة الفطر اشكالا ودفعا اما اشكالا فلانها تجب بقدرة ميسرة



لكون الغنى بالنصاب شرطا لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائها
لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها
لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اى شرط القدرة
الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اى لا صادرة عن
غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء
الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلا بد في اهليته

لكون الغنى بالنصاب شرطا لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائها
لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها
لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اى شرط القدرة
الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اى لا صادرة عن
غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء
الاغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب
من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلا بد في اهليته

للاغناء المامور به من الغنى الشرعي فاندفع ما قيل ان المراد من
الاغناء المذكور في الحديث بقوله عليه السلام اغنوهم اغناء المسلمين
بايتاء كفاية يوم لا الاغناء الشرعي فلا يكون الاغناء الشرعي شرطا
للاهلية وذلك لانه لو اعتبر الغنى عن المسئلة وامر بالاغناء
لصار الغني فقيرا والفقير غنيا ثم استوضح ما ذكر من كون الغنى
شرطا للاهلية لا لتيسر بقوله الا ترى انه اذا هذا الواجب وهو
صدقة الفطر يجب بثياب لبذلة اي الثياب التي تتبذل وتستعمل
حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
نصابا وجبت صدقة الفطر عليه وبهذا النوع من المال يحصل
اصل التمكن ولا يقع بها اي بثياب لبذلة اليسر لانها اي تلك
الثياب ليست بنامية وحصول اليسر بالمال النامي كما عرفت في
الزكوة ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا
ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعلم ان الغنى شرط التمكن لا
شرط اليسر فلم يكن البقاء مفتقرا اليه وام شرط الوجوب

فصل في صفة الحسن للمامور به

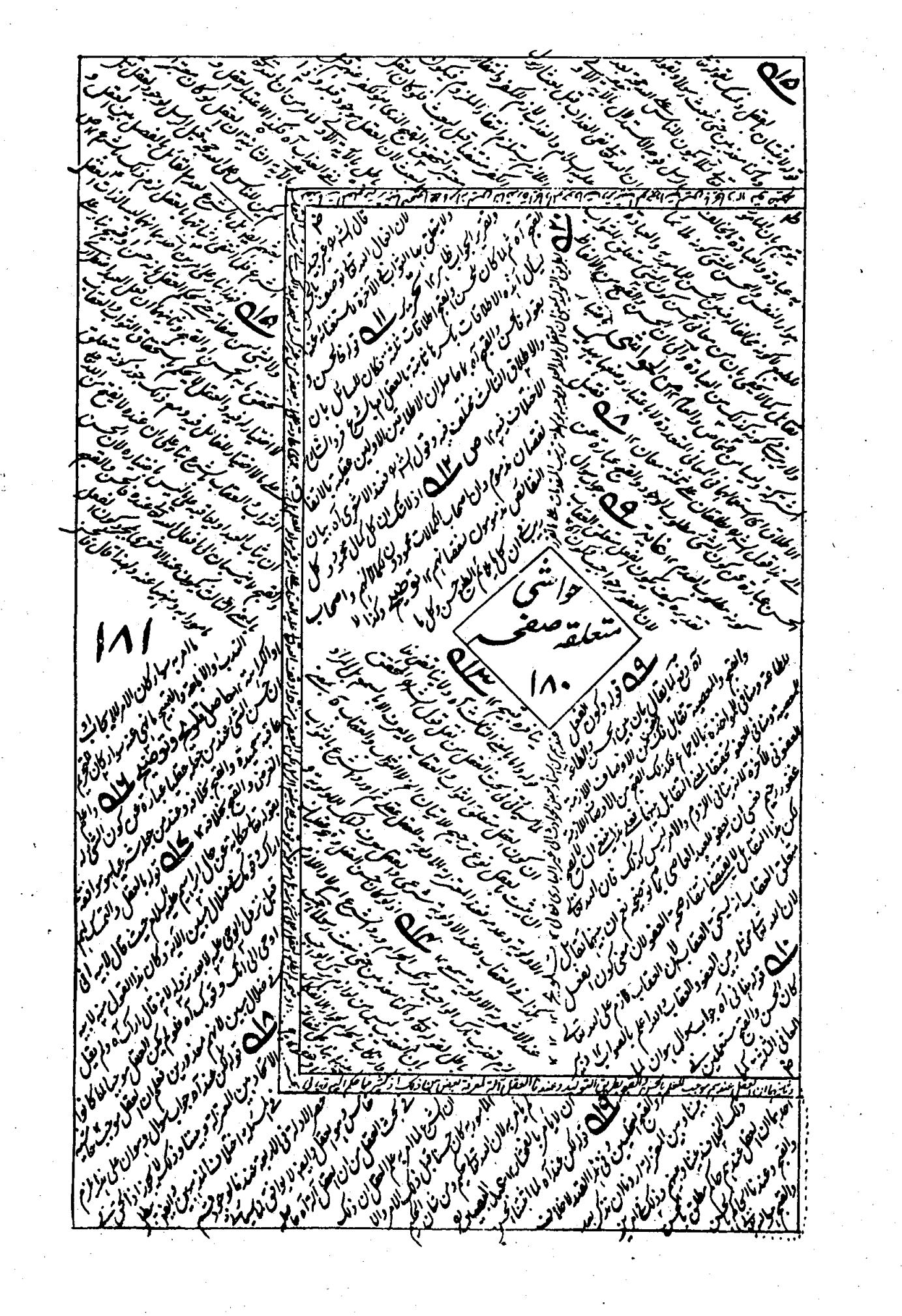
غاية التحقيق ١٢

الفقه ١٢ يجب بفتح الجيم وضم الباء وتشديد الواو وتستعمل آ
للاستقبال لا كما قال علماء اللغة كما يفهم من تحرير المولوى
وغيره من الشارحين ١٢ ٥٤ او ثياب الجمال التي يلبس
في الاعراس والاجتماع ١٢ ٥٥ وتجعل الحال عن الثياب ايضا
صدقة الفطر يجب بقدره فكيف بما دونه ١٢ ٥٦ اي الاجمل ان
الميسرة لو وجبها ١٢ ٥٧ وان لم يشترط في الكتاب كما هو رأي
وان تابع الدين ان وجب منه الصدقة لانه لا دين يمنع
فيمنع الوجوب بدوره الا ترى انه لو ملك نصابا فاضلا عن حاجته
الاصلية لان الغناء بهذا المبلغ يسر لا شرط الوجوب فكذلك هنا
ودين العبد لا يمنع تحصل الغناء بهذا المبلغ يسر لا شرط الوجوب
اقول فلا يمنع الوجوب بخلاف دين العبد عن
تمام التجارة حيث يمنع وجوبها الزكوة
للنصاب حتى تنعدم الزكوة النصاب
ودين العبد يمنع الغناء ولكن النصاب موجود
الزكوة ١٢ غاية التحقيق
لان حصول الغنى بالمال النامي

لابد لكل مأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء و
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع
ومنافرا له يقال الحلو حسن والمر قبيح والثاني كونه صفة كمال
وكونه صفة نقصان يقال العلم حسن والجهل قبيح والثالث
كون الشئ متعلق المدح والثواب وكونه متعلق الذم والعقاب
يقال الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكون الفعل متعلق
العقاب لا ينافي العفو هذا في افعال العباد واما افعال الله تعالى
فحسنة بمعنى كونها صفة كمال فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند
الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع وعندنا وعند المعتزلة
بالعقل لكن عند المعتزلة يثبتان بالعقل بمعنى ان العقل حاكم بالحسن و
القبح موجب للعلم بهما وعندنا يثبتان به بمعنى ان الحاكم هو الله تعالى

باقی بر صفحہ ۱۸۱

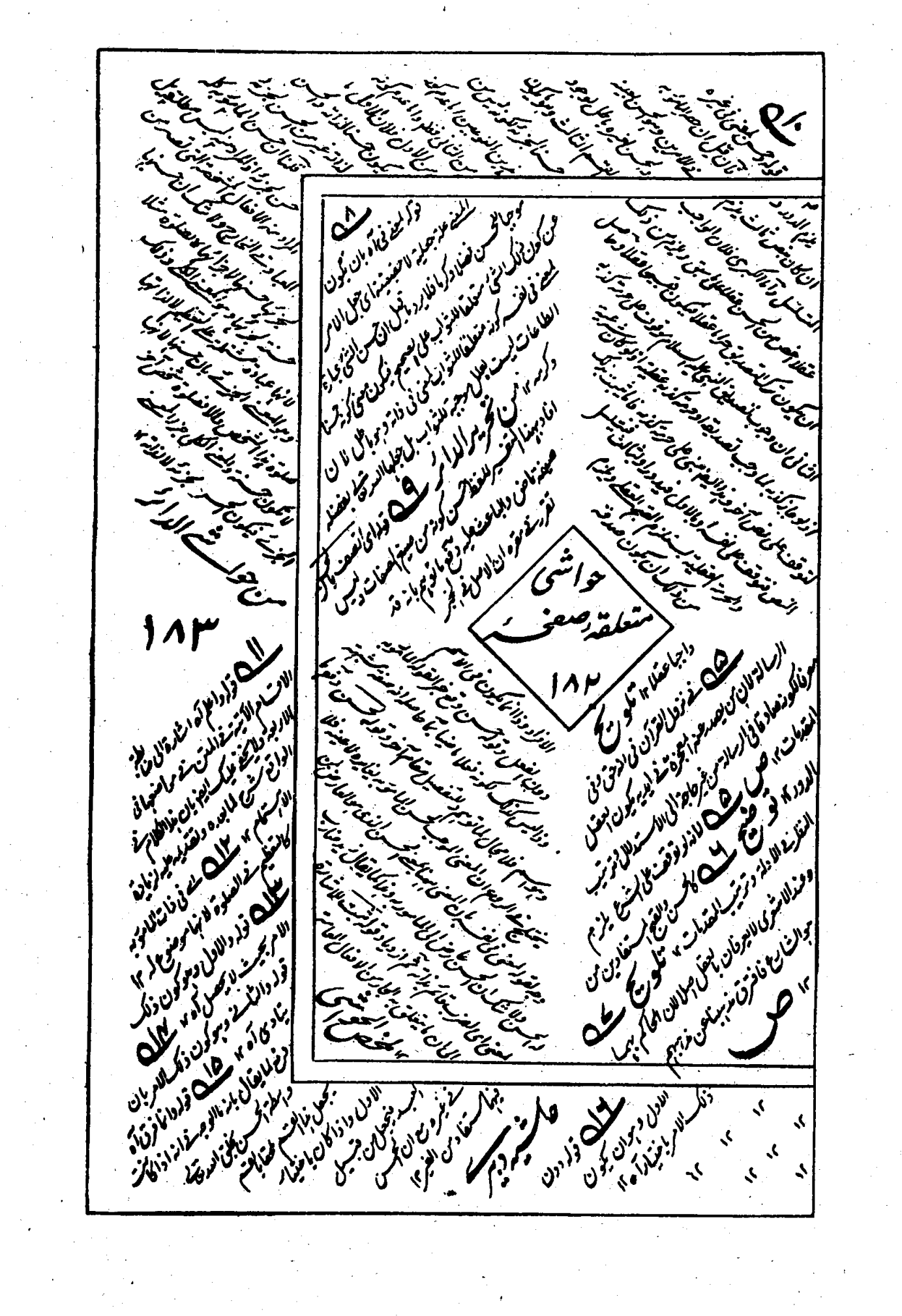
حواشی متعلقہ صفحہ ١٨٠



والعقل آلة العلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل الصحيح
وليس هذا عين المذهب الاشعري لان عندنا قد يعرفهما
بخلق الله تعالى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام واما
مع كسب وقد يعرفهما بالنبي عليه السلام كاكثر الاحكام الشرعية
الما مور به نوعان حسن لمعنى في نفسه اى اتصف بالحسن لحسن
ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى اتصف بالحسن لحسن ثبت
في غيره واعلم ان الحسن لمعنى ثبت في وضعه من غير نظر الى الواسطة
او لا يكون لمعنى في وضعه بل لامر آخر والاول هو القسم الاول والثاني
اما ان لا يكون ذلك الامر باختيار العبد ويكون والاول هو القسم
الثاني اعني قوله وما التحق بالواسطة والثاني اما ان يكون ذلك
الامر بحيث لا يحصل بعد حصول الما مور به الا بفعل قصدي او لا
يكون كذلك بل يتأدى ذلك الامر بفعل الما مور به والاول هو القسم
الثالث والثاني هو القسم الرابع وانما فرق بين ان يكون ذلك الامر
باختيار العبد وبين ان لا يكون باختيار العبد حتى جعل القسم الاخير
من هذين القسمين داخلا في الحسن لذاته دون الاول والاثنين الواسطة

Mehmet Ali Ayni

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۸۲



ههنا لما ثبت بلا اختيار العبد بل بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصار هذا القسم حسنا خالصا من العبد للرب تعالى بلا واسطة بخلاف القسم الاول منهما لان الواسطة لما كانت باختيار العبد وجب اعتبارها فكانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها والحاصل ان الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة الحسنة صورة ومعنى فوجب اعتبارها بخلاف المضافة الى الله تعالى فانها تثبت بصنع الله تعالى لا بصنع العبد فسقط اعتبارها وبقيت العبادة حسنة من العبد للرب تعالى والى هذه الاقسام اشار بقوله والنوع الذي حسن لمعنى في عينه نوعان احدهما ما كان المعنى الذي اتصف به المامور به بالحسن في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال معلومة واقوال وضعت للتعظيم اي تعظيم الله تعالى

والتعظيم حسن لمعنى ثابت في نفسه وهو الظاهر الا ان يكون
التعظيم في غير حينه اى في غير وقت التعظيم كالصلوة في الاوقات
المكروهة او في غير حاله اى التعظيم كالصلوة مع الحدث و
الجنابة وثانيهما ما التحق بسبب الواسطة المراد بها ما يتوقف
ثبوت الحسن للمامور به عليه بما كان المعنى الموجب للحسن في
وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة
الفقير في الاول واشتهاء النفس في الثاني وشرف المكان في الثالث
تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائره وكلواحد
من هذه الامور حسنة فصارت الامور المذكورة حسنة من العبد
للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى ثم ان الواسطة اما نفس حاجة
الفقير وشهوة النفس وشرف المكان كما يفهم من قوله لكون هذا
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة الى الله تعالى لانه لا صنع للعبد
في نفس حاجة الفقير وشهوة النفس وشرف المكان واما اغناء الفقير
وقهر النفس وتعظيم شعائره كما يفهم من قوله فان هذه الافعال
تضمنت الخ وعلى كل تقدير اشكال اما على الاول فلان الواسطة

ما یکون حسن الفعل الحسنة والاحسن للحاجة والشهوة واما علی الثانی
فلان اغناء الفقیر وقهر النفس وزیارة البیت مما یحصل باختیار
العبد والجواب عن الاول انا لا نسلم کون واسطة الحسن حسنة کیف
وقد اعتبروا الواسطة فی حسن الجهاد کفر الکافر وهذا کما ان الکلام
یتصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنی الاول ولا یکون المعنی الاول
متصفا بها کما تقرر فی موضعه والی هذا یشیر قوله فان هذه الافعال
بواسطة حاجة الفقیر الخ لانه یعلم منه ان الواسطة هی نفس الحاجة
لکن یحصل بسببها حسن فی الزکوة باعتبار ان ایتاء الزکوة اغناء
للفقیر ودفع الحاجة حتی انه لو لم تکن للفقیر حاجة لم تکن للزکوة
حسن وعن الثانی ان الاغناء متفرع علی الحاجة وموقوف علیها
کذلک القهر یتوقف علی العداوة ولما لم یکن شیء منهما باختیار
العبد لم یجعل المتفرع علیهما کذلک وشرف البیت وکونه من شعائر
الله تعالی انما هو بجعل الله تعالی ولا یخفی ان فی المتن اشارة الیه

الحسن وبدونه لم یتم لزوم الحسن الخ ۱۲ منه

الکلام مطابقا لمقتضی الحال الخ ۱۲ منه

فلان اغناء الفقیر الخ ۱۲ منه

ای باعتبار المعنی الثانی وهو المعنی المجازی ۱۲ منه

ای باعتبار الشق الثانی ۱۲ منه

ای باعتبار الشق الثانی ۱۲ منه

ثم ان الزكوة في نفسها تنقيص المال وهو حرام فلا حسن لذاته و
الصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها المنعم الحقيقي ولا خير فيه
من هذه الوجوه والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة و
زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة الاماكن وهو كذلك انما
جهة حسن هذه الامور ما ذكروا قال في التلويح الزكوة والصوم والحج
حسن لمعنى في نفسه لكن يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
لنفسه انتهى واعترض عليه السيد الشريف في حواشيه بان هذا التحقيق
يقتضي ان لا يكون في هذا القسم حسن لا في نفسه وهو ظاهر ولا لغيره لان
حسن الواسطة اذا لم يعتبر وجعل في حكم العدم فالاولى ان لا يحسن به
الغير بسببها والجواب ان المراد

من عدم اعتبار حسن الغير ان حسن الغير لم يعتبر من حيث انه حسن الغير
بل جعل حسنه بواسطة عدم اعتبار ذلك الغير حسن نفس الشيء الشبيه به
فالنفي راجع الى اعتبار نفس الغير حقيقة لا الى حسنه فلذا قال صاحب
التلويح فصار كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
في نفسه وحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد
وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب بان يأتيه او باعتراض
ما يسقطه بعينه اي مالا اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض بخلاف
ما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء
والمراد بالواجب ما ثبت على الذمة بالسبب لا بالامر وان كان الكلام في بيان
حسن ما ثبت بالامر لان وجوب الاداء الثابت بالامر بعد ثبوته لا يسقط
لكن السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته
والذي حسن لمعنى في غيره نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسن به
بعده بفعل مقصد كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه

تبريد الاعضاء وليس فيه حسن وانما حسن للصلوة المؤدية بفعل
على حدة وكذا السعي عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته
حسن وانما حسن لاقامة الجمعة المؤدية بفعل غيره وثانيهما ما يحصل
المعنى الذي به حسنه بفعل المامور به اي باتيانه لا بفعل اخر كالصلوة
على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن ليس لذات
صلوة الجنازة اذ هي بدون اسلام الميت عبث وانما صارت حسنة بواسطة
اسلام الميت حتى لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة قبيحة فحسنها
من جهة قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد في نفسه تعذيب عباد
الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن وانما صار حسنا بواسطة
كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله تعالى به ولاهله شرع الجهاد وحسن
لاجل كبت اعداء الله تعالى وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها
لما فيها من تعذيب عباد الله لكنها حسنة لاجل الزجر عن المعاصي
المفضية الى الفساد فكانت حسنة لغيرها والمعنى الذي شرع المامور به
لاجله يحصل بنفس الفعل لا الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت
وقهر اعداء الله والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد

واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر ويمكن ان يقال ههنا
موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحدود بواسطة
نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره وحسن تعذيبه
بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتادى بنفس المامور به
وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت
حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة يصير
قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة
حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلامه وكذا حكم نظيريه
فتدبر وتذكر والقسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا
لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم
الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر ويمكن ان يقال ههنا
موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحدود بواسطة
نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره وحسن تعذيبه
بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتادى بنفس المامور به
وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت
حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة يصير
قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة
حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلامه وكذا حكم نظيريه
فتدبر وتذكر والقسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا
لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم
الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه
بالحسن لعينه قال الشارح المحقق وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب ما هو منهي عنه هنا دون الصوم و
نظير به لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار
العبد وصنعه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت حسنة لمعنى
في غيرها وهذا يؤيد ما ذكرناه ويفهم منه ان فعل العبد اعم من ان
يكون فعل العابد او غيره وحكم هذين النوعين واحد فيعم حكم
النوعين الاولين وهو بقاء الواجب بوجوب لغيره وسقوط بسقوط
اي سقوط الواجب بسقوط ذلك الغير حتى يسقط الوضوء عند
سقوط الصلوة في حالة الحيض مثلا وكذا السعي **فصل** في النهي
النهي في اللغة المنع وفي اصطلاح اهل الاصول قول القائل لغيره لا تفعل
على سبيل الاستعلاء ثم صيغته متردده بين التحريم والكراهة والتحقير

وبيان العاقبة نحو قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والدعاء والالتماس نحو قوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد والشفقة
كقوله عليه السلام لا تنذروا والدواب كراسيكم فهي مجاز في غير التحريم
والكراهة بالاتفاق وهو اي النهي في صفة القبيح ينقسم انقسام الامر
في صفة الحسن يعني كما يحصل بالامر للمأمور به في صفة الحسن اقسام
اربعة كذلك يحصل بالنهي للمنهي عنه في صفة القبح اقسام اربعة
ويمكن ان يرجع الضمير الى المنهي عنه

ويراد بالامر المامور به ويؤيده قوله ما قبح لعينه ووضعا كالكفر والعبث هذا هو القسم الاول من اقسام النهي والقسم الثاني هنا ما التحق به اي بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة في حال الطهارة وكذا البيع وان كان في نفسه حسنة لما يتعلق به المصالح الا ان الشرع جعل محله الاملاك فقط والحر ليس بمال وكذا بيع المضامين وهي ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون والملاقيح جمع ملقوح او ملقوحة من لحقت الدابة اذا حملت والماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء كالعبث لخلوه في غير محله فالتحقت بالقبح وضعا وحكم النهي فيهما اي فيما قبح لعينه وما التحقت به بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ما وما قبح

المعنى في غيره وهو نوعان احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح
جمعا لك اجتماعا اى من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك
المعنى وصفا له وداخلا فيه ويتصور الانفكاك بينهما كالبيع وقت
النداء فان النهى عن البيع فيه للاخلال بالسعى الى الجمعة وهو معنى
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه كالبيع حالة الذهاب الى الصلوة
والاخلال بالسعى حين المكث بدون البيع وكذا النهى عن الصلوة
فى الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض اذ الشغل يوجد بدون
الصلوة فهى بدونه وكذا النهى عن الوطى حالة الحيض متعلق
باستعمال الاذى وهو معنى مجاور الوطى غير متصل به وصفا
وحكما اى حكم هذا النوع انه اى النوع يكون صحيحا مشروعا
بعد النهى بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء

لمعنى فى غيره وهو نوعان احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح
جمعا لك اجتماعا اى من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك
المعنى وصفا له وداخلا فيه ويتصور الانفكاك بينهما كالبيع وقت
النداء فان النهى عن البيع فيه للاخلال بالسعى الى الجمعة وهو معنى
مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه كالبيع حالة الذهاب الى الصلوة
والاخلال بالسعى حين المكث بدون البيع وكذا النهى عن الصلوة
فى الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض اذ الشغل يوجد بدون
الصلوة فهى بدونه وكذا النهى عن الوطى حالة الحيض متعلق
باستعمال الاذى وهو معنى مجاور الوطى غير متصل به وصفا
وحكما اى حكم هذا النوع انه اى النوع يكون صحيحا مشروعا
بعد النهى بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء

موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتادى الصلوة في
الارض المغصوبة لان القبح لما كان مجاورا غير متصل به وصفا لم
يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ووصفا فاوجب الكراهة دون
الفساد ولهذا اى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا قلنا ان وطيها
اى وطى الزوج الثاني المطلقة بالثلث في حالة الحيض يحلها
يحل وطيه اياها للزوج الاول فانه يعلم منه ان الوطى في تلك
الحالة لا يمنع حدوث الحل ويثبت به اى بالوطى في حالة الحيض
احصان الواطئ فيرجم بعد ذلك كان حد الرجم دون الجلد
والنوع الثاني ما يتصل به المعنى الموجب للقبح وصفا اى بحيث
صار وصفا له ولم يتصور الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم
يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا قد وجد فيه ركن البيع من
اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكنه اتصل به ما يوجب القبح

على وجه صار وصفا له وهو اشتراط الفضل المزيل للمساواة المشروطة
لجواز البيع عند اتحاد الجنس فان الفضل اذا دخل فيه صار من حقوقه
فكان كوصفه فباشتراطه لا يختل اصل المشروعية ولكن فات به
شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الصوم يوم النحر حسن في نفسه لكنه
قبيح لمعنى متصل بالوقت وهو انه يوم ضيافة الله تعالى والوقت
داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت
بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولاجل صيرورة المعنى
الموجب للقبح بمنزلة الوصف ههنا كان اشد اتصالا به من القبح
في القسم الاول فاوجب فساد المشروع كما اوجب الكراهة في الاول
ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله والنهي اي النهي المطلق الخالي عن
قرينة دالة على كون المنهي عنه قبيحا لعينه او لغيره عن الافعال
الحسية يقع اي يحمل على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف
والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخر وهو الذي
يكون المعنى متصلا به وصفا حتى بقي المنهي عنه مشروعا باصله
عندنا غير مشروع بوصفه وقال الشافعي في البابين اي الافعال الحسية

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۹۶

والشرعية انما ای النهی المطلق ینصرف الی القسم الاول وهو القبیح
لعینه حتی لم یسبق المنهی عنه مشروعا اصلا الا بدلیل یحتمل ان یکون
بعد النهی حسیا کان او شرعیا
الاستثناء راجعا الی المذهبین فی الصورتین ای النهی عن الفعل
الحسی یقع علی القبیح لعینه عندنا الا بدلیل کالنهی عن قرباں الحائض
وعن الشرعی یقع علی القبیح لغیره ویدل علی بقاء المشروعیة الا بدلیل
کالنهی عن بیع المضامین وعند الشافعی کلاهما یدل علی القبیح لعینه
وانتفاء المشروعیة الا بدلیل کالنهی عن وطی الحائض والبیع وقت النداء
ویحتمل ان یکون راجعا الی المذهب الاخر وهو الظاهر لان النهی فی
اقتضاء القبح حقیقة یعنی حقیقة النهی شرعا ان یکون مقتضیا
للقبح فی عین المنهی عنه کالامر فی اقتضاء الحسن فان حقیقة الامر شرعا

ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به فينصرف مطلقه اي مطلق
النهي الى الكامل منه اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع
شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في
عين المنهي عنه كالامر فانه ينصرف مطلقه الى الكامل وهو الحسن
لعينه هذا ما تمسك به الشافعي وتحقيق المقام ان الشارع وضع
بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب و
البيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في
تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد
مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع
الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه
ومن لا يحكم به لا يجعل قبيحا لعينه لتنافي الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه
فهو باطل وان دل الدليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا
فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة وباطل
عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل

اوفى الكلام على ان الوضع الشرعي لما
الشلوبين لا محالة من يحكي على
دليل المذهبين اما كونه دليلا للمذهب الشافعي فانه
قائل بارتفاع الوضع الشرعي
وموضوعة للاحكام بسبب اذن الشارع ثم اذا ورد
النهي عن ذلك لا فعال فارتفع الاذن السابق فاذا
ارتفع ارتفع الوضع للزوم فاذا صادفت ذلك الافعال
فتبقى ليقينا واما كونه دليلا للمذهب الامام الاعظم فلانه
يقول بعدم ارتفاع الوضع بعد النهي لصارفي العبارة وهو باطل فاذا
لم يرتفع الوضع الشرعي فتكون

ذلك الافعال فتبقى غير مشروعة

عنده حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن
لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه كذا في التلويح
واعلم ان الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل
مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع
وجب القضاء اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك
صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر غير صحيحة عند الفقهاء لكونها
غير مسقط للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد
سببا لترتب الثمرات المطلوبة عليه شرعا والبطلان في العبادات
عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها
وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام والفساد يرادف
البطلان عند الشافعي وعندنا هو ما كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه وقد يطلق الصحة عندنا على مقابلة الفاسد كما يطلق

الصحة والبطلان دال
على الاجزاء والوصف
بيان التقابل بين
الصحة والبطلان كالتقابل بين الصحة والفساد
بان التقابل بين الصحة والفساد في الوصف فقط دون الاصل لانه مشروع
فيهما فقد اجتمع الشرعية في الفاسد والصحيح معا والتقابل بين الصحة والبطلان
ناقصة لكونها في الوصف فقط دون الاصل لانه مشروع فيهما فقد اجتمع الشرعية في الفاسد والصحيح معا والتقابل بين الصحة والبطلان
وصفه بالفساد لكون الشيء مشروعا باصله لا يكون الشيء مشروعا بوصفه
ای وصفی الصحة في شرحه اه عطف على قوله في العبادات
عطف على الصحة في قوله اه
الصحة اه ای بالاجزاء
البطلان اه

عن ان القبح لعينه فيتنافى كونه مشروعا باصله اه
اشارة الى الجواب بان كلمة لا للسهو من الكاتب اه
لعينه وهو ظاهر لعدم الدليل على ان
والشرع يجيء باصل الا اذا دل الدليل
القبح يعينه وهو الموافق لقول المعتزلة
لان الكلام في الفعل الشرعي
فيكون الذكر
الفساد بالوصف لتحقق القبح
صحيحا باصله ووصفه فالصحيح
ان يقال لكن
يفسد بوصفه
ان تجد فلا
ما معناه ان
بالصاد المهملة
المجتهد والعين
الكاتب ولكن
المهملة اه عبد
من الصحة والبطلان
الفساد اه
في معنى الاصطلاحي
الصحة اه
قيد به اذ الصحة
بل بغيره كما
يقول في عقود
العلاقات اه
والمعنى
والبطلان
كما اذا
فسخ
واصفه
فسخ
قوله
للصحيح
قوله
عطف
عن الصحة
بوصفه
عطف
الصحة اه
البطلان

على مقابلة الباطل ولا يلزم الظهار على ان النهي عن التصرفات
الشرعية يقتضي رفع المشروعية فان الظهار تصرف منهي عنه وقد
انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة لان كلامنا في حكم مطلوب
شرعا كالملك تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كاليمين اي كلامنا في
النهي عن التصرفات الموضوع لحكم مطلوب شرعا انه اي ذلك السبب
هل يبقى سببا لذلك الحكم وان يبقى الحكم المنوط به اي بذلك السبب
مشروعا مع وقوع النهي عليه اي على السبب ام لا يبقى والظهار ليس
بتصرف موضوع لحكم شرعي بل هو حرام فانه منكر من القول وزور
الكفارة جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرجه
عن كونه صالحا لايجاب الجزاء بل يتحققه كما في قتل العمد والى هذا
اشار بقوله واما ما هو جزاء شرع زاجرا عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة
سببا اي يقتضيها كالقصاص

ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ
عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان
الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ
عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار
العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ
علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن
المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ
باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر
من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٥١ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٥٢ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٥٣ قولہ ای یطلب بہ عدم الفعل

٥٤ قولہ لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ

٥٥ قولہ مضافا الی اختیار العباد

٥٦ قولہ فیقتضی النہی التصور

٥٧ قولہ ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ

٥٨ حاشیہ

٥٩ قولہ ای باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ

٦٠ قولہ فیعاقب علیہ

٦١ قولہ ای ما ذکر

٦٢ قولہ من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٦٣ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٦٤ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٦٥ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٦٦ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٦٧ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٦٨ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٦٩ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٠ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧١ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٢ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٣ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٤ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٥ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٦ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٧ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٨ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٧٩ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٠ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨١ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٢ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٣ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٤ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٥ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٦ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٧ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٨ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٨٩ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٠ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩١ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٢ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٣ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٤ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٥ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

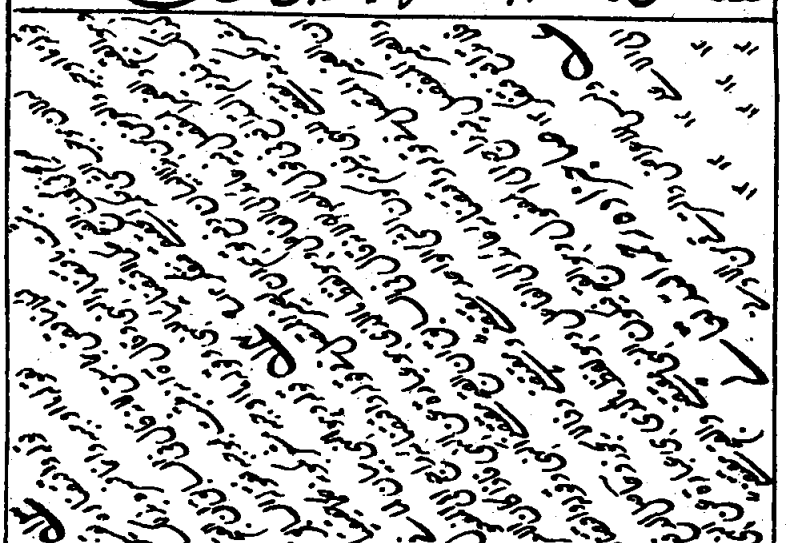
٩٦ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٧ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٨ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا یدل علی بطلان الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ عدم الفعل لان مراد اللہ تعالی لا یتخلف عن ارادتہ مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ وھذا ھو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٩٩ قولہ ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصف الخطر لا یخرجہ عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان

هو الحكم الحقيقي الاصلي فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم
بالنهي اي ثابت بسبب النهي للمنهي عنه يثبت اي الوصف او القبح
مقتضيا براي بالنهي فقوله يثبت اما صفة وصف او خبر بعد خبر
لقوله اما القبح وقوله مقتضيا على صيغة الفعول حال عن ضمير يثبت تحقيقا
لحكمه اي يثبت ذلك لاجل تحقيق النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز
تحقيقه اي اثباة القبح المقتضى على وجه يطلب براي بالقبح او بذلك
الوجه ما اوجبه واقتضاءه اي القبح وهو النهي بالاضافة عن قوله
فلا يجوز تحقيقه الخ يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه اي موضع
ورود النهي وذلك ببقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب



٢٠٣

العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو اى قدر الامكان
ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى يجعل القبح راجعا الى صفة المشروع
المنهى عنه لا الى ذاته فيصير المنهى عنه مشروعا باصله اى باعتبار اصله
غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به بخلاف النسخ فانه باطل اصلا
ووصفا لانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات ولهذا لا يثاب على الامتناع في
المنسوخ ونظيره في الحسيات ان من امتنع عن شرب الخمر مع
القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع
عنه لان لا يجدها لا يثاب لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم ان
النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع
بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع
بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن
الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان
يترجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب
التصور اولى هكذا حققه الشارح المحقق فيصير فاسد الوضع

وصفه مثل الفاسد من الجواهر يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي ذاتها
وذهب لمعانها ولا تنافي بينهما اي بين المشروعية والقبح فالمشروع
يحتمل اي يقبل الفساد بالنهي مع بقاء المشروعية كالاحرام الفاسد
فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى
على احرامه لا يخرج به عن العهدة ويجب عليه القضاء في القابل لكن يبقى
احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب
المحظور في هذا الاحرام فوجبا تبانيا اي اثباتا كون المنهي عنه
مشروعا على هذا الوجه وهو بقاء المشروعية مع الفساد رعاية
لمنازل المشروعات بان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزله والتبع
وهو المقتضى في منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة
لحدودها وهو ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لان يجعل كلا
في المشروعات واحد من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه

٢٠٥

الشافعي فان قيل تصور الفعل عند النهي كان لصحته فلا حاجة الى
بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي
في المستقبل كالامر للايجاب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا
في المستقبل لتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وذلك ببقاء المشروعية
واعترض على ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعي ان وجود
فعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي عنه
بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الامساك مع
النية نهارا فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال
اذن الشارع لم يبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
واجاب عنه الشارح المحقق بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل
على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
حقيقة كالامساك مع النية في الليل

فان قيل تصور الفعل عند النهي كان لصحته فلا حاجة الى بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي في المستقبل كالامر للايجاب في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل لتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وذلك ببقاء المشروعية واعترض على ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعي ان وجود فعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي عنه بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الامساك مع النية نهارا فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واجاب عنه الشارح المحقق بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة كالامساك مع النية في الليل

واعترض عليه في التلويح بأن حقيقة الصوم في الشرع الامساك
مع النية في النهار وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليه الثواب
وجوابه ان الصوم الواقع في غير يوم النحر عبارة عما ذكره وأما الصوم
الواقع فيه فان كان عبارة عنه في الشرع يلزم ان يكون اتيانا بالصوم
حين اتيانه بالامساك من الصبح الى الغروب مع النية فيلزم ان يكون
لم وجودا شرعيا فيكون مشروعا وان لم يكن عبارة عنه يلزم نسخ
فان النسخ لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا والنهي يغاير
النسخ وعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي
بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع اى بيع العبد مثلا بالخمر مشروع باصله
وهو وجود ركنه وهو مبادلة المال بالمال في محله وهو المبيع غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره
الى وقت الحاجة والخمر كذلك لكنها غير متقومة فان المتقوم ما يجوز
الانتفاع بعينه او بمثله وبقيمته وليست الخمر كذلك لانه يجب
الاجتناب عنها ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فتصلح الخمر ثمنا

٢٠٧

عبارة عن الامساك مع النية في النهار
بل يكون
اى نسخ مفهوم الصوم الشرعي
وهو المفهوم الآخر وان الصوم لا يكون منسوخا بل
منهي عنه فيلزم بقاء مشروعيته الاصلية دون الوصف
لكن لا يصير نسخا لانه لا يبقى متصور الوجود شرعا
دون النسخ فتح المنهي عنه مشروعا ويترتب عليه
الثواب كما هو حكم النهي
عن البيع
فاسدا لانه اطلاق وان دل فدليل الباء على
بالخمر وكذا اذا باع عبدا بعينا

من وجه وهو اعتبار كونها مالا دون وجه وهو اعتبار عدم كونها
(من حيث انها مال ١٢ ع)
متقومة وبهذا الاعتبار لا تصلح لكونها مبيعة لان المبيع اصل في البيع
(فلا يضع اصلا لاضافة ١٢)
والثمن تبع وبهذا يضاف العقد الى المبيع والمقصود هو العين والثمن
(ووصف بيع البيع ١٢)
وسيلة اليه فكان الثمن بمنزلة الوصف لتوقعه على الاصل مثل توقف
الوصف على الموصوف فصار بيع العبد بالخمر مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه وهو الثمن فصار البيع فاسدا للخلل الحاصل في الثمن
الذي هو بمنزلة الوصف لا باطلا اذ لا فساد في ركن البيع ولا في ما
هو المقصود من العقد وهو المبيع بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل
لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم وليست الخمر كذلك

غاية

قوله لان المبيع اصل في البيع الخ اقول فيه بحث لان الاصل في البيع
هو الثمن لان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يحتاج اليه من
الانتفاع بالاعيان فان من يحتاج الى طعام او شراب وليس عنده ذلك
لا ينتفع بحاجته الا بالنظر في الثمن فان الانتفاع بالاعيان انما يتحقق
بالاثمان اذ ليس في ذوات الاشياء ما يقتضي كون بعضها ثمنا لبعض
بل الاثمان انما صارت اثمانا باعتبار ان الاشياء تتوسل بها الى المقاصد
فكان الثمن هو الاصل في البيع والمبيع وسيلة اليه فكان الثمن هو
المقصود بالذات والمبيع وسيلة اليه فكان الثمن اصلا والمبيع تبعا
فكان الثمن بمنزلة الوصف والمبيع بمنزلة الموصوف فاذا باع عبدا
بخمر كان فاسدا لكونه مشروعا باصله غير مشروع بوصفه ١٢ غاية

قوله اي باعتبار كونه متقوما الخ اقول فيه بحث لان المبيع
انما يكون متقوما اذا كان مالا فالاولى ان يقال اي باعتبار كونه مالا
متقوما ١٢ منه

قوله فاسدا للخلل الحاصل في الثمن الخ اقول فيه بحث لان
الثمن انما يكون اصلا اذا كان هو المقصود من العقد بالذات وليس
كذلك لان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يحتاج اليه من
الانتفاع بالاعيان والانتفاع بالاعيان انما يتحقق بالاثمان اذ ليس في
ذوات الاشياء ما يقتضي كون بعضها ثمنا لبعض بل الاثمان انما
صارت اثمانا باعتبار ان الاشياء تتوسل بها الى المقاصد فكان الثمن
هو الوسيلة والمبيع هو المقصود بالذات فكان الثمن وسيلة والمبيع
اصلا فالاولى ان يقال للخلل الحاصل في الثمن الذي هو بمنزلة
الوصف ١٢ منه

قوله لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم الخ
اقول فيه بحث لان المبيع انما يكون مالا متقوما اذا كان مملوكا
فقوله مملوك يغني عن قوله متقوم فلا حاجة الى ذكره ١٢ منه

قوله وليست الخمر كذلك الخ اقول فيه بحث لان الخمر
وان لم تكن مالا متقوما لكنها مملوكة مقدورة التسليم فكان
ينبغي ان يكون بيعها باطلا لا فاسدا ١٢ منه

حاشية

قوله لان الوصف يثبت بعد ثبوت الموصوف الخ اقول فيه بحث
لان الوصف انما يثبت بعد ثبوت الموصوف اذا كان الوصف مقصودا
بالاصالة كالجودة في الحنطة والصحة في العبد واما اذا كان الوصف
مقصودا بالتبع كالحنطية في الدقيق والعبدية في اللحم فلا نسلم
ان الوصف يثبت بعد ثبوت الموصوف ١٢ منه

قوله اعلم ان البيع بناء على البدلين الخ اقول فيه بحث
لان البيع انما يكون بناء على البدلين اذا كان كل واحد من البدلين
مقصودا بالذات وليس كذلك لان المقصود من شرعية البيع الوصول
الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان والانتفاع بالاعيان انما
يتحقق بالاثمان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاشياء ما يقتضي
كون بعضها ثمنا لبعض بل الاثمان انما صارت اثمانا باعتبار ان
الاشياء تتوسل بها الى المقاصد فكان الثمن هو الوسيلة والمبيع
هو المقصود بالذات ١٢ منه

قوله فان من اضاع الخ اقول فيه بحث لان من اضاع
المبيع دون الثمن لا يكون راضيا بفساد العقد لان الاصل في البيع
هو الثمن دون المبيع ١٢ منه

قوله وذلك لان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يحتاج
اليه من الانتفاع بالاعيان فان من يحتاج الى طعام او شراب وليس
عنده ذلك لا ينتفع بحاجته الا بالنظر في الثمن فان الانتفاع
بالاعيان انما يتحقق بالاثمان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات
الاشياء ما يقتضي كون بعضها ثمنا لبعض بل الاثمان انما صارت
اثمانا باعتبار ان الاشياء تتوسل بها الى المقاصد فكان الثمن
هو الوسيلة والمبيع هو المقصود بالذات ١٢ منه

قوله اي باعتبار كونه متقوما الخ اقول فيه بحث لان المبيع
انما يكون متقوما اذا كان مالا فالاولى ان يقال اي باعتبار كونه مالا
متقوما ١٢ منه

قوله فاسدا للخلل الحاصل في الثمن الخ اقول فيه بحث لان
الثمن انما يكون اصلا اذا كان هو المقصود من العقد بالذات وليس
كذلك لان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يحتاج اليه من
الانتفاع بالاعيان والانتفاع بالاعيان انما يتحقق بالاثمان لا بالاثمان
اذ ليس في ذوات الاشياء ما يقتضي كون بعضها ثمنا لبعض بل
الاثمان انما صارت اثمانا باعتبار ان الاشياء تتوسل بها الى المقاصد
فكان الثمن هو الوسيلة والمبيع هو المقصود بالذات فكان الثمن
وسيلة والمبيع اصلا والاولى ان يقال للخلل الحاصل في الثمن
الذي هو بمنزلة الوصف ١٢ منه

قوله لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم الخ
اقول فيه بحث لان المبيع انما يكون مالا متقوما اذا كان مملوكا
فقوله مملوك يغني عن قوله متقوم فلا حاجة الى ذكره ١٢ منه

قوله وليست الخمر كذلك الخ اقول فيه بحث لان الخمر
وان لم تكن مالا متقوما لكنها مملوكة مقدورة التسليم فكان
ينبغي ان يكون بيعها باطلا لا فاسدا ١٢ منه

قوله لان الخمر من حيث انها مال يكون محلا للعقد الخ
اقول فيه بحث لان الخمر انما يكون محلا للعقد اذا كان مالا
متقوما وقد مر ان الخمر ليست بمال متقوم ١٢ منه

قوله ان لا يبطل البيع اجاب بقوله متقوم ١٢ منه

قوله وهو ان الخمر لا يكون مالا متقوما ١٢ منه

قوله وذلك لان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يحتاج
اليه من الانتفاع بالاعيان فان من يحتاج الى طعام او شراب وليس
عنده ذلك لا ينتفع بحاجته الا بالنظر في الثمن فان الانتفاع
بالاعيان انما يتحقق بالاثمان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات
الاشياء ما يقتضي كون بعضها ثمنا لبعض بل الاثمان انما صارت
اثمانا باعتبار ان الاشياء تتوسل بها الى المقاصد فكان الثمن
هو الوسيلة والمبيع هو المقصود بالذات فكان الثمن وسيلة
والمبيع اصلا والاولى ان يقال للخلل الحاصل في الثمن الذي
هو بمنزلة الوصف ١٢ منه

قوله اي باعتبار كونه متقوما الخ اقول فيه بحث لان المبيع
انما يكون متقوما اذا كان مالا فالاولى ان يقال اي باعتبار كونه مالا
متقوما ١٢ منه

قوله فاسدا للخلل الحاصل في الثمن الخ اقول فيه بحث لان
الثمن انما يكون اصلا اذا كان هو المقصود من العقد بالذات وليس
كذلك لان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يحتاج اليه من
الانتفاع بالاعيان والانتفاع بالاعيان انما يتحقق بالاثمان لا بالاثمان
اذ ليس في ذوات الاشياء ما يقتضي كون بعضها ثمنا لبعض بل
الاثمان انما صارت اثمانا باعتبار ان الاشياء تتوسل بها الى المقاصد
فكان الثمن هو الوسيلة والمبيع هو المقصود بالذات فكان الثمن
وسيلة والمبيع اصلا والاولى ان يقال للخلل الحاصل في الثمن
الذي هو بمنزلة الوصف ١٢ منه

قوله لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم الخ
اقول فيه بحث لان المبيع انما يكون مالا متقوما اذا كان مملوكا
فقوله مملوك يغني عن قوله متقوم فلا حاجة الى ذكره ١٢ منه

قوله وليست الخمر كذلك الخ اقول فيه بحث لان الخمر
وان لم تكن مالا متقوما لكنها مملوكة مقدورة التسليم فكان
ينبغي ان يكون بيعها باطلا لا فاسدا ١٢ منه

قوله لان الخمر من حيث انها مال يكون محلا للعقد الخ
اقول فيه بحث لان الخمر انما يكون محلا للعقد اذا كان مالا
متقوما وقد مر ان الخمر ليست بمال متقوم ١٢ منه

قوله ان لا يبطل البيع اجاب بقوله متقوم ١٢ منه

قوله وهو ان الخمر لا يكون مالا متقوما ١٢ منه

فلا ينعقد العقد اصلا وكذلك اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا غير
مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض لان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال قد وجد فيه لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة او يقال الفضل امر زائد والزائد
فرع للمزيد عليه فكان كالوصف وكذلك اى مثل بيع الربوا البيع
بالشرط الفاسد وهو الشرط الذى لا يقتضيه العقد ويكون لاحد
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
فالشرط الفاسد فى معنى الربوا اى الفضل الخالى عن العوض فيكون
فاسدا لتخلله فى وصفه لا فى اصله وكذلك اى مثل بيع
الربوا صوم يوم النحر وكذلك صوم يوم الفطر وايام التشريق فانه

٢٠٩

الربوا قد وجدت كما قال فاصل آه ١٢
قوله او يقال جواب ثان عن السؤال
قوله وكذلك البيع بالشرط آه اقول وكذا ان علق
اصل العقد صحيحا عند الائمة الثلثة كل بعضه الفساد
العقد وسواء الزيادة بالوصف اللازم او الكوين شرط
لان بيع الربوا بشرط يخالف مقتضى العقد
بيع الربوا بشرط يخالف مقتضى العقد
الفاسد فيه فلم يفد الملك ١٢ منه
قوله غاية اى فضل اى شئ كان
قوله وقوله اى الشرط

Marginalia in Persian/Urdu and Arabic

عندنا مشروع باصله حتى يصح النذر به وهو اى اصل الصوم
الامساك لله تعالى ويعلم منه ان يكون منهيا عنه لذاته غير مشروع
بوصفه وهو اى الوصف الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا
الوقت بالصوم والاعراض وصف لازم للصوم غير داخل في مفهومه
الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد فيه لكونه معيارا له و
لا خلل فيه اى في الوقت بنفسه لانه وقت كسائر الاوقات فلا
يتعلق نهي صوم يوم النحر باعتبار نفس ذلك الوقت والنهي يتعلق
بوصفه اى بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة
والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم
النحر فاسدا للخلل في الوصف لا في الاصل ولهذا اى لمشروعية
صوم يوم النحر باعتبار اصله يصح النذر به عندنا لانه لما
هذا النذر نذر بالطاعة من حيث ذاة الصوم لان كف النفس
عن الشهوة في هذا اليوم قربة بذاته وانما وصف المعصية
متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا لان ذكر الصوم ليس باعراض
عن الضيافة وانما الاعراض بفعل الصوم ولم يوجد من الناذر

حواشی متعلقہ صفحہ ٢١٠

اللہ تعالیٰ رحم فرمائے
اللھم اغفر لکاتبہ
ولوالدیہ و لمن
نظر فیہ

الا ذكر الصوم الذى هو قربة فلا يمنع صحة النذر والحاصل ان
للصوم جهتان جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم
يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رح بخلاف ما لو قال
غدا والغد يوم النحر وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول ويمكن
التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل ولا يمكن
التمييز بينهما بين الجهتين ونظيره جواز بيع السمن الذائب الذى ماتت
الفارة فيها لامكان ايراد البيع على دون النجاسة ولا يجوز اكله
لاستحالة التمييز بينهما فاندفع بهذا ما يكاد يتوهم من انه لما كان الصوم
مشروعا باعتبار اصله جاز نذره باعتبار ذاته وان لم يجز باعتبار
وصفه ولما جاز نذره بهذا الاعتبار لا حاجة الى بيان التفرقة بين القول
والفعل بانصال المعصية وعدمه بل فرض اتصالها بالقول كان جوازا

الاذكر الصوم الذى هو قربة فلا يمنع صحة النذر والحاصل ان
للصوم جهتان جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم
يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رح بخلاف ما لو قال
غدا والغد يوم النحر وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول ويمكن
التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل ولا يمكن
التمييز بينهما بين الجهتين ونظيره جواز بيع السمن الذائب الذى ماتت
الفارة فيها لامكان ايراد البيع على دون النجاسة ولا يجوز اكله
لاستحالة التمييز بينهما فاندفع بهذا ما يكاد يتوهم من انه لما كان الصوم
مشروعا باعتبار اصله جاز نذره باعتبار ذاته وان لم يجز باعتبار
وصفه ولما جاز نذره بهذا الاعتبار لا حاجة الى بيان التفرقة بين القول
والفعل بانصال المعصية وعدمه بل فرض اتصالها بالقول كان جوازا

النذر باعتبار ذاة الصوم ثابتا ايضا وذلك لان اتصال المعصية مانع
عن النذر وذلك لاتصاله بالفعل لا في القول فلا بد من بيان التفرقة
ومما يجب التنبيه عليه انه ليس المراد بقولنا ان الصوم مثلا مشروع باصله
او حسن لذاته الحسن لذاته بالمعنى الذي مر في الفصل المتقدم بل المعنى
العام الشامل له ولغيره من اقسام حسن المامور به فاندفع المنافات
ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه يريد
ان يبين التفرقة بين صوم يوم النحر وبين الصلوة في الوقتين المخصوصين
كما سيظهر لك مما سياتي والدلوك الزوال والغروب وهذان
الوقتان ووقت الطلوع يكره الصلوة فيها ومشروعة باصلها لان
هذه الاوقات صالحة لظرفية الصلوة كسائر الاوقات لكنها فاسدة
بوصفها وهو اي الفساد من حيث الوصف انه اي كل واحد من

وقت طلوعها ودلوكها منسوب الى الشيطان كما جاءت به اى بكونه
منسوبا اليه السنة وهى ان النبى عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع
الشمس وقال عليه السلام انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان
يزينها فى عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها
فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات و
هذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرناه ناحيتا راسه ثم انه يمكن
ان يحمل الكلام على الحقيقة وان يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة
الشمس وتحريكه اياهم على عبادتها فى هذه الاوقات ولما كانت
هذه الاوقات فى حق الصلوة كيوم النحر فى حق الصوم والحال ان الصلوة
فى هذه الاوقات مكروهة لا فاسدة اشار الى وجه الفرق بقوله
الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه اى الوقت ظرفها ولا تاثير

٢١٤

للظرف فی ایجاد المظروف فلا یکون فساده مؤثرا فیها لانه مجاور
لها بمنزلة الصلوة فی الارض المغصوبة لا معیارها ای للصلوة کما
کان یوم النحر معیارا للصوم وللمعیار خصوصیة لما وقع فیه اقوی
من الظرف لما وقع فیه کما سیظهر لک وکما ورد علیه ان فساد الظرف
لما لم یؤثر فی فساد المظروف کان ینبغی ان لا یؤثر فی نقصانه
حتی یتادی به الکامل قال وهو ای وقت الصلوة سببها ای الصلوة
فصارت الصلوة فیه ای فی وقتها ناقصة لا فاسدة لان فساد السبب
یؤثر فی المسبب الا انه لما کان مجاورا ولم یکن وصفا یؤثر فی النقصان
لا فی الفساد بخلاف الصلوة فی الارض المغصوبة فان المکان لیس
بسبب ولا وصف لها فلا یؤثر فی الفساد ولا فی النقصان بل یوجب
الکراهة وهی لا تمنع اداء الواجب فقیل لا یتادی بها ای بالصلوة فی
هذه الاوقات الواجب الکامل ای الفائت کما مر تفصیله ویضمن له

النفل الذي شرع في هذه الاوقات بالشروع حتى لو شرع فيها ثم قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت كامل فان قضاها في وقت مكروه اجزاه مع الاساءة والتفريع الاول باعتبار تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن البطلان وهذا بخلاف الصوم فان الصوم يقوم بالوقت ويعرف بالتشديد اي الصوم به اي بالوقت فكان داخلا في ماهيته حتى يقال الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية ويقدر بالتخفيف اي يعرف مقداره بالوقت حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فازداد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار اي الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع الا ترى ان الصلوة ممكنة الاداء بذلك الشروع بلا كراهة بان يصبر حتى تبيض الشمس ولا كذلك الصوم والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع

على ثلث مراتب كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد
لانه بطريق الاتصاف والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة
والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة وعلى هذه الدرجات تختلف
الثمرات المطلوبة فان الصوم في يوم النحر لا يجب اتمامه ولا يجب قضه
فان رفضه لا يجب القضاء ولو شرع في النفل في هذه الاوقات يجب
عليه اتمامه ولو افسده يجب عليه قضاؤه والصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء يقتضي كراهة ويتاذى الفائت الكامل فيها لا في
الاوقات المكروهة فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع
الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء
الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى
وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتاذى
به الكامل كما يتاذى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا ان النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان
ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر
عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر فوات لا يمنع عنه لانه لا يخل

راجعا الى ما هو سبب للمامور به كان ناقصا
ووصفا فالاول لا يمنع عن الجواز والثاني لا
يمنع الا اذا كان راجعا الى المامور به اصلا
فيكون مانعا عن الجواز والنقصان هنا ليس
براجع الى المامور به اصلا ووصفا فلا يكون
مانعا عنه

قوله الى نفس المامور به اصلا ووصفا ان
اريد بنفس الشيء ذاته وحقيقته والوصف ما يقوم به
ان المراد من نفس المامور به اصلا ووصفا
فتكلف

اللهم اغفر لي ولوالدي ولمشايخنا ولجميع المسلمين

بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان
الوصف داخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان
بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع
عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية
فنقصانه يمنع الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل
تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في
الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا
بالاخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب وهو يوجب العمل لا العلم
ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في
الصلوة لم يدخل في الامر فلا ينقص المامور به بنقصانه ولا يلزم
النكاح بغير شهود اى لا يلزم النكاح على الاصل المذكور وهو بقاء
المشروعية للمنهي عنه ووجه اللزوم ان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا
مع انه منهي عنه لانه

ان وصف الايمان آه اقول وبزا
فلا تشاول الصيام ١٢
فتحرير رقبة الاثر لطلق كما
تحرير رقبة الكافرة
فيكفي الرقبة موجودهما ونقص
لان الرقبة
فكفوان جزء من اجزاء الرقبة
الجواز
لان الصوم يكون ذا
لان نقصان الصوم يكون ما نعا عن

اى النكاح بغير الشهود منفى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان
خبرا عن عدم النكاح الشرعى موجبا لانتفائه ضرورة صدق الخبر فكان
النكاح بغير الشهود نسخا اى منسوخا فكان قوله عليه السلام نسخا له
ناسخا للنكاح المذكور لانهيا عنه ولان النكاح شرع لملك ضرورى
لازالاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على الحرة لكنه شرع
ضرورة لبقاء النسل ولان الشهوة تدعو الى السفاح وفيه من الفساد
ما لا يخفى لا ينفصل عن الحل صفة لقوله لملك ضرورى اى لا ينفصل
ذلك الملك الضرورى عن حل الاستمتاع

اى لا يغاير الملك الضرورى للحل او لا ينفك عنه واذا لم ينفصل

الملك عن الحل كان مستلزما له فكان النكاح مشروعا للحل والتحريم

الحاصل بالنهى يضاده اى الحل الذى شرع النكاح لاجله ولاجل ما

يستلزمه فاذا انتفى الحل بالنهى انتفى النكاح الذى شرع لاجله لان

الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذاتها وهذا الكلام على تقدير

تسليم ان يكون قوله عليه السلام نهيا وحاصله ان على تقدير كونه نهيا

يجب صرفه الى النفى ولا يمكن القول ببقاء المشروعية بل يوجب بطلان

النكاح اذ النكاح موضوع للحل والنهى يوجب الحرمة فلما انفك عنه

ما وضع له وهو الحل لاجل الحرمة الحاصلة بالنهى يكون باطلا بخلاف

البيع فانه يمكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي
لانه اي البيع شرع لملك العين والحل فيه اي في البيع تابع والتابع
غير المتبوع وينفك عنه فامكن العمل بحقيقة النهي لان التحريم
لا يضاد الملك بل الحل والحل في ملك اليمين تابع ومنفك عنه
فبفوات التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات الاصل الا يرى انه
اي ملك العين شرع في موضع الحرمة اي حرمة الوطي وشرع فيما لا
يحتمل الحل اصلا لا حالا ولا استقبالا كالامة المجوسية مثال الاول
والعبيد والبهائم مثال الثاني ولو كان الحل مقصودا في ملك اليمين كالنكاح
لم يشرع البيع في هذه الصور ولما فرغ عن جواب الايراد على ان
النهي عن التصرف الشرعي يوجب بقاء المشروعية اشار الى دفع ما
يرد على ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية اصلا
وتقرير الايراد ان الغصب فعل حسي منهي عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل ثم جعل مشروعا سببا للملك المغصوب حين
اداء الضمان وتقريره فعرف يظهر من قوله ولا يقال في الغصب بانه
اي الغصب يثبت الملك اي ملك الغاصب في المغصوب مقصودا به

توضيح

ش اشارة الى ان الاضافة في الملك وفي عن الاضافة اليه وهو الغاصب ١٢

ن ١٢

سرح نعم الشرع قرر ولكن الحل ليس مقصودا ١٢

اى بالغصب كما ثبت ذلك مقصودا بالبيع بل يثبت الملك للغاصب
فيه شرط الحكم شرعي وهو اى الحكم الشرعي تقرير الضمان على الغاصب
وانما يثبت شرطا لانه اى الضمان شرع جبرا للحق الفائت فيعتمد
الضمان الفوات اى فوات ملك المغصوب عن المالك لئلا يجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد فلا بد من القول بان المغصوب يخرج
من ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب عند اداء الضمان ولما
جعل الملك شرطا لحكم شرعي وشرط الحكم تابع له اى للحكم لانه يثبت
لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه فقد صار ثبوت الملك
للغاصب حسنا بحسنه اى بحسن الحكم وتحقيقه ان سبب الملك
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا منه بل من حيث كونه
شرطا لحكم الشرعي وهو وجوب الضمان وما ثبت شرطا لا يكون
حسنا لحسنه وان قبح في نفسه وبهذا ظهر جواب ما قيل لو كان

ثبوة الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه
لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له لانه
ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان وتقريره على الغاصب بل المراد
ان السبب هو الغصب لكن بالحيثية المذكورة فان قيل ضمان المدبر
يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل من ملكه قلنا يخرج عن
ملكه تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب رعاية لحق المدبر
وهو استحقاق الحرية وذا كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه ولا يحكم في جميع الصور بذلك لان الاصل في
الاموال المملوكية ولان العزم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة
كما في المدبر وكذلك اي مثل الغصب ورد داود فما الزنا اما ورد
فلانه فعل حسي منهي عنه مع انه سبب لحرمة المصاهرة التي هي نعمة
والنعمة لا تنال الا بسبب مشروع واما دفما فلان الزنا لا يوجب الحرمة

المصاهرة اصلا بنفسها بل انما هو ای الزنا موجب للحرمة لاجل انه سبب
للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل فی استحقاق الحرمات و
الکرامات وتوضیحه ان ماء الرجل والمرءة یصیر شیئا واحدا فی الرحم
وذلک الشیء الواحد من حیث انه واحد جزء لکل واحد منهما اذ هو
مضاف الیهما بکماله وهذه البعضیة یوجب اختلاط بعض الرجل
ببعض المرءة کما یوجب البعضیة لاصولهما والاستمتاع بالبعض حرام
لقوله علیه السلام ناکح الید ملعون الا ان الحرمة ترکت فی حق الوالط و
الموطوءة للتناسل وفی حق الاجداد والجدات وفی حق اصول المرءة
واصول الرجل لانه امر حکمی ضعیف فلا یعتبر فی حق الاباعد والحاصل
ان الفعل الحسی من حیث انه زنا لا یصلح سببا للکرامة وانما هو سبب لها
من حیث انه حرث الولد کالوطی الحلال وهو مباح ولیس الزنا من حیث
انه زنا محظور من وجه مباحا من وجه اخر والاثم وجب علیه الحد بالزنا
من حیث انه زنا محظور من کل وجه ومن حیث انه سبب للبعضیة لیس بمحظور
فتحقق الکرامة ثم اقیم الوطی الذی هو سبب ظاهر مقام الولد لتعذر الوقوف
علی العلوق والمراد بالحرمات الحرمات الاربع وهی حرمة امهات المرءة وحرمة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۲۴

اللھم اغفر لکاتبہ ولوالدیہ ولمن سعی فیہ ۱۲

بنا تهما على الرجل وحرمة اباءه وابنائه على المرءة ولا عصيان فيه
(الكلام الولد الزنى)
في الولد بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان فيه بالنظر الى
حقوق العباد لانه مخلوق بصنع الله تعالى ولا عيب فيه ثم تتعدى
الحرمات منه اى من الولد الى اطرافه اى اطراف الولد اى طرفيه
(المقصود من اظهار المرجع)
من الاب والام لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه
الى الاب ثم وكذا حرمة اباء الواطى وابنائه لا تتعدى منها الى الام
كذا في الشرح ويتعدى اى ايجاب الحرمة الى اسباب الولد اى يوجب
الولد حرمة المصاهرة اولا ثم يتعدى ايجاب الحرمة منه الى اسبابه

كالوطي او يقال الولد سبب لحرمة المصاهرة ثم ينقل سببيته منه الى
اسبابه والاحتمالان مبنيان على احتمال الصيغة من التذكير والتانيث
وما قام مقام غيره ويعمل بالخلفية انما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى
يعلل به الاصل من غير نظر الى وصف نفسه فالوطي مثلا لما جعل موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر الحرمة الثابتة لنفسه لان
المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات نفسه الا يرى ان التراب
مع تلويثه بنفسه لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا اشارة الى
علة الاصل وسقط عنه وصف التراب وهو التلويث اى لم يلتفت
اليه لان التراب انما يعمل عمل الماء بالخلافة فكذلك ههنا يهدر وصف
الزنا بالحرمة متعلق بالوصف اى يهدر حرمة الزنا التي هي وصف الزنا
من حيث ذاته لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بذلك اى بوصف
الحرمة وهو الولد فحق ايجاب حرمة المصاهرة متعلق بقوله يهدر

اى يهدد وصف الحرمة للزنا فى حق ايجاب حرمة المصاهرة التى هى
نعمة لانه يعلم بخلافة الولد ولا عدوان فيه فبخلافته يكون الزنا موجبا
لحرمة المصاهرة ويهدد حرمته فى حق ايجابها لا فى حق غيره من
سقوط الحد **فصل** فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه
اى من المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك تحرك منسوب
الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع فى قولك لا تسكن
منسوب الى السكون وضده التحرك اختلف العلماء فى ذلك اى فى
حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه وليس الخلاف فى المفهومين
للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا فى
اللفظين للقطع بتخالف صيغتى الامر والنهى وانما الخلاف فى ان
الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ المضاد له ام لا فقيل
انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه

لا يكون لم يعهده لان كل واحد من الامر والنهى غاير الآخر صيغة وهو ظاهر
والنهى فرار عنها عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا
الحرمة فكانت امرا وانتهاء بصيغة الامر يدل بالمطابقة على الوجوب
ذكر النهى عن الشئ
لان

وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده
فمنهم من زعم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد
تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعل نهيا عن
الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد
الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون
نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك والمختار
عند المصنف
والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام
ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده
اي ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء
لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده والضرورة يندفع

٣٢٩

غاية

باثباة الكراهية فلا يثبت الحرمة فيثبت انه يقتضي كراهة الضد لا ان
يكون الامر بالشئ موجبا لاى لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة
قالوا المالم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وبالعكس جعل كل واحد منهما موجبا
في ضد ما اضيف اليه ضد ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكم
كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه
دون صيغته او دليلا عليه اى ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما
ذهب اليه البعض الاخر قالوا المالم يكن بد من القول بحرمة الضد و
لم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل عليها وان لم تكن من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على حرمة
الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التافيف لانه اى الامر
بالشئ ساكت عن غيره ولما توهم من سكوته عن الغير عدم ثبوة الحرمة
والكراهة فيه استدرك بقوله لكنه اى الامر يثبت به حرمة الضد ضرورة
حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده كما علمت والثابت
بهذا الطريق اى بطريق الضرورة يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون
الدلالة وقد عرفت ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت الحرمة

هذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا له ولا يحرم بالنظر الى التفويت

ثم انه ليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا التصحيح

المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق

الضرورة غير مقصودة كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان

شبيها به وفائدة هذا الاصل الذي ذكر من ان الامر بالشيء يقتضي كراهة

الضد ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له لم يعتبر

تحريم الضد لا من حيث انه اي الضد يفوت لا امر المأمور به يعني اذا

ادى الاشتغال به الى تفويت المأمور به فيحرم لان تفويت المأمور به

حرام فاذا لم يفت اى اذا لم يفت الاشتغال به المامور به كان الضد
مكروها لا حراما كالامر بالقيام اى في الصلوة ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفت به ما هو
الواجب بالامر لكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهة القعود
لان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة كما ان مشابهة المامور به يوجب
الندب او كونه سنة وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضي كراهة
الضد يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اى ضد المنهي عنه اثابة
السنة تكون تلك السنة في القوة كالواجب وفي التشبيه اشارة الى
ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة وليس المراد

١ قوله اى اذا لم يفوت الخ اقول ان اراد انه لا يفوت اصلا فلا يكون
الضد مكروها لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام
وهو ترك المامور به في جميع الاوقات وان اراد انه لا يفوت
في وقت فوته فلا يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده العام
الذي هو ترك المامور به في جميع الاوقات فلا يكون الضد
مكروها ايضا فتدبر منه

٢ قوله اى في الصلوة الخ اقول ان اراد ان الامر بالقيام
يقتضي النهي عن القعود في الصلوة فلا يكون القعود
مكروها لان النهي عن القعود في الصلوة لا يقتضي
كراهة القعود في غير الصلوة وان اراد ان الامر بالقيام
يقتضي النهي عن القعود في الصلوة وفي غيرها فلا يكون
القعود في الصلوة مكروها لان النهي عن القعود في
الصلوة لا يقتضي كراهة القعود في الصلوة لان النهي
عن الشيء لا يقتضي كراهة ذلك الشيء في نفسه
بل يقتضي كراهة ما يتوقف عليه ذلك الشيء
كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام فتدبر منه

٣ قوله حتى اذا قعد ثم قام الخ اقول ان اراد ان
القيام لا يكون فوتا للامور به وهو
القيام لان القعود في الصلوة يفوت القيام
من السجدة الى ان يحين الوقت كان ذلك القعود فوتا
للقيام فتفسد صلوته كما اذا قعد بعد ما رفع رأسه
من السجدة الى ان يحين الوقت ثم قام
فتفسد صلوته ١٢ ص

٤ قوله حتى اذا قعد ثم قام الخ اقول ان اراد ان
القيام بان بقي الوقت ثم قام
فتفسد صلوته فلا
يرد ان القعود فوت القيام بالفعل
وهو كون الاشتغال بالضد موجودا لا القيام
حتى اذا قعد حتى خرج الوقت ثم قام تفسد صلوته ١٢

٥ قوله لكنه يكره الخ اقول ان اراد ان يجوز ان يكون
القيام مامورا به في زمان يسير
ثم يساق هذا الكلام يرجع الى ما ذهب اليه العامة
في التحقيق لانهم يجوزون ان يكون الضد على فورات
امرا مامورا به ايضا كما بيناه ١٢ تشيخ

٦ قوله فاذا لم يفوت الخ اقول ان اراد ان
الفوت لا يتحقق الا في الامر
المطلق لان الواجب الامور به بالاشتغال بالضد
مثل الصوم لا يفوت الا بمضي وقت يسعه والواجب
المضيق يفوت في اول وقت فوته فلا يتحقق
الفوت مثل الصلوة على الاتصاف فلا يكون
الضد المضيق مكروها على الاتصاف لان النهي
لا يتحقق عند عدم تحقق المنهي عنه على الاتصاف
فينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن اداء جزء
من الضد مكروها على الاتصاف وان اراد ان
الفوت يتحقق في الواجب المضيق ايضا
فينبغي ان لا يكون مكروها ايضا لان النهي
لا يقتضي كراهة ما يتوقف عليه المنهي عنه
كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام فتدبر منه

٧ قوله كما ان الكراهة ادنى من الحرمة الخ اقول
ان الكراهة ادنى من الحرمة في
الاستحقاق بالعقاب لا في الشدة والضعف
فان الكراهة قد تكون اشد من الحرمة
كما في الاكل حال الامتلاء ١٢ منه

٨ قوله فالامر الخ اقول ان اراد ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده الخاص فهو ممنوع لان الامر بالشيء
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام وان اراد ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده العام
الذي هو ترك المامور به في جميع الاوقات
فهو مسلم لكن لا نسلم ان النهي
يقتضي كراهة ما يتوقف عليه المنهي عنه
كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام فتدبر منه

٩ قوله من النهي اقول ان اراد ان
النهي عن الشيء
يقتضي كراهة ما يتوقف عليه المنهي عنه
كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام فتدبر منه

١٠ قوله وقوله في التشبيه الخ اقول ان اراد ان
التشبيه في ان
كلا منهما يقتضي كراهة ما يتوقف عليه
المنهي عنه كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام فتدبر منه

١١ قوله اى ان قوله وفي التشبيه الخ اقول ان اراد ان
التشبيه في ان
كلا منهما يقتضي كراهة ما يتوقف عليه
المنهي عنه كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام فتدبر منه

١٢ قوله اى ان قوله وفي التشبيه الخ اقول ان اراد ان
التشبيه في ان
كلا منهما يقتضي كراهة ما يتوقف عليه
المنهي عنه كما مر تحقيقه في بحث الامر بالشيء نهيا عن
ضده العام فتدبر منه

من السنة مصطلح الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد بها ما يكون قريبا الى الواجب
وانما قال يحتمل لانه ليس هذا القول بمنصوص عليه عن السلف ولكن
القياس يقتضي ذلك قال القاضي ابو يعلى لم اقف على اقوال الناس
في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد
الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر و
هذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن
لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من
الكعبين كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية
لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اي الطرق

٢٣٣

تحريم لبس المحرم آه والحكمة
للازار والرداء ان يحيدون الترفه ويضعف بصفة
الخاشعين الذليل المتذكرة لانه محرم فيه
اقرب الى كثرة اذكاره وابلغ في مراقبته وصيانته
لعبادته واحتاجه من ارتكاب المحظورات الخ قوله ذلك
من الفتوى قوله كان لبسها مرفوضا
لان قبل فان قيل
العورة واجب قلنا يجوز ان يكون لبس الازار سنة لان ستر العورة واجب
واجب وستر الافخاذ الى شيء آخر سنة ويجاب
لا يقال لبس المخيط ترك واجب قوله لان
الا وعدم الترك واجب قوله وقد لبس الازار آه
فروعة لانا نقول هذا يجيء على اصلنا
كان ضد القيام هو القعود ولا كذلك
لبس المخيط قوله لان
يكون وجودها قوله اعلم
وفيها شرح في بيان الوجوب قوله لان
باب اسباب الشرائع
الاصل لانها اي للوجوب
فالاحكام ظاهرا

التي يعرف بها المشروعات وثبت اعلم ان عامة اصحابنا والمتكلمين
وبعض الشافعية ذهبوا الى ان لاحكام الشرع اسبابا يضاف اليها
وان كان الموجب الشارع في الحقيقة هو الله تعالى لا غير وذهب البعض
الى نفيها وانكر الاسباب مطلقا لان صفة الايجاب مختصة به تعالى
ولا يجوز اضافته الى غيره وذهب الاشعرية الى ان للعقوبات وحقوق
العباد اسبابا يضاف اليها دون العبادات لان العبادات واجبة
لله تعالى على الخصوص فيضاف اليه واما العقوبات فلكونها
اجزية الافعال تضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات لحصولها بكسب العباد
والكل ضعيف اما الذي اورده المنكرون فبالمنع ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة مطلقا وبعدم اثباته لدعواه ان اريد بالاختصاص
عدم جواز الاضافة على الحقيقة واما الذي اورده الفرقة الفارقة فلا
تحكم كما سيظهر لك من قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
وصفاته وفروعه وهي الاحكام مشروعة ثابتة في الشرع باسباب
جعلها الشرع اي الشارع وفي اسناد الجعل الى الشرع مع ان المسند اليه
في الحقيقة هو الشارع ايماء الى ان هذا الاسناد شائع زائع مع انه

حواشی متعلقہ بر صفحہ ۲۳۴

ط

الفعل بطلب المفعول
والله تعالیٰ اعلم یکون مفعول

فصل الا یقال ۱۲ ۱۲

ك والسادات الخ اضافات

والتعویضات ۱۲ منه

ل جواب سوال
ہو ان یکون الاجر
بالفروع ولا یقال

م
اما الاول فبنا لمنع
بحسب الظاهر موجودة
فان قیل لا یکون
نفی الاسباب وعدم
لا بحسب الظاهر
الی غیر الله تعالیٰ
لا تنقضات الی
الاضافة بحسب

ن
ان یکون
وحاصل الایراد
مطلقا بخلاف
تعالیٰ لا بحسب
اضافة صفة
الی غیره
فاسد ان

س
ان الاجر
الشرع
الاشارة
الاصل
والفروع

ع
الاحکام
وهی
الاسناد
وحاصل
بحیث لو
یرد ۱۲
قولهم
ویوان
الشرع

ف
الاسباب
وهی
الاسناد
وحاصل
بحیث لو
یرد ۱۲
قولهم
ویوان
الشرع

ص
الاحکام
وهی
الاسناد
وحاصل
بحیث لو
یرد ۱۲
قولهم
ویوان
الشرع

اسناد الی غیر الشارع فکذا الاسناد الی الاسباب اسبابا لھما ای للاصول
والفروع کالحج بالبیت ای کما جعل وجوب الحج متعلقا بالبیت فان
الکعبۃ سبب لوجوب الحج قال اللہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت و
الاضافۃ دلیل السببیۃ واما وقت فشرط جواز الاداء ولیس سبب لانہ
لاینسب الیہ وجعل وجوب الصوم متعلقا بالشھر فیکون شھر رمضان
سببا لانہ یضاف الیہ ویتکرر بتکررہ والیہ ذھب المتاخرون واختلفوا
فی ان اللیالی کالایام فی السببیۃ اولا والی الاول ذھب الامام السرخسی
والی الثانی ذھب القاضی ابوزید وفخر الاسلام وجعل وجوب الصلوٰۃ

متعلقا باوقاتها فتكون سبب وجوبها لانها تنسب اليها وتتكرر وجوبها
بتكررها وجعل وجوب العقوبات متعلقا باسبابها اى الجنايات التى
تضاف هى اليها مثل حد الزنا وحد السرقة وجعل وجوب الكفارات التى
هى دائرة بين العبادة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق
ولانها تكفر الذنوب والكفارة انما يكون بالعبادة وبين العقوبة لكونها
جزاء لفعل محظور والعقوبة كذلك متعلقا بما تضاف الكفارة اليه اى
جعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذى تصل اضافة ذلك الامر الدائر
بين الامرين المذكورين اليه ويتبين ذلك السبب بقوله من سبب متردد اى
دائر بين الحظر والاباحة فتضاف العبادات الى الاباحة والعقوبة الى
الحظر ليكون الاثر على وفق المؤثر كالقتل الخطاء واما الافطار عمدا فهو

وان كان بالزنا او شرب الخمر فجهة الاباحة من حيث انه يلاقي فعل

نفسه الذي هو مملوك له وليس بخصوصية الزنا وشرب الخمر دخل في

الكفارة اذ لو زنى ناسيا الصوم لا يجب الكفارة فاعتبر من حيث

انهما فعلان مفطران وجعل المعاملات مشروعة تتعلق البقاء الى

العالم والنفس والجنس المقدور الى المحكوم من الله تعالى بتعاطيها الى

بمباشرة المعاملات الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق الى

سبب شرعية المعاملات هو تعلق بقاء العالم والنفس والجنس المحكوم

من الله تعالى بمباشرتها ثم ان ههنا امران البقاء والافتقار الى المعاملات

وامران اخران نفس المعاملات وشرعيتها واول الامرين الاخرين سبب للامر

الاول من الاولين وثاني الاخرين سبب لثاني الاولين فلا اشكال قالوا

في بيان ذلك ان الله تعالى قدر بقاء العالم الى القيمة وهو انما يكون ببقاء

هو لي عزيز الله قدره لا يقال لما كان البقاء فكيف يكون البقاء سببا لها

انا نقول وجودها سبب البقاء وكل موقت بقاؤها او افتقاره

فيصح سببا لها ١٢

فائدة:

الجنس والنفس فبقاء الجنس بالتناسل وطريقه النكاح وايجاب
مؤنة الولد على الوالد اذ ليس للام قوة الاكتساب غالبا وبقاء
النفس باصابة المال لبعضهم من بعض لان كل احد لا يملك ما يحتاج اليه
وطريقه التجارة وانما لم نقل الوجوب ههنا كما قلنا في اخواتها اذ
لا وجوب في نفس المعاملات من حيث هي هي بل يجب بها المال ويمكن
ان يقال لا وجوب ويقال وجوب المعاملات متعلق بكذا باعتبار
ملاحظة استلزام عدمها العدم البقاء فلما اوجب ترك المعاملات عدم
البقاء تجب المعاملات التي يحصل بها البقاء فان من علم انه لو لم يشتر
الطعام بالثمن الذي عنده يهلك وجب عليه اشتراؤه هذا وجعل
وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته متعلقا بالآيات الدالة على حدوث
العالم والمراد بالآيات الدالة عليه علاماته

من كون الاجسام غير خالية عن الحركة والسكون وكلاهما في معرض الزوال
فلا يكونان قديمين لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا لم يكونا قديمين
فمعروضهما الذي لا يخلو عنهما لا يكون قديما والا يلزم خلوه عنهما وهو
خلاف المفروض ووجود الحركات بعد ابتدائها على ما ذهب اليه الفلاسفة
يبطله برهان التطبيق على ما بين في الكلام واذا ثبت حدوث العالم ثبت
وجود الصانع ولما كان العالم عبارة عن جملة الممكنات كان
صانعها خارجا عنها فلا محالة يكون واجب الوجود ووجوب الوجود
يستتبع جميع الصفات الكمالية على ما تقرر واليه اشار عز من قائل
تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي و
المركز السفلي أما يدلان على الصانع العليم الخبير وقال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض
ذات فجاج كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وانما الامر لازم
اداء ما وجب علينا سبحانه لما قيل ان سبب الوجوب هو الخطاب
لانه لا يستفاد الا من الامر ولما قيل انه لما ثبت الوجوب بالاسباب
فما فائدة الامر كالبيع بالثمن المؤجل فانه يجب به الثمن في ذمة

ان بعض الوجوب بيفصل عن وجوب الاداء ١٢

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۴۰

المشترى ولا يجب عليه اداؤه ثم اذا يطالب بالاداء يلزم الاداء
فكذا يجب الصلوة بدخول الوقت ثم يلزم الاداء بالخطاب وقد مرّ ما
يتعلق بهذا المقام ودلالة اى دليل هذا الاصل وهو ان الوجوب بالسبب
ووجوب الاداء بالامر اجماعهم اى اجماع فقهائنا على وجوب الصلوة
على من لا يصلح الخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذ لم يزد
الاغماء والجنون على يوم وليلة وهذا يجب القضاء عليهم فثبت ان
الوجوب بالوقت دون الخطاب ثم لما ثبت ان الاحكام متعلقة
بالاسباب شرع فى بيان امارتها فقال وانما يعرف السبب اى كونه
سببا لشئ بنسبة الحكم اى اضافة الحكم اليه مثل صلوة الظهر وحد

ان الوجوب فوجان نفس الوجوب وجوب الاداء والاول بالسبب والثانى
بالخطاب ١٢ فان قيل
للعدم من وجوب ابداء ثم الاداء فما ثبت وجوب الاداء
الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت
بالخطاب فما الذى يكون واجبا بسبب
الشروع نفلا فى آخر ذلك الوقت ثم
يجب الوجوب وبيان يزاد فى الصوم

فانه شروع نفلا فى كل يوم وجد الاداء

الشرب وكفارة القتل وتعلقه بر اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد
بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون
المضاف اليه سببا للمضاف وذلك لان الاصل في الاضافة ان
يكون الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء الى الحكم هو
السبب لانه ثابت به وانما يضاف الى الشرط مجازا لان الحكم لما وجد
عنده شابه العلة فجاز الاضافة اليه مجازا والاعتبار للحقيقة بلا مانع
وكذا اى مثل الاضافة الى الشئ ملازمة الشئ للشئ في الدلالة على
السببية فانه اذا لازم الحكم للشئ فتكرر الحكم بتكرره اى الشئ دل
تكرره بتكرره على انه اى الحكم يضاف اليه اى الى الشئ لانه حادث به
وحدوثه به دليل على انه سببه ولما فرغ من بيان الامارات شرع
في بيان ما يترجح به احد الشيئين اللذين اشتركا في امارة وحكم

٢٤٣

بسببيته دون الآخر وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا
والفطر شرطا مع وجود الاضافة اي اضافة الصدقة اليهما الى
الرأس والفطر معا ان الشافعي جعل الوقت سببا لان وصف المؤنة
التي اشير اليها في الحديث قال عليه السلام اذوا عمن تمونون اي تحملوا
هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم يرجح الرأس في كونه سببا لان
الاصل في وجوب المؤنة هو الرأس دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج
الى المؤنة دونه والمؤنة للشئ سبب لبقائه وذلك في الرأس دون الوقت
وتكرر الوجوب اي وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس
لا يدل على سببية الوقت بل تكرر الوجوب بسبب تكرار الرأس
تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة المتجددة كان الرأس
متجددا تقديرا بتجددها فيكون ذلك بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر
الحول مع ان سبب وجوبها النصاب بوصف النماء وهو غير متكرر
حقيقة وذلك لان الوصف الذي لاجله

بسببيته دون الآخر وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا
والفطر شرطا مع وجود الاضافة اي اضافة الصدقة اليهما الى
الرأس والفطر معا ان الشافعي جعل الوقت سببا لان وصف المؤنة
التي اشير اليها في الحديث قال عليه السلام اذوا عمن تمونون اي تحملوا
هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم يرجح الرأس في كونه سببا لان
الاصل في وجوب المؤنة هو الرأس دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج
الى المؤنة دونه والمؤنة للشئ سبب لبقائه وذلك في الرأس دون الوقت
وتكرر الوجوب اي وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس
لا يدل على سببية الوقت بل تكرر الوجوب بسبب تكرار الرأس
تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة المتجددة كان الرأس
متجددا تقديرا بتجددها فيكون ذلك بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر
الحول مع ان سبب وجوبها النصاب بوصف النماء وهو غير متكرر
حقيقة وذلك لان الوصف الذي لاجله

اى لاجل ذلك الوصف كان الراس سببا وهو المؤنة تتجدد بمضى
الزمان حكما كما ان النماء الذى لاجله كان المال اى النصاب سببا لوجوب
الزكوة وذلك الوصف وهو النماء يتجدد تقديرا بتجدد الحول ويصير
السبب الموصوف بذلك الوصف سبب تجدد الوصف بمنزلة
المتجدد بنفسه فكما ان النصاب الموصوف بالنماء يعتبر متجددا
باعتبار تجدد الوصف حتى تكرر الوجوب فى نصاب واحد كذلك
صدقة الفطر تتكرر وجوبها فى راس واحد حقيقة متكررا حكما وعلى
هذا اى على الاصل الذى ذكرنا من ان السبب يتجدد بتجدد الوصف
تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهى الارض النامية كما ان
سبب وجوب الزكوة المال النامى ويدل على سببية الارض النامية
اضافة العشر والخراج اليها وعلى اعتبار صفة النماء ان العشر اسم
لجزء من المال فلا يمكن ايجاده بدون النماء ولهذا اعتبر النماء فى العشر
حقيقة بالخارج والخراج يسقط اذا اصطلم الذرع آفة ولم يبق من
السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فدل على اعتبار النماء التقديرى
فى الخراج دون العشر ثم فى الخراج اعتبر النماء التقديرى بالتمكن من

آمين ولنا فخر كريم ولوالدايم ولمشايخنا اللهم اغفر لطارقه

الزراعة لانه من غير الجنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي
رعاية لجانب المقابلة ولهذا ما قالوا وفي الخراج اعتبر النماء حكما بالتمكن
من الزراعة والحاصل ان كلا واحد من العشر والخراج يتكرر بتكرر النماء
مع اتحاد الارض لكنهما تصيركما المتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا
الراس في صدقة الفطر **فصل** في العزيمة في اللغة القصد المؤكد
والرخصة في اللغة اليسر والسهولة والعزيمة في احكام الشرع اسم لما
اي لحكم هو اصل منها اي من الاحكام والمراد به ما ثبت ابتداء بانشاء
الشارع غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها والرخصة اسم لما
لحكم مبني على اعذار العباد كاباحة الافطار بالسفر والمرض والعزيمة

الزراعة ... الخارج ... الحقيقي ... الخراج ... النماء ... الراس ... العزيمة ... الرخصة ... الشارع ... العوارض ... الرخصة ... العزيمة ... الاعذار ... الافطار ... المرض

لانه من غير الجنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي رعاية لجانب المقابلة ولهذا ما قالوا وفي الخراج اعتبر النماء حكما بالتمكن من الزراعة والحاصل ان كلا واحد من العشر والخراج يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد الارض لكنهما تصيركما المتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا الراس في صدقة الفطر **فصل** في العزيمة في اللغة القصد المؤكد والرخصة في اللغة اليسر والسهولة والعزيمة في احكام الشرع اسم لما اي لحكم هو اصل منها اي من الاحكام والمراد به ما ثبت ابتداء بانشاء الشارع غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها والرخصة اسم لما لحكم مبني على اعذار العباد كاباحة الافطار بالسفر والمرض والعزيمة

لا فائدة في التعريف ويدخل فان الترك واجب عليه فعلى هذا التعريف يكون حراما ولا يكون واجبا ... ويدخل ما يتعلق بالترك كالمحرمات ... والمجدد فقد تكون العزيمة معدوما كصوم المريض اذا خاف الهلاك ... قوله بيان لاصالتها جواب سؤال بيان كل قيد اذا ذكر في التعريف ... اي اذا ثبت اعتبار السفر والمرض ... دخل فيه رخص الاسقاط ... قوله بيان لاصالتها جواب سؤال بيان كل قيد اذا ذكر في التعريف وانما بين الاصالة بهذا القيد لان الاصل ... دوام ... مساو ... تلويح

اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل لانه اما ان يكفر جاحده او لا
والاول هو الفرض والثاني اما ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب
والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والا فهو
النفل وقيل ان فعل المكلف اما ان يترجح جانب فعله او تركه اولا يترجح
والاول اما ان يكفر جاحده فهو الفرض اولا فاما ان يتعلق العقاب بتركه
فهو الواجب اولا فاما ان يكون ظاهرا واظبه النبي عليه السلام فهو السنة
المشهورة اولا فهو النفل والتطوع والمندوب والثاني اما ان يتعلق
العقاب باتيانه فهو الحرام اولا فهو المكروه والثالث هو المباح و
للشهور ان الاقسام خمسة الوجوب والندب والاباحة والحرمة و
الكراهة لانه اما ان يعاقب بالنار على تركه او فعله اولا يعاقب على احدهما
والاول الوجوب وهو يشتمل الفرض ايضا والثاني الحرمة واما ما لا
يعاقب على احدهما فان تساوى فيه الفعل والترك فهو المباح او يترجح
فعله على تركه فهو المندوب وبالعكس فهو الكراهة ثم الكراهة اما كراهة
تنزيه ان كان المكروه الى الحل اقرب وتحريما ان كان الى الحرمة

اقرب ولا يعاقب الفاعل في الاول ويعاقب في الثاني لكن لا بالنار
بل يستحق محذورا فالاقسام في الحقيقة سبعة وفي الظاهر خمسة وقيل
كل واحد منها طرفان فعل وترك فيزيد الاقسام بهذه الاعتبار لا محالة
فالفرض في اللغة القطع والتقدير وفي الاصطلاح ما ثبت وجوبه
لزوما بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض
اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي بثبوته فيجب

٢٤٩

اعتقاد حقيقة وعملا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك

العمل به يكون فاسقا حتى يكفر جاحده بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر

من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفروا اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل

قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة كذا فى الشرح ويفسق

تاركه اى تارك الفرض بلا عذر متعلق بالتارك والواجب ماخوذ من

الوجبة وهى السقوط سمى به لسقوطه فى اثبات العلم القطعى او من

الوجوب بمعنى اللزوم لان العمل به لازم وهذا اقرب وفى الشريعة ما

ثبت وجوبه اى لزومه بدليل فيه شبهة وحكمه اى الواجب اللزوم

عملا بالبدن فيجب اقامته مثل اقامة الفرض لا علما على اليقين حتى

لا يكفر جاحده لانتفاء العلم القطعى فيه ويفسق تاركه اذا استخف

باخبار الاحاد فاما اذا تركه متاولا فلا يوجب التفسيق اعلم

ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اوجه لانه اما ان تركه مستخفا باخبار
الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او لا هذا ولا ذاك
ففي الاول يجب تضليله وفي الثاني لا يجب تضليله ولا تفسيقه لا
سيرة السلف والخلف وفي الثالث يفسق ولا يضلل وفي المتن سكوت
عن القسم الاخير والسنة في اللغة الطريقة مطلقا وفي الشريعة اسم
الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي عليه السلام
او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
السنة من غير افتراض ولا وجوب لانها اي السنة طريقة امرنا
باحيائها بقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ولقوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كذا قاله الشارح المحقق فيستحق
التارك الملام اي الملام في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها اي السنة و
ههنا اشكال وهو انا اذا امرنا باحياء السنة كانت السنة واجبة فان صيغة
خذوه تدل على وجوب الاخذ وايضا المذهب المختار ان الشفاعة ثابتة لاهل
الكبائر فكيف يستحق التارك حرمانها وعلى تقدير تسليم حرمانها يثبت به
الوجوب ويمكن ان يقال ان الامر ههنا ليس للوجوب او يقال ان السنة مخصوصة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۰

۵۹ فی الشرح "من الخلفاء الراشدین کما قال علیہ السلام علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین وکذا قال اصحابی کالنجوم الخ" ۱۲

۵۸ الاذان یکون من اعلام الدین کصلوٰۃ العید والاذان والاقامۃ والصلوٰۃ بالجماعۃ فان کلہا فی معنی الوجوب فی وجوب العمل ۱۲ معاف

۵۷ لا یطلق بالا دلۃ الاولویۃ فلا یرد شیٔ مما ورد فی مثل کتیل من تمسک بسنتی او طریق الاولویۃ فلا یرد شیٔ مما ورد فی کل صالح من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی حق الغیر منہا الا باشتراکہ ۱۲

۵۶ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۵۵ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۵۴ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۵۳ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۵۲ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۵۱ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۵۰ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۹ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۸ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۷ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۶ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۵ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۴ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۳ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۲ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۱ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴۰ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۹ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۸ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۷ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۶ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۵ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۴ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۳ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۲ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۱ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳۰ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۹ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۸ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۷ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۶ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۵ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۴ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۳ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۲ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۱ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲۰ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۹ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۸ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۷ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۶ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۵ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۴ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۳ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۲ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۱ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱۰ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۹ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۸ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۷ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۶ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۵ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۴ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۳ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۲ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

۱ ہذا ہو الجواب عن قولہم ان الحکم ثبت فی الاذان والاقامۃ بالاشارۃ الی ان الاذان والاقامۃ کانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

منه للدلالة على عدم وجوب السنة او ان الحديث محمول على
التشديد والتهديد او ان وجوب الاخذ لما اقام النبي عليه السلام الدليل على
وجوب المأخوذ به مطلقا فان الملتزم به ينبغي ان يكون ماخوذا على وجه
اتاه ان كان سنة فعلى طريقة السنة وان كان فرضا فعلى طريقة الفريضة
وهكذا والسنة نوعان احدهما سنة الهدى سميت بها لان اخذها من
تكميل الهدى وتاركها يستوجب اى يستحق اساءة اى جزاء اساءة
وهى دون الكراهة وكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب وثانيهما السنن الزوائد وهى التي
اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في
قيامه وقعوده ولباسه نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
وافعال خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل والشرب فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا لكن الافضل
ان يأتي بها وعلى هذا اى على ان السنة نوعان نوع يوجب بتركه
الكراهة والاساءة ونوع لا يوجبها بتركه تخرج الالفاظ المختلفة
المذكورة في باب الاذان من المبسوط من قوله اى قوله محمد

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۲

ولیکبر ولوالدیہ اللھم اغفر لی ولھم آمین

محمد یعقوب عفی عنہ

يكره وقد ساء ولا باس بر قال محمد يكره الاذان قاعدا ويكره تكرار
الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وقد
صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة
ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم الاخر ان كلو احد منهما ذكر على حدة
ولا باس بان يأتي بكلو احد منهما رجل اخر وهذا الاخر على السنن الزوائد
وحيث قيل بعده فذلك اي الاعادة او ذلك القول من اجل بيان حكم
الوجوب فقد قيل لا يؤذن للصلوة قبل الوقت ويعاد فيه اي في
الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل به فكانه
لم يوجد الاذان السابق على الوقت والنفل في اللغة اسم للزيادة وكذا
في الشرع فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن
مشروعة لنا اي لنفعنا

يكره وقد ساء ولا باس بر قال محمد يكره الاذان قاعدا ويكره تكرار
الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وقد
صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة
ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم الاخر ان كلو احد منهما ذكر على حدة
ولا باس بان يأتي بكلو احد منهما رجل اخر وهذا الاخر على السنن الزوائد
وحيث قيل بعده فذلك اي الاعادة او ذلك القول من اجل بيان حكم
الوجوب فقد قيل لا يؤذن للصلوة قبل الوقت ويعاد فيه اي في
الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل به فكانه
لم يوجد الاذان السابق على الوقت والنفل في اللغة اسم للزيادة وكذا
في الشرع فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن
مشروعة لنا اي لنفعنا

باکتساب الثواب باتیانہا لا علینا حتی لم یتعلق بترکہا العقاب
والملامۃ فلا تکون من الفرائض والواجبات والسنن وحکمہا
حکم النفل انہ یثاب المرء علی فعلہ لانہ عبادۃ ولا یعاقب علی ترکہ
لعدم کونہ من الفرائض والواجبات ولا یلام علیہ ایضا لعدم کونہ
من السنن ویضمن المرء بالشروع عندنا فی النفل حتی یؤاخذ بالمضی
فیہ ولو لم یمض یؤاخذ بالقضاء قال اللہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم
خلافا للشافعی لان النفل للمؤدی صار للہ تعالی مسلما الیہ لانہ لما
شرع فیہ فقد تقرب الی اللہ تعالی باداء جزء ہ وصار العمل حقا للہ تعالی
وہو ای الشروع فی النفل کالنذر فی کون کل واحد منہما صار حقا للہ
تعالی غیر ان النذر صار لہ تسمیۃ لا فعلا والشروع صار لہ فعلا وما
وقع فعلا اقوی مما وقع تسمیۃ لانہا بمنزلۃ الوعد ثم وجب مقدۃ
اخری للدلیل لصیانۃ ای لصیانۃ ادنی الامرین وہی التسمیۃ ابتداء
الفعل فاعل لقولہ وجب فلا یجب لصیانۃ ابتداء الفعل وہو الشروع
فی النفل بقاءہ ای بقاء الفعل وہو فاعل لقولہ یجب اولی وتوضیحہ
ان ہہنا امرین احدہما التسمیۃ فی النذر والآخر شروع فی الفعل فی

۲۵۵

بالکلیۃ بل یتاخر الی آخر الوقت دون الاول
ان الحکم المذکور حکم النفل الذی ہو نفل قبل الوجوب و
تجویز الصلوۃ نفل قبل الوجوب وان صارت فرضا بعد
ما فرض صاحبزادہ

جواب سوال دیگر

ایضا ان کلام العلامۃ شمرۃ للعلامۃ ترک النفل ان الصلوۃ
فی نفسہ وان نفی العقاب لا یستلزم نفی الملامۃ فان
ایضا محصل ان المراد بالعقاب ہو العقاب بالنص الاعم من
عدم الفعل الغیر الجبری فتنبہ ولا ملامۃ ایضا ان کانت
العمل ہی نفسہ ولکن ہہنا لام ابطال العمل بل ہ ا تم

من النذور و
النفوس ۱۲

توضیح
الدرسین ۱۲

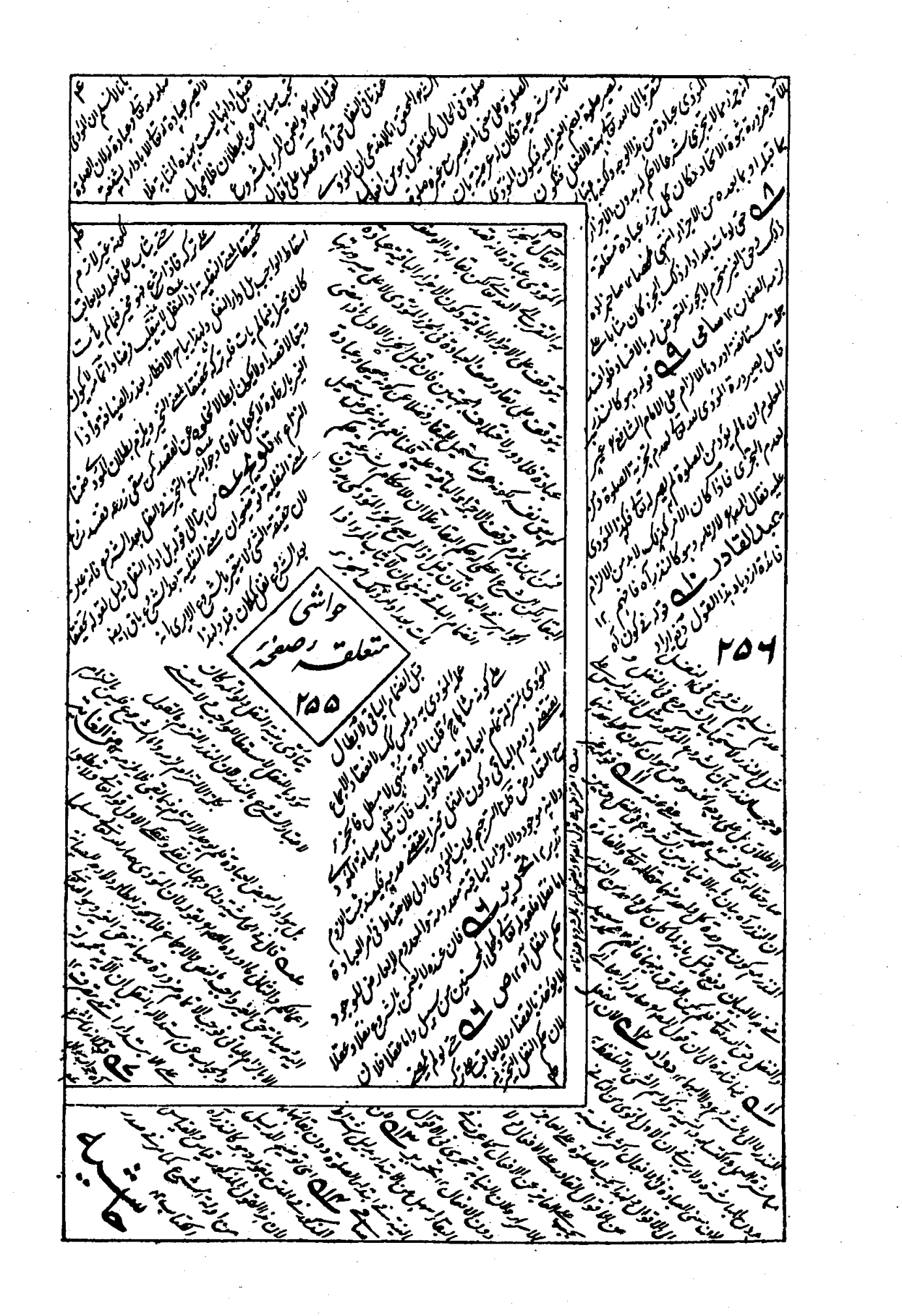
فیہ لکونہ غیر لازم فاذا شرع فیہ
صار لازما
فتنبہ

بطلان الاول فان مثل ہذا الشک غیر
معتبر

الاول فلو وقعت صحیحا علیہا فقد
الدور لم یجب دون الحج لانہ
الخصیاء فتنبہ

تا آخر صفحہ ۲۵۶ ماند دہد

حواشی متعلقہ صفحہ ٢٥٥



النفل والثاني اقوى من الاول وامرين اخرين احدهما ابتداء الفعل
والثاني بقاؤه والاول اقوى من الثاني كما انه اقوى من الاعادة
قال الله تعالى وهو اهون عليه واذا كان كذلك فلما وجب لصيانة
ادنى الامرين الاولين ما هو الامر الاقوى من الامرين الاخيرين
وجب لصيانة اقوى الامرين الاولين ما هو الامر الادنى من الامرين
الاخيرين والخصم لما سلم وجوب الاول يجب ان يسلم الثاني ايضا
واما الرخص فانواع اربعة لانه اما ان تكون الرخصة متحققة
حقيقة اولا بل يكون اطلاق الرخصة عليه بطريق المجاز وكلواحد
منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا او لا يكون فالاقسام
اربعة نوعان من الحقيقة اي يكون اطلاق الرخصة عليهما
بطريق الحقيقة احدهما احق اي اقوى واثبت في كونه حقيقة
من النوع الاخر ونوعان اخران من المجاز اي يكون اطلاق الرخصة

التحقيق

صاحبزاده

عليهما مجازا وليسا برخصتين حقيقة احدهما اى احد نوعى المجاز
اتم فى كونه مجازا من الآخر اما احق نوعى الحقيقة فما اى فنفعل
استبيح اى عومل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا اى حكم المحرم وهو الحرمة فلا يمكن
الجمع بين الحرمة والاباحة مثل رخصة اجراء المكره بما فيه الجفاء
الباء يتعلق بقوله المكره وذلك بان يخاف على نفسه او عضو وقوله
كلمة الشرك على لسانه يتعلق بقوله اجراء وشرط بقوله على لسانه على
ان الرخصة هو اجراء تلك الكلمة على اللسان مع اطمينان قلبه
بالايمان والعزيمة

في الصبر والامتناع ثم لما كانت الحرمة وسببها قائمين ههنا ومع
ذلك رخص له الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة لعذره كان
هذا القسم اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال العزيمة وهي
كاملة ههنا وكافطاره اي الصائم في رمضان اذا اكره عليه حيث
رخص له الافطار لان حقه في النفس يفوت صلاة وحق الله تعالى يفوت
الى بدل وهو القضاء فلهذا ان يقدم حق نفسه وان لم يفطر حتى قتل وهو
صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له
بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكاتلافه مال الغير فانه اذا اكره عليه
رخص له ذلك فان حقه يفوت صورة ومعنى وحق الغير لا
يفوت معنى لايجابه بالضمان ولو صبر حتى قتل كان شهيدا
وكجناية على الاحرام

لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه وكنا ولمال الغير حتى لو
صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا الا انه لو اكل رخص له في
ذلك ويكون عليه الضمان لصاحبه وكترك الخائف على نفسه متعلق
بالخائف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص له على تركه
حتى لو فعل فقتل كان ماجورا وحكمه اي حكم هذا النوع من الحقيقة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لانه يبذل نفسه لاقامة حق الشرع فيكون
ماجورا واما النوع الثاني من نوع الحقيقة وهو الذي دون
القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح
بعذر عارض مع قيام السبب المحرم دون حكمه وهو الحرمة وتراخى
حكمه الى زوال العذر فمن حيث قيام سببه كانت الرخصة حقيقة ومن
حيث تراخي حكمه كان دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة وشبوة
السبب والحكم جميعا اقوى من شبوة السبب بدون الحكم

كالبيع بشرط الخيار والبيع البات كفطر المريض والمسافر اى كافطارهما

فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود

وتراخى حكمه اى حكم السبب وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار في

حقهما الى ادراك ايام اخر ولهذا اى ولان السبب قائم موجب للحكم

في حقهما كما في حق غيرهما والحكم متراخ في حقهما صح الاداء منهما

في الحال ولو ما تا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الا بالفدية

ولو كان الوجوب ثابتا في الذمة في حقهما لزمهما الامر بالفدية لان

ترك الواجب بعذر لا يرفع الخلف كالمكره على الفطر في رمضان

عبد البصير

اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فصحت
الاداء تفريع على قيام السبب في عدم لزوم الامر بالفدية تفريع على
عدم ثبوت الحكم في الحال وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى
حتى ان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا لكمال سببه الموجب له
وهو ثابت في حقه وتردد في الرخصة فان اليسر في الافطار غير متعين
وفي الصوم نوع يسر فان الصوم مع المسلمين في الرمضان ايسر من التفرد
به بعده كما يظهر لمن ابتلي به وقوله عندنا اشارة الى ما ذكره فخر
الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقال الشارح المحقق
قال الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار
افضل وقال في التلويح بعد نقل هذا والحق ان الصوم افضل عنده
قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في المنهاج ان الافطار مباح

اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فصحت
الاداء تفريع على قيام السبب في عدم لزوم الامر بالفدية تفريع على
عدم ثبوت الحكم في الحال وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى
حتى ان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا لكمال سببه الموجب له
وهو ثابت في حقه وتردد في الرخصة فان اليسر في الافطار غير متعين
وفي الصوم نوع يسر فان الصوم مع المسلمين في الرمضان ايسر من التفرد
به بعده كما يظهر لمن ابتلي به وقوله عندنا اشارة الى ما ذكره فخر
الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقال الشارح المحقق
قال الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار
افضل وقال في التلويح بعد نقل هذا والحق ان الصوم افضل عنده
قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في المنهاج ان الافطار مباح

بمعنى انه مساو للصوم واعترضوا عليه بانه لا يظهر برواية تدل على
تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف
رواية والى ما ذكرنا اشار بقوله فالعزيمة يؤدي اى يحصل معنى الرخصة
وهو اليسر من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين فالاخذ بالعزيمة
موصل الى الثواب المخصوص بالعزيمة ويتضمن ليسر الرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعف اى الصوم المسافر بان يخاف الهلاك على نفسه ويضعف
من الاضعاف الصوم استثناء من قوله ان الصوم افضل يعني اذا
اضعف الصوم فالافضل الافطار حتى لو مات به كان اثما فليس له

ای للمسافر ان یبدله نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ای وجوب الاداء
ساقط عنه ای عن المسافر فی الحال الی ادراک عدة من ایام اخر فلا یکون
بالصبر علی الهلاک مقیما لحق الله تعالی بخلاف النوع الاول فان الحکم
فیه لم یتاخر عن السبب فکان الصابر مقیما له فکان عمله عمل المجاهدین
بخلاف هذا فانه قاتل لنفسه فاتت لمقصوده وهو اقامة حق الله تعالی
فصار کانه قتل نفسه لا بسیف الجهاد واما اتم نوعی المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذی یأصر صاحبه ای یحبسه
من الحراک لثقله والمراد به الاعمال الشاقة والاحکام المغلظة کقتل
النفس فی التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثیق اللازمة
وبالجملة فهما مثلان لما کان فی شرائع من قبلنا من الاشیاء الشاقة
نحو القضاء بالقصاص عمدا وخطأ من غیر شرع الدیة وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحریم العروق
فی اللحم وتحریم السبت وروی ان الاصر کان فی بنی اسرائیل فی عشرة
اشیاء کانت الطیبات تحرم علیهم بالذنوب وکان الواجب علیهم
خمسین صلوة فی الیوم واللیلة وزکوتهم کان ربع المال ولا یطهر

ای للمسافر ان یبدله نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ای وجوب الاداء
ساقط عنه ای عن المسافر فی الحال الی ادراک عدة من ایام اخر فلا یکون
بالصبر علی الهلاک مقیما لحق الله تعالی بخلاف النوع الاول فان الحکم
فیه لم یتاخر عن السبب فکان الصابر مقیما له فکان عمله عمل المجاهدین
بخلاف هذا فانه قاتل لنفسه فاتت لمقصوده وهو اقامة حق الله تعالی
فصار کانه قتل نفسه لا بسیف الجهاد واما اتم نوعی المجاز فما وضع
عنا من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذی یأصر صاحبه ای یحبسه
من الحراک لثقله والمراد به الاعمال الشاقة والاحکام المغلظة کقتل
النفس فی التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثیق اللازمة
وبالجملة فهما مثلان لما کان فی شرائع من قبلنا من الاشیاء الشاقة
نحو القضاء بالقصاص عمدا وخطأ من غیر شرع الدیة وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحریم العروق
فی اللحم وتحریم السبت وروی ان الاصر کان فی بنی اسرائیل فی عشرة
اشیاء کانت الطیبات تحرم علیهم بالذنوب وکان الواجب علیهم
خمسین صلوة فی الیوم واللیلة وزکوتهم کان ربع المال ولا یطهر

لهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد
ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة
والنوم كالاكل وكانت علامة قبوله قربانهم احتراقه بنار ينزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا في الليل كان يصبح
وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور رحمة علينا وتكريما
للنبي عليه السلام هكذا ذكره الشارح المحقق فان ذلك الى وضع
الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لا حقيقة لان الاصل غير واجب
علينا بل على غيرنا وهو ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث هو نسخ تمحض صفة للنسخ تخفيفا فهذا القسم اتم في
كونه مجازا وابعد من الحقيقة من القسم الثاني كما ستطلع عليه و
اما النوع الثاني منه وهو النوع الرابع بالنسبة الى سائر الاقسام
فما سقط عن العباد باخر السبب من ان يكون موجبا للحكم

في محل الرخصة مع كونه اي الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقوطه في محل الرخصة كانت الرخصة مجازا اذ ليس في مقابلة العزيمة ومن حيث بقاء السبب والحكم مشروعا في الجملة صار شبيها بالحقيقة فضعف وجه المجاز لكنه غالب على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غيره ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة ساقط اصلا كالعينية اي تعين المبيع في البيع المشروطة في البيع فانه يسقط اشتراطها اي العينية نوع منه اي من البيع اصلا وهو مشروط في سائر البياعات وهو اي ذلك النوع السلم لما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية سقطت في السلم حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة

للعقد كانت رخصة مجاز ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع
في الجملة كانت لشبهة بحقيقة الرخصة وكذلك اي كسقوط العينية
في سقوط حرمة الخمر والميتة فانه سقط حرمتهما اي الخمر والميتة وتبدلت
الحرمة بالاباحة في حق المكره والمضطر اصلا وعن ابي يوسف ان الحرمة
لم يرتفع ولكن رخص له الفعل واليه ذهب كثير من العلماء وفائدة
الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون
اثما عندنا للاستثناء الواقع في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه فيفيد التحريم في غيره وضع الاستثناء
لا فيه لان المستثنى منه هو ضمير حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت
الا ما اضطررتم اليه فانه لم يكن حراما ويحتمل ان يكون مفرغا

بدل المضطر

٢٦٧

على أن ما مصدرية وضمير اليه راجع الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم
عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الاضطرار ولا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء راجعا الى حكم التفصيل
لان الغرض بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان ثم ان الاصل في
الاشياء الاباحة على مذهب البعض وان الاستثناء من الخطر
الاباحة على مذهب من قال ان الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا حتى
لا يسعهما اى المكره والمضطر الصبر عنهما اى عن الميتة والخمر و
كذلك اى كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم سقوط غسل الرجل
الذي هو عزيمة في حالة شرعية رخصة المسح وهي حالة التخفف فانه
سقط غسل الرجل باعتبار المذكور في مدة المسح اصلا يعني ان
المشروع الاول فيه هو المسح وقد شرع اولا لليسر لان الواجب الاصلي
شيء اخر ويتادى هو بالمسح لعدم سراية الحدث ليراى الرجل بالخف
ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية

حواشی متعلقہ صفحہ ٢٦٨

فلا يجب غسل الرجل ايضا فلا يكون غسل الرجل مشروعا اصليا فيه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة
المسح كرخصة السلم رخصة اسقاط وكذلك اي مثل ما تقدم قصر
الصلوة في حق المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي رخصة
ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فاتت الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في
السفر او الحضر في قوله وفي قول لا يقضي في السفر ركعتين وفي الحضر
اربعا حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه لان السبب
في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الركعتان الاخيران نافلة وخلط
النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة محضا استدلالا بدليل
يوجب الرخصة واستدلالا بمعناها اي الرخصة اما الدليل فما روي عن
عمر رضه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون

غاية

قال ثم قال فما لنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله
صلعم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته رواه مسلم
وابن ماجه وفي رواية قال سألت عمر رضه عن قصر الصلوة والخوف شيئا
فقال اخشى عليك فقال قد رأيت فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وفي رواية قال سألت رسول الله صلعم عن قصر الصلوة
والخوف وزاد فيه فقال ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
ان يفتنكم الذين كفروا الآية ثم قال لقد عجبت مما عجبت منه فذكر
الحديث بتمامه رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه
اي ان

غاية

وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام في جوابه هذه التانيث
باعتبار الخبر اعني قوله صدقة تصدق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته
تمسك الشافعي به انه عليه السلام سماه صدقة والصدقة لا تتم الا بالقبول
المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقي على ما كان ونحن
نقول سماه عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك من
كل وجه اسقاط محض وهو احتراز عما يحتمل من وجه كالو تصدق
الدين لمديونه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد
لان الدين يحتمل التمليك من المديون لا من غيره لانه مال من وجه
فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا لا يحتمل الرد فلا يتوقف على

جوز

قبول العبد فمعنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقة اعملوا بها واعتقدوها
كما يقال فلان قبل الشرائع اى عمل بها واعتقدها وهو خبر بمعنى خبر لقوله
والتصدق كالعفو عن القصاص فان ولى القصاص اذا قال لمن عليه
القصاص وهبت القصاص لك يسقط القصاص من غير قبول ولا
يرتد برده لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد على ان هذا
التفصيل في صدقات العباد اما صدقة الله فلا يرتد بالرد وان كان
التمليك مضافا الى محل يقبل التمليك لانه تعالى مفترض الطاعة لا
يمكن رده بالا وجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من
الله تعالى للوارث فاذا قال لا اقبله لا يعتبر قوله وقد سمى الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا فهو خير لكم واما الاستدلال
بالمعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق قد يكون في العزيمة اما
لتضمنها فضل ثواب كما في الاكراه او لتضمنها يسر اليس في الرخصة
كما في الصوم فيثبت الخيار للعبد بين الرخصة والعزيمة فاذا لم
يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت العزيمة وبقيت الرخصة
والرفق ههنا متعين في الرخصة وهو القصر اى قصر الصلوة فقط

فسقط الاكمال اصلا اذ ليس فيه فضل الثواب لان تمام الثواب باتيان
العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات اذ لا فضل للظهر على الفجر والمسافر
اتى بجميع ما عليه ولان الاختيار اى جعل العبد مختارا بين القصر وبين
الاكمال من غير ان يتضمن رفقا اى نفعا ودفع مضرة لا يليق بالعبودية
يعني ان الاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه يفعل ما يشاء
ويختار من غير نفع يعود اليه ومضرة يندفع عنه فاثباته مثل هذا
التخيير للعبد لا يليق بالعبودية لان مقتضاها الاحتياج ومقتضى
الاحتياج اختيار الفعل لغرض ان ينتفع به او ان يندفع به الضرر
للاستكمال والله تعالى منزه عنه فاختيار الفعل لا لغرض يعود اليه من
خصائص الواجب تعالى فلا يليق بالعبد بخلاف الصوم لان النص الدال

على الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط بل جاء بالتاخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر فبقيت العزيمة مشروعة لان الموجل يقبل التعجيل كاداء
الزكوة والدين الموجل دون الصدقة كما في الصلوة ليدل على الاسقاط
وكذا اليسر الذي فيراى في افطار الصوم متعارضا بيسر العزيمة فلا
يدل معنى الرخصة على سقوط العزيمة ايضا فصار التخيير فيه بين الصوم
والافطار لطلب الرفق ثم انه لما فرغ من اثبات دعواه شرع في جواب
ما اورده الخصم وهو انه لا يلزم اختيار العبد الماذون في اداء الجمعة
حيث تخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتي الجمعة
وهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق وانما لا يلزم لان الجمعة
غير الظهر وهذا اي لكونهما متغايرين ان لا يجوز بناء احدهما على الاخر
حتى لا يجوز اقتداء مصلي احدهما بمصلي الاخر وعند المغايرة لا تتعين
الرفق في الاقل عددا الان على الذوات المختلفة تترتب اثار مختلفة فيجوز
ان يدعو داع الى واحد دون واحد اما ظهر المسافر والمقيم فواحد ولهذا

والسلام
محمد القادر
مولوي

صح بناء احدهما على الآخر فيا التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق
شيء من معنى الرفق وعلى هذا اى على الجواب المذكور في العبد
يخرج حكم قوله من نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت
الدار فعلي صوم سنة ففعل بان دخلها وهو معسر فانه يتخير
بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء بالنذر وهو صوم
سنة هذا في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه اى الى التخيير
الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام وهو التخيير بين القليل والكثير

٢٧٥

فصلا وعلى هذا الحرف يخرج جميع
جواب سوال ورد علينا لما بطل التخيير بين القليل والكثير فما
كان من جنس واحد فهذا مستوعب كما اذا نذر
صوم سنة ان افعل كذا ففعل وهو معسر حيث يتخير
بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء بالنذر وهو صوم
سنة على الذي رجع الى قول محمد وهو الصحيح لانه تخيير بين القليل والكثير
لانهما متحدان او متصلان آو متصلان اذ الواو للمقارنة بين
فالمقارنة بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة وان لم
يوجد صورة وهي كما انه موجود معنى فيتحقق معنى
قرينة قائمة مقام ذكر الكفارة بعد ذكر النذر
كفارة يمين

تعجب البصير
الرفق لا يتبين في الاقل عددا ١٢
اى على ان
زاد الحكم لان التخيير بين
وانما قيد بكونه معسرا لانه لو كان انسانا
بين
صوم ثلثة ايام وبين صوم
والاطعام والكسوة على ما في الآية
قوله فعلى صوم سنة متوالية

لانهما اى صوم السنة وصوم ثلثة ايام وان اتفقا صورة لكنهما مختلفان
حكما اذ احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى
الزجر والعقوبة والثانى وهو صوم ثلثة ايام كفارة لما الحقه من خلف
الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى الزجر والعقوبة فيصح التخيير طلبا
للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما فى
ما نحن فيه فان المقصد منه المنع عن الدخول وان كان التعليق بشرط يريد
وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب
هو الوفاء بالنذر لا غير وفى مسئلتنا اى فى مسئلة ظهر المسافر هما اى القصر
والاكمال سواء كما علمت فلا فائدة فى التخيير فصار ما ذكرنا من تعين
القصر فى حق المسافر كالمدبر اى كتعين لزوم الاقل من الارش ومن
قيمة العبد على المولى فى جناية المدبر اذا جنى فانه اذا جنى لزم مولاه
الاقل من الارش ومن القيمة اى قيمة المدبر من غير خيار له اذ المالية
هى المقصودة وتعين الرقبة فى الاقل بخلاف العبد اذا جنى حيث خير
المولى بين الدفع والفداء وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء
لما علم مما قلنا لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما

(دليل على قوله وهو الخ)

قوله لانهما اى صوم السنة وصوم ثلثة ايام وان اتفقا صورة لكنهما مختلفان حكما اذ احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والثانى وهو صوم ثلثة ايام كفارة لما الحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى الزجر والعقوبة فيصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما فى ما نحن فيه فان المقصد منه المنع عن الدخول وان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وفى مسئلتنا اى فى مسئلة ظهر المسافر هما اى القصر والاكمال سواء كما علمت فلا فائدة فى التخيير فصار ما ذكرنا من تعين القصر فى حق المسافر كالمدبر اى كتعين لزوم الاقل من الارش ومن قيمة العبد على المولى فى جناية المدبر اذا جنى فانه اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة اى قيمة المدبر من غير خيار له اذ المالية هى المقصودة وتعين الرقبة فى الاقل بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لما علم مما قلنا لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما

مال والآخر رقبة فاستقام التخير طلبا للرفق **باب** في بيان
اقسام السنة وهي شاملة لقول النبي عليه السلام وفعله وتطلق على
طريقة النبي عليه السلام والصحابة رض وهذا اختار السنة على لفظ الخبر
والحديث اذهما مختصان بالقول وقد الحق برافعال النبي عليه السلام
ولحوال الصحابة رض اعلم بان سنة رسول الله عليه السلام اراد بها قول النبي
عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي
سبق ذكرها ولما كانت هذه الاقسام حجج الاحكام وحجية السنة
للاحكام تثبت بالكتاب لانه معجز ناطق بحقية النبي عليه السلام ويصدق
كلامه فكانت السنة فرع الكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها
مع احكامها فلا نشتغل في هذا الباب ببيانها وانما كان هذا الباب لبيان
ما يختص به السنن من بيان كيفية الاتصال بالنبي عليه السلام ووجه
اختصاصه بها ان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر واما
السنة فلها طرق مختلفة فهذه بيان تلك الطرق وما يتصل بها فنقول
السنة نوعان مرسل ومسند المرسل لغة خلاف المقيد وفي اصطلاح المحدثين
هو الذي ترك التابعي فيه الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام

باقي بر صفحه ۲۷۸

فان ترك الراوي الواسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر
ابا هريرة رض قال ابو هريرة رض فهذا يسمى منقطعا وان ترك اكثر من واحد
فيسمى معضلا وتمام تفصيله في كتب اصول الحديث والفقه
والاصوليون يسمون الجميع مرسلا وبالجملة فالارسال عدم الاسناد
وهو ان يقول الراوي قال رسول عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام
وهو على اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث
وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسله من وجد دون وجد بان
اسند غيره او اسنده هو مرة وتركه اخرى وهذا غير مذكور في المتن
فالمرسل من الصحابي محمول على السماع مقبول بالاجماع حملا لروايتهم
على السماع بانفسهم اذ هو الاصل الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير

وأما المرسل من القرن الثاني والثالث فجحة عندنا وعند مالك رح
حملا له على أنه وضح له أي للمرسل الأمر أي أمر ثبوت الحديث واستبان
له أي ظهر له الإسناد بحيث استغنى بقوته عن ذكره وهو أي المرسل
أي إسناد المرسل بأنه عن فلان إلى آخر السند (رضي الله عنه)
فوق المسند عندنا حتى يعمل عند التعارض بينهما بالمرسل فإن من لم
عند التعارض
يتضح له الأمر نسبة أي الحديث إلى من سمعه منه ليحمل الراوي ما
يحمل هو عنه أي إلى من سمعه عنه وهذا قال الحسن متى قلت لكم
حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت قال رسول عليه السلام
سمعته من سبعين وأكثر وقريب منه ما نقل عن إبراهيم وغيره ولنعم ما قال

علما وظنا انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي
عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول عليه السلام مع قوله من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولنا مع ان الكلام في الثقات العدول
ولما ورد عليه انه لما كان المرسل اقوى من المسند كان مثل الخبر المشهور
اذ لا واسطة بين الاحاد والمشهور فيلزم ان تجوز به الزيادة على الكتاب
قال فخر الاسلام انه مثل المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا تجوز به
الزيادة على كتاب الله تعالى اشار الى دفعه فقال لكن هذا الذي ذكر من
الترجيح ضرب اي نوع من ترجيح ثبت بالاجتهاد والرأي فلم تجز الزيادة
التي هي في معنى النسخ بمثله لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي وهو
لا يجوز بخلاف المشهور فان قوته ثابتة بالنص وامام ارسل من دون
هؤلاء من القرون الثلثة وهو جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهيم
وفي المغرب انه اسم جمع كالمناكير للمنكر فقد اختلف مشائخنا فيه
فيما ذكر من المراسيل قال الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر قال عيسى بن ابان

لا يقبل الارسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه
للنقل الاحاديث
فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويتوقف مرسله الى ان يعرض
لضياطه
على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة
الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة او ان يروي الثقات
مرسله الضمير راجعة الى من دون كما رووا مسنده استثناء من قوله
يقبل الا ان
فقد اختلف فيه يعني ح لا اختلاف بين اصحابنا مثل ارسال محمد بن
الحسن وامثاله وقال الشافعي لا اقبل مرسل غير القرن الاول الا اذا
تائيد بآتيه او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته
الامة بالقبول وثبت اتصاله بوجه آخر كمراسيل سعيد بن المسيب فاني

الراوات يقبلون نحن في قبل الذي
قالا يرون من لم يعلم لان قوله صح
عليه وسلم جواب السلام
كالامام مالك ليس بين
الى اخر
الى حديث فان قبلوه يقبل والا لا
وقوله الفضل اكثر شيخا
الشيخين عليهما السلام
بفتح الكذب ظاهرت حرام من
كان في زمن شهد النبي عليه السلام
الراوي بالكذب لا يروايته من كان معلوم
العدالة ويعلم انه لا يروي الا عن
ويعلم انه لا يروي الا عن عدل
من قوله فعلم تخلف فيه
الثقات بين مرسل ومسنده
ويحتمدون على ما رووا مرسله
وقوله الضمير راجع
الى القرب وهو محكوم
ان روايته الثقات عنه وتوليهم ذلك
شهادة على اتصال ذلك
القرون الثلثة
يحملون احاديث عن مجهول

منه ارسل ليس بسنده ومرسله فان كان ارسل عن لا يقبل
بين يسنده ومرسله عن يقبل من القرن الاول والثاني
والرابع حسن محمد بن الحسن باحنيفة وكان من
والظاهر اصحاب فقد ارسل
من اثنا عشر دون الرابع
القرن الثالث ودليل قول الشافعي
ارسل غيره ومرسل قول اصحابنا
اذا لم يعضده
اذا لم يعضده قول صحابي
اخر على ما
ان يكون الراوي
اذا لم يعضده
ان يكون الراوي
ان يكون الراوي

تتبعتها فوجدتها مسانيد والمسند اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
اتصاله في كل عهد برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب ولا بل
يصير كذلك بعد القرن الاول ولا يصير كذلك فالاخير خبر الواحد و
الثاني خبر المشهور والاول متواتر المتواتر التواتر لغة التتابع وهو اى
المتواتر في الاصطلاح ما يرويه قوم لا يحصى عددهم هذا الشرط عند
البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولا يتوهم تواطؤهم واتفاقهم على
الكذب لكثرتهم وعدالتهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور وتباين اماكنهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور هذا هو الذي يتعرف به المتواتر مطلقا ولما كان الغرض
ههنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر مطلقا قال ويدوم هذا الحد

٢٨٣

الى ان يتصل بك المروى عن رسول عليه السلام حتى لو انقطع عن هذا
الحد في زمان لم يكن متواترا وذلك اي التواتر الذي علم من تعريف
المتواتر بما ذكر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات و
مقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج وصيام رمضان وانه اي المتواتر
يوجب علم اليقين بمنزلة العيان تاكيدا لما قبله وهو مذهب الجمهور وقال
النظام وابو عبد الله البلخي من الفقهاء انه يوجب علم الطمانينة اي الذي
تطمئن اليه القلوب وهو فوق الظن دون اليقين علما ضروريا فان العلم
به حاصل لمن لا يقدر على الكسب والاستدلال وقال قوم انه يوجب علم
اليقين علما استدلاليا وفيه اشارة الى دفع ما يقال مشكلا انه كيف
يوجب علم اليقين مع جواز كذب كل واحد من احاده الموجب لكذب
الجميع لان هذا تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب وايضا حكم الكل
المجموعي قد يغاير حكم الكل الافرادي فلا استلزام والخبر المشهور وهو
ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر في القرن الثاني فصار بنقله

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

تسلیم

قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي القوم الناقلون اهل القرن
الثاني ومن بعدهم اي من القرن الثالث ولما كان للمتوهم ان يقول اذا
كان هذا الخبر في الاصل خبر الواحد فلا ينفع صيرورته مشهورا بعده
في كونه راجحا على خبر الواحد كما ذهب اليه بعض الشافعية فقال و
اولئك اي اهل القرن الثاني والثالث قوم ثقات ائمة لا يتهمون بالكذب
فصار الخبر بشهادتهم وتصديقهم بصدقه فانه لما رووه فقد صدقوه
وشهدوا بصدقه اذ لو كان لهم تردد فيه لما نقلوه بمنزلة المتواتر حتى
قال ابو بكر الجصاص ومن تبعه انه اي المشهور احد قسمي المتواتر
فيفيد علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وقال
عيسى بن ابان انه يوجب علم الطمانينة لا علم اليقين فيكون دون المتواتر

وفوق الاحاد حتى يجوز به الزيادة على الكتاب التي هي بمنزلة النسخ وان
لم يجز به النسخ مطلقا ويضلل جاحده ولا يكفر هذا قول عيسى واتباعه
ويفهم منه ان جاحده يكفر عند الجصاص واتباعه فيكون ثمرة الخلاف
هذا وهو موافق لما قاله ابو اليسر ان حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار وعدمه
شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر اتفاقا واليه اشار في الميزان وعلى هذا
يظهر الاختلاف في الاحكام وهواى مذهب عيسى ابن ابان الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة السلف لا بنفسه كالمتواتر صار حجة للافادة
اليقين بل للعمل به فيكون بهذا الوجه بمنزلة المتواتر فالمشهور بملاحظة كونه
خبر الواحد في الاصل كان فيه شبهة لكنها اندفعت بشهادة السلف فيكون
دون المتواتر وفوق الاحاد فصحت الزيادة به اى بالمشهور على كتاب الله
وهواى الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعنى قوله نسخ معنى عندنا
خلافا للشافعي وذلك لانه متواتر معنى فيجوز به الزيادة التي هي النسخ
معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان
الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع
الاطلاق وتبدله بالتقييد ثم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان

التفسير للمجمل جازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كانت نسخا
محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه
ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو بين المتواتر والآحاد وهم
منا انه لما كان من المتواتر عند الجصاص كان النسخ المحض به جائزا كما
يجوز بالمتواتر فتكون ثمرة الخلاف بينه وبين عيسى بن ابان هذا لكن
انما يصح لو ثبت ان الجصاص جوز النسخ المحض بكل واحد من قسمي المتواتر
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل الزيادة بحديث الرجم
فانه زيد الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية ومثل زيادة
المسح على الخفين فانه زيد على قوله تعالى وارجلكم ومثل زيادة التتابع في
صيام كفارة اليمين فانه زيد بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها والزيادة في هذه الاحكام نسخ لها
من حيث ان الامر بالجلد يتناول المحصن وغيره وكذا غسل الرجل يتناول حال
التخفف وغيره وكذا الصيام المطلق يوجب جواز التفرق والتتابع فالتقييد
بغير المحصن وبغير التخفف وبالتتابع نسخ لهذه النصوص في حق المحصن وللتخفف

والمتفرق ولما كان ثبوة حجتية الخبر المشهور بشهادة السلف يوهم
كونه مثل المتواتر من كل وجه فيلزم ان يكون موجبا للعلم اليقيني دفع
بقوله لكنه اى الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل يثبت به اى بكونه
في الاصل من الاحاد شبهة سقوط بها اى بتلك الشبهة علم اليقين وبقي
علم الطمانينة بالشهادة وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور في القرن الثاني
والثالث والمتواتر وهذا دفع لما يتوهم من لفظ خبر الواحد انه لو رواه
اثنان فصاعدا يلزم ان يخرج من هذا الصنف ونفي كونه من المتواتر
بعد نفي كونه من المشهور لتنصيص النفي بالامرين المذكورين

٢١٩

ساوى الاحاد فيها بالشهرة والتواتر

وحكمه اى حكم خبر الواحد ١ مخالف ٢ للكتاب لا يقبل ان لم يمكن تاويله الصحيح و
الا يأول ٣ تاويلا صحيحا لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني وهذا لا
يجوز ٤ تخصيص عموم الكتاب به وكذا لا يجوز ٥ حمل ظاهره على خلافه به
عندنا وعند الشافعي ٦ وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العام من الكتاب
به ويثبت ٧ التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب لكونهما غير موجبين
اليقين ٨ عندهم واما من ٩ ذهب من اصحابنا الى كونهما ظنيين فالاصح
انهم لا يجوزون التعارض بينهما ١٠ وبين خبر الواحد ايضا لان ١١ الاحتمال في
خبر الواحد فوق ١٢ الاحتمال

١ اذا ورد خبر الواحد مخالفا لعموم الكتاب ٢ مخالف للكتاب اى لعمومه ٣ ان امكن تاويله بوجه صحيح ٤ لان خبر الواحد ظني والكتاب قطعي ٥ لان الخاص قاض على العام ٦ وعند ابي حنيفة رح العام قاض على الخاص ٧ اى يثبت التعارض بين العام والخاص ٨ اى العلم ٩ اى ذهب بعض اصحابنا ١٠ اى بين الكتاب والسنة المشهورة ١١ اى لان الاحتمال في خبر الواحد ١٢ اى الاحتمال في الكتاب والسنة المشهورة

غاية

ولهذا جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وكذا تقييد مطلقه وتفسير مجمله
وتغيير بيانه ١ وكذا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد ٢ عندنا خلافا للشافعي
وهذا ٣ اذا كان خبر الواحد مشهورا او متواترا في معناه ٤ وان كان خبر الواحد
ليس بمشهور ولا متواتر في معناه ٥ فالاصح انه يجوز نسخ الكتاب به
وكذا يجوز نسخ السنة المشهورة به ٦ خلافا لبعض اصحابنا ٧ كالكرخي
وبعض اصحاب الشافعي ٨ كالقاضي ابي حازم ٩ وقال بعض اصحابنا ١٠ لا يجوز
نسخ الكتاب والسنة المشهورة بخبر الواحد ١١ وهو قول الشافعي ١٢ وقال
بعض اصحابنا ١٣ يجوز نسخ الكتاب والسنة المشهورة بخبر الواحد اذا كان
مشهورا او متواترا في معناه ١٤ وهو قول مالك ١٥ لان الشهرة في
الابتداء تمنع من الكذب والتزوير فيه ١٦ وهو قول بعض اصحاب الشافعي
١٧ لان خبر الواحد يفيد غلبة الظن والكتاب يفيد العلم واليقين والعمل
بالدليل الاقوى واجب ١٨ وهذا ضعيف وذلك

غاية

١ اى بيان الكتاب ٢ اى نسخ حكم الكتاب بخبر الواحد ٣ اى جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ٤ اى في معنى المشهور ٥ اى في معنى المشهور ٦ اى نسخ الكتاب والسنة المشهورة بخبر الواحد ٧ كعيسى بن ابان ٨ كابي بكر الرازي ٩ اى ابو حازم ١٠ كابي زيد ١١ اى نسخ الكتاب والسنة المشهورة بخبر الواحد ١٢ كالشافعي ١٣ كالدبوسي ١٤ اى في معنى المشهور ١٥ اى مالك بن انس ١٦ اى في ابتداء الاسلام ١٧ اى لان خبر الواحد ١٨ اى ان خبر الواحد ضعيف

في العام ..... مثلا فاذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته
بالخبر المتواتر اولى بالاعتبار في حادثة تعم بها البلوى حتى لو كان ورود ه فيما يعم به لا يقبل لان النبي عليه السلام
فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل بلغه الى عدد قد يحصل
به التواتر مبالغة في الشياعة فاذا لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ وعند
عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي واهل الحديث
ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به
اي بخبر الواحد يعني لا يكون خبر الواحد متروك المحاجة به عند ظهور
الاختلاف حتى لو تركوها على هذا التقدير يكون مردودا عند بعض
المتقدمين وعامة المتأخرين خلافا لغيرهم من الاصوليين واهل الحديث
مثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال
وقد اختلف الصحابة في هذه المسئلة وتكلموا بالرأي وتركوا الاحتجاج
به فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او مؤول بان يقاع الطلاق الى
الرجال واما مثال ما ورد في حادثة تعم بها البلوى فما روي عن ابي هريرة
ان النبي عليه السلام كان يجهر بالتسمية فانه لما شاع مع اشتهار الحادثة لم ينقل

Bodleian Library

واما مثال مخالفته للخبر المشهور فما روی ان النبی علیه السلام قضی بشاهد و یمین الطالب فانه مخالف للخبر المشهور وهو ما روی انه علیه السلام قال البینة علی المدعی والیمین علی من انکر واما مثال مخالفته للکتاب فما روی انه علیه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الکتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن انه ای خبر الواحد یوجب العمل ولا یوجب علم الیقین ولا الطمانینة بل الظن هذا عندنا وذهب احمد واکثر اصحاب الحدیث الی ان اخبار الآحاد الصحیحة توجب علم الیقین وقیل لا یوجب العلم ولا العمل فی غیر المعاملات بشروط ای یوجب العمل حال کونه ملصقا بشروط قراءی فی الخبر

كما كان ملصقا بشروط اربعة مذكورة في الخبر وهي اي تلك الشروط
اربعة الاسلام لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر لعداوة الكفرة و
سعيهم في هدم اركان الاسلام بادخال ما ليس منه فيه والعدالة وهي الانزجار
عن المحظورات لانه يترجح بها جهة صدقه والعقل الكامل لان الخبر كلام
وضع لاظهار المعنى وذلك لا يعتبر الا بالعقل والضبط وهو سماع
الكلام كما هو حفظه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم التباهة عليه وانما اشترط الضبط
لان الصدق لا يحصل بدون الضبط واذا كان كذلك فلا يجب العمل بخبر
الكافر لفقد الشرط الاول وخبر الفاسق لفوات الشرط الثاني وخبر الصبي
لعدم العقل الكامل وخبر المعتوه لانه كالصبي وخبر الذي اشتد غفلته
او مسامحته اي عدم المبالاة بالسهو والخطاء

٢٩٣

او مجازفة اى التكلم من غير خبرة ويقظة لعدم الشرط الرابع والمستور
كالفاسق فلا يكون خبره حجة في باب الحديث مالم يظهر عدالته واحترز
به عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة
نظرا الى العدالة الظاهرة الا في الصدر الاول لمتصل بقوله لا يكون خبره
حجة والمراد به القرون الثلثة قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم على ما بين
من ان العدالة اصل فيهم بقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اى
المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهب ابي
فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لشيوع
عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وذكر
اى ذكر محمد في كتاب الاستحسان انه اى المستور مثل الفاسق فيه وهو الصحيح
لانه لا بد من اشتراط العدالة ليرجح جانب الصدق

[illegible]

في الخبر وما كان شرطا لا يكفي وجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم
تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد قد دخلت وقال المولى
دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفي بثبوته ظاهرا
لنزول العتق وقال محمد في الفاسق والمحدود انه يخبر بنجاسة الماء لان الشأن
يحكم السامع رأيه اي يجعل السامع رأيه حاكما فان وقع في قلبه اي السامع
انكان في اكبر رأيه انه اي المخبر صادق في الخبر تيمم السامع ولا يتوضأ
لان اكبر الرأي فيما يبنى على الاحتياط بمنزلة اليقين من غير اراقة الماء
فان اراق فهو احوط للتيمم لاحتمال كونه كاذبا فتحقق الضرورة للبيعة
حين الاراقة قطعا وعند عدمها ظنا فلا اراقة ثم التيمم احوط وان كان
اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم لان طهارة الماء ثبت يقينا
فلا حاجة الى ضم التيمم اليه وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في
قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يعمل بخبرهم ولا يتيمم

لان هؤلاء ليس لهم ولاية على انفسهم فليس لهم ولاية الالزام على الغير
ايضا فان اراق السائل الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال صدقهم باق و
ان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته وفي المعاملات التي تتفك عن
معنى الالزام اي ليس فيه الزام اصلا احترز به عما هو الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فانه يشترط فيه العدد ولفظ
الشهادة والاهلية بالولاية اما العدد فلان اطمينان القلب بقول اثنين
اكثر منه بقول الواحد ولان الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح الصدق
بانضمام شاهد آخر اليه واما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان
المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة واما الولاية فلانها تتضمن
كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير والشاهد له
ولاية على المشهود عليه كالقاضي له ولاية على المقضي عليه والكافر ليس من اهل
الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ لانهما لا ولاية لهما على انفسهما
فكيف على غيرهما واحترز بقيد عما فيه الزام من وجه كعزل الوكيل فانه الزام

غاية

لان قولهم ليس بحجر اصلا اذ لا حجر بغير الكافر من اهل الشهادة فكيف يقبل قولهم بخلاف القاضي لان القاضي من اهل الشهادة ١٢ تلويح

لان الكافر ليس من اهل الشهادة ١٢ تلويح

كان خبره ولاية الالزام ١٢ ت

لان ولاية الالزام على الغير ١٢

الولاية متحققة في الفسقة لان لهم ولاية الالزام على الغير ١٢ ت

قولها فضل وقد بحث

لان مذهبنا ان حجر الكافر على الكافر ليس بحجر اصلا لان الحجر انما يثبت بالحكم وهو التوقي وان توقف الحكم على اختيار المحكم لكن اختياره انما يعتبر اذا كان اهلا للحكم وهو التوقي والكافر ليس اهلا للحكم على المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فكذا حكمه ١٢ اتقاني

الحجر عمل بحجر الكافر على الكافر قلت لا نسلم ان الاراقة و التيمم عمل بحجر الكافر بل الحكم هو التوقي وان توقف على اختيار المحكم وهو التوقي ١٢ منه

صدقهم قبل جواز الاراقة اما بعد جواز الاراقة حكم بكذبهم ١٢ منه

حكم اراقة الماء فانه لو وقع قليله كثيرا لا يجوز الا اراقته قبل التوقي ان غلب على ظنه ان تيممه انتقض بعد التيمم ١٢ منه

منقطع او الصبي والمعتوه لانهما ليسا من اهل الطاهرات ١٢ غاية

تقدير الصدق لا يحصل الطهارة بالتوقي به ووجه الاحتياط في الاراقة ان التيمم بعده لا يحصل الطهارة والاحتياط في الاراقة ان التيمم بعده يحصل الطهارة فكان الاحتياط في الاراقة ١٢ منه

قوله لا يجوز صلوته اذ على الاحتراز عن الخامة بيقين والا يجوز التيمم من غير اراقة للماء الطاهر ظنا ١٢ غاية

مشتق بقوله يتيمم الذي بعده ١٢ منه

يتيمم بكل مجرة للمعاملات

ولاية على انفسهما ١٢ منه

ولاية على انفسهما ١٢ منه

الظاهر محمول على ولاية على انفسهما ١٢ منه

ان يوجب اخبارهما الزاما على الغير ١٢ منه

الاولى ان لا ولاية لهما على انفسهما ١٢ غاية

لان المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من ١٢ منه

لان ولاية الالزام على الغير ١٢ منه

لان الدين والحقوق المحضة لا تثبت بشهادة الصبيان ١٢ منه

لان الدين والحقوق المحضة لا تثبت بشهادة الصبيان ١٢ منه

لان الدين والحقوق المحضة لا تثبت بشهادة الصبيان ١٢ منه

لان الدين والحقوق المحضة لا تثبت بشهادة الصبيان ١٢ منه

من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان المؤكل يتصرف
في حق نفسه فيشترط فيه احد شطري الشهادة اما العدالة والعدد
عند ابي حنيفة رعاية لشبه الالزام وعدم كالوكالات والمضاربات والاذن
في التجارات يعتبر خبر كل مميز عدلا او بالغا كان او لا مسلما كان او لا لعموم
الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط حتى اذا اخبره صبي او كافر او
فاسق ان فلانا وكله او اذن له لم يجز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
فان الانسان قلما يجد الشخص المستجمع لتلك الشرائط ليعتبر الى
وكيله بخبر الوكالة او الى غلامه بخبر الاذن بالمتعارف بعث الصبيان و
العبيد لذلك والعدل لا ينتهضون دائما للمعاملات الخسيسة فلو
اعتبرت تلك الشرائط لعطلت المصالح وفيه من الحرج ما لا يخفى ولا
دليل مع السامع يعول عليه سوى هذا الخبر فتبين وجه كون
الضرورة لازمة ههنا بخلاف خبر الفاسق بخاسة الماء لان العمل بالاصل
ممكن ثمة فلم تكن الضرورة لازمة هناك فوجب ضم تحكيم الرأي اليه واعلم
انه ذكر فخر الاسلام في موضع كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه اشترط التحري وهو

عبد القادر ٢٩٧

المذكور في كلام الامام السرخسي وذكر محمد هذا القيد في كتاب الاستحسان
ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب
الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان كذا في التلويح
فتامل وتعرف ولاعتبار هذه الشرائط المذكورة ليترجح جهة الصدق
في الخبر فيصلح الخبر بسببه ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم
بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه غير ملزم لان العبد والوكيل لا يلزمهما الاقدام
على التصرف فشرطناها اى تلك الشروط فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين
والديانة دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق
في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد باكبر الرأى ولم
يعتبر في رواية الحديث لان ذلك اى الوقوف على هذه الاشياء امر خاص
اى امر معين مخصوص صفته انه لا يستقيم قلقيه من جهة العدول
البتة لانه لا يجب ان يقف عليه جميع الناس بل يجوز ان يقف عليه الفساق
بل هو الشائع بخلاف رواية الحديث فوجب الترجيح في جرم اى خبر
الفاسق المضروبة وهذا دفع لما يقال انه لما اشترطت هذه الشرائط في

امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في
الاخبار بنجاسة الماء ونحوها وان تأيد باكبر الرأي لانه من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والصبي ولكونه اي الفاسق وهو عطف على قوله
للضرورة مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب في
خبره وهذا عطف على قوله ولكونه اي اعتبر خبر الفاسق مع التحرج للضرورة
ولكل واحد من هذين الامرين المستلزمين لاعتباره حيث يلزم
الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاقدام والاجتناب اي ليس خبره ملزما على
الغير ابتداء فانتفى التهمة بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبرهما
ما يلزم غيرهما اما الكافر فلعدم كونه مخاطبا بالشرائع فلو اعتبر خبره كان
الخبر ملزما ابتداء واما الصبي فلانه لم يلزمه الخبره به فيصير الزاما ابتداء
ايضا الا ان هذه الضرورة غير لازمة لدفع ما يتوهم من انه يلزم قبول خبر الفاسق
من غير وجوب التحرج لان العمل بالاصل ممكن وهو اي العمل به الحكم
بطهارة الماء مثلا لان الماء طاهر في الاصل اي في اصل الخلقة واذا كان
كذلك فقد ثبت انا لم نجعل الفسق هدرا بل اعتبرنا من وجه حيث

لم يقبل بدون ضم تحكيم الرأي اليه ولا ضرورة في المصير الى روايته في
امور الدين اصلا فلا يقبل خبر الفاسق فيها سواء ظن صدقه او لا لان في
العدول خبر مقدم على الاسم وهو قول كثرة وقول من الروات بيان للعدول
كثرة وبهم اى بالعدول غنية عن غيرهم فلا يصار اليه اى الى خبر الفاسق
بالتحري اى لاحتياج الى قبول خبره مع التحري هنا لان العلماء والاتقياء
يتلقونها فلا حرج في عدم اعتبار اخبار الفسقة في الاحاديث واما
صاحب الهوى وهو ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع
فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى اى اتخذه نحلة وملة
ودعى الناس اليه اى الى الهوى لان المجاهرة اى مجاهرة صاحب الهوى مع
اهل الحق والدعوة اى دعوة الناس الى الهوى الذي هو عليه سبب
حامل له على الكذب وداع الى التقول اى الافتراء فلا يؤمن على حديث رسول

٣٠١

الله صلى الله عليه وسلم ولان الفاسق يتحرز عن الشهادة فانها مقهورة
عنه فتزداد التهمة ولان الفاسق يتحرز عن الشهادة فانها مقهورة
عنه فتزداد التهمة ولان الفاسق يتحرز عن الشهادة فانها مقهورة
عنه فتزداد التهمة

الخطابية بهامش

اعلم ان صاحب الهوى اما كافر كالغلاة من الروافض واما فاسق فالجمهور
على رد شهادة الكافر وروايته وعلى قبول شهادة الفاسق واما روايته
فقيل مقبولة على الاطلاق وقيل يقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا الى
هواه ولا يقبل اذا كان هواه كذلك وهو اختيار الشيخ وهو مذهب اهل
الفقه والحديث وذهب البعض الى قبول شهادة الكافر وروايته والبعض
الى عدم قبول شهادة الفاسق وروايته واذا ثبت ان خبر الواحد حجة
قلنا هذا مشروع في بيان شرائط تقدم خبر الواحد على القياس بعد ما
تبين كونه حجة انكان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلثة جمع عبد كالنساء للمرء

او عبد له فان العرب يقولون في عبد عبد وفي زيد زيد وهم عند الفقهاء
عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين
عبد الله بن زبير مقام عبد الله بن مسعود كذا في الشرح وذكر في القاموس
والعبادلة عبد الله بن عباس وابن عمر وابن العاص وليس منهم ابن مسعود
وغلط الجوهري وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري و
عائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب وابي الدرداء
كان حديثهم حجة يترك به القياس وروى عن مالك تقدم القياس على خبر
الواحد وانكار الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة
وانس بن مالك فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف رأى خالف حديثه
القياس لم يترك الحديث الا للضرورة وانسد باب الرأي من كل وجه حتى
ان كان مخالفا القياس وموافقا للآخر لا يترك الحديث وهو عطف تفسيري

لقوله للضرورة وبيان ذلك ان النقل بالمعنى شائع ويجوز ان ينقل الراوي
بعبارة لا يحتمل المعنى الذي حمل الفاظ النبي عليه السلام لانه اوتي اليه جوامع
الكلم فتمكن في هذا الحديث شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة
فيه ليس الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت في المتن والاتصال
جميعا فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيترجح القياس
لعلة الشبهة هذا مذهب عيسى ابن ابان واختاره كثير من المتأخرين و
ذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء الى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم
الخبر على القياس وقالوا لم ينقل هذا القول عن اصحابنا بل المنقول عنهم ان
خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا
اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت
بالقياس وقالوا ايضا لم يثبت ان اباهريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها اغاتر

قوله وبيان انه قيد اشارة الى بيان الفرق اذا كان الراوي مجتهدا فتنبه لك
كلمة القياس اذا كان الراوي عاملا بخلاف القياس و
اذا كان مخالفا للقياس كل ذلك جواب سوال تركه
اخذ اذا كان علة ترك الراوي حتى ان ترك
تعارض الراوي والقياس دون الاول لان ترك
الراوي اذا كان لترك الاحتياط لا يكون فيه احتمال ان ينقل الخبر
بعبارة لا تحتمل المعنى الذي حمل الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم
حاشية تمكنت
فاذا اضمر فقد الراوي لم
يخلو القياس عنها
المعنى فالوقوف على جميعها هو مراده والله اعلم
٣٠٤
ابو حنيفة رحمه الله
الكشف لان التغير في الراوي يعيب قوة حاله
وضبطه بموت او غيبة تقرر عليه وصلا بغير العدول
الظاهر من حال الصحابة
انما كان لاجتهاد
ابي هريرة رضي الله عنه
اعطاء للاصل
لفوات الركن وهو الاسماك
لفوات الركن وهو الاسماك
قوله والمعارف لبس بصحيح لان الفقه
بيان الثمرة
الثمرات
الثمرات
الابتداء
الابتداء
الابتداء
البقاء
البقاء
قوله والجواب عن الاول ان ترك
الراوي اذا كان لترك الاحتياط
قوله وبيان انه قيد اشارة الى بيان الفرق اذا كان الراوي مجتهدا فتنبه لك
كلمة القياس اذا كان الراوي عاملا بخلاف القياس و
اذا كان مخالفا للقياس كل ذلك جواب سوال تركه
اخذ اذا كان علة ترك الراوي حتى ان ترك
تعارض الراوي والقياس دون الاول لان ترك
الراوي اذا كان لترك الاحتياط لا يكون فيه احتمال ان ينقل الخبر
بعبارة لا تحتمل المعنى الذي حمل الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم
حاشية تمكنت
فاذا اضمر فقد الراوي لم
يخلو القياس عنها
المعنى فالوقوف على جميعها هو مراده والله اعلم
٣٠٤
ابو حنيفة رحمه الله
الكشف لان التغير في الراوي يعيب قوة حاله
وضبطه بموت او غيبة تقرر عليه وصلا بغير العدول
الظاهر من حال الصحابة
انما كان لاجتهاد
ابي هريرة رضي الله عنه
اعطاء للاصل
لفوات الركن وهو الاسماك
لفوات الركن وهو الاسماك
قوله والمعارف لبس بصحيح لان الفقه
بيان الثمرة
الثمرات
الثمرات
الابتداء
الابتداء
الابتداء
البقاء
البقاء

اصحابنا العمل بحديث المصرات لمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لعدم فقه الراوي وذلك لان
الحديث الذي خالف القياس مطلقا المروي عن راو ضابط عدل غير فقيه
مثل حديث ابي هريرة في المصرات وهو ما روي انه عليه السلام قال لا تصروا الابل و
الغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع والمراد
ههنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل للمشتري انها
كثيرة اللبن ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين واختلف العلماء
فيه فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار وعندنا ليست
بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة
المبيع وبقاء اللبن لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا يعدم
صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان
اما بالمثل او بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف القياس فلا يكون معتبرا

وان كان الراوي مجهولا ضبط المقام ان يقال ان الراوي اما معروف بالرواية
او مجهول والمعروف ان كان معروفا بالفقه يقبل خبره سواء وافق القياس او لا
وان لم يكن معروفا بالفقه فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به
في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحته فيقبل او يرده
فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل ايضا او يقبل البعض ويرده البعض مع نقل
الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا يقبل لا يعرف الا بحديث
رواه او حديثين مثل ابصنر بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصف
وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيده وسلمة بن الحبق بكسر الباء فانه روى
ان النبي عليه السلام قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي لهما وعليه
مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس
الصحيح يرده فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن فيه
بعد ما بلغتهم روايته صار حديثه مثل

جواب لو ان كان الراوي مجهولا الخ

حديث المعروف بالفقر والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس

وان اختلف فيه اى في حديثه اى في صحته بان قبله البعض وورده البعض

مع نقل الثقات عنه فكذلك اى كحديث المعروف عندنا مثل حديث معقل

بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها

فقضى رسول عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي وقال

ما نضع بقول اعرابي بوال على عقبيه فعملنا به لموافقة القياس فان الموت

عندنا كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعي لما انه خالف القياس

عنده لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو

طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية هذا المجهول وان لم يظهر

عنه مخالفة القياس

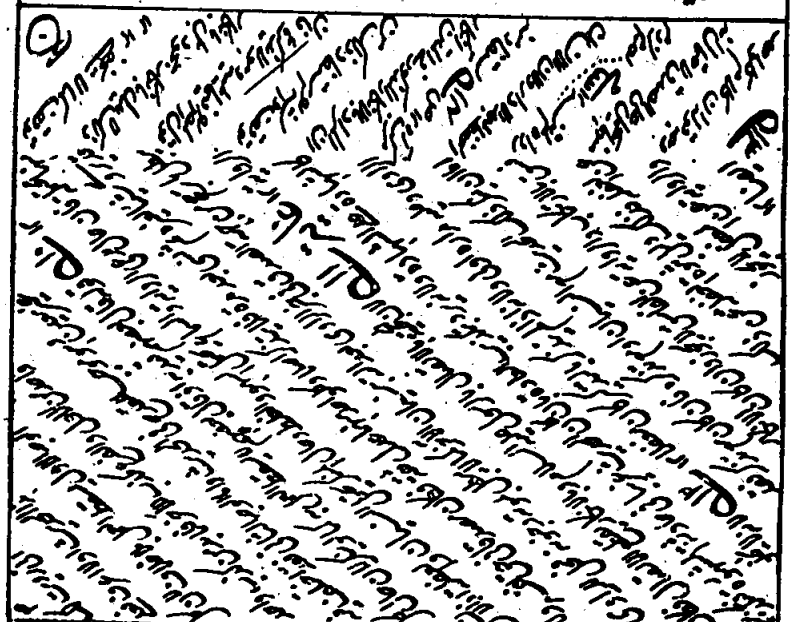
وان

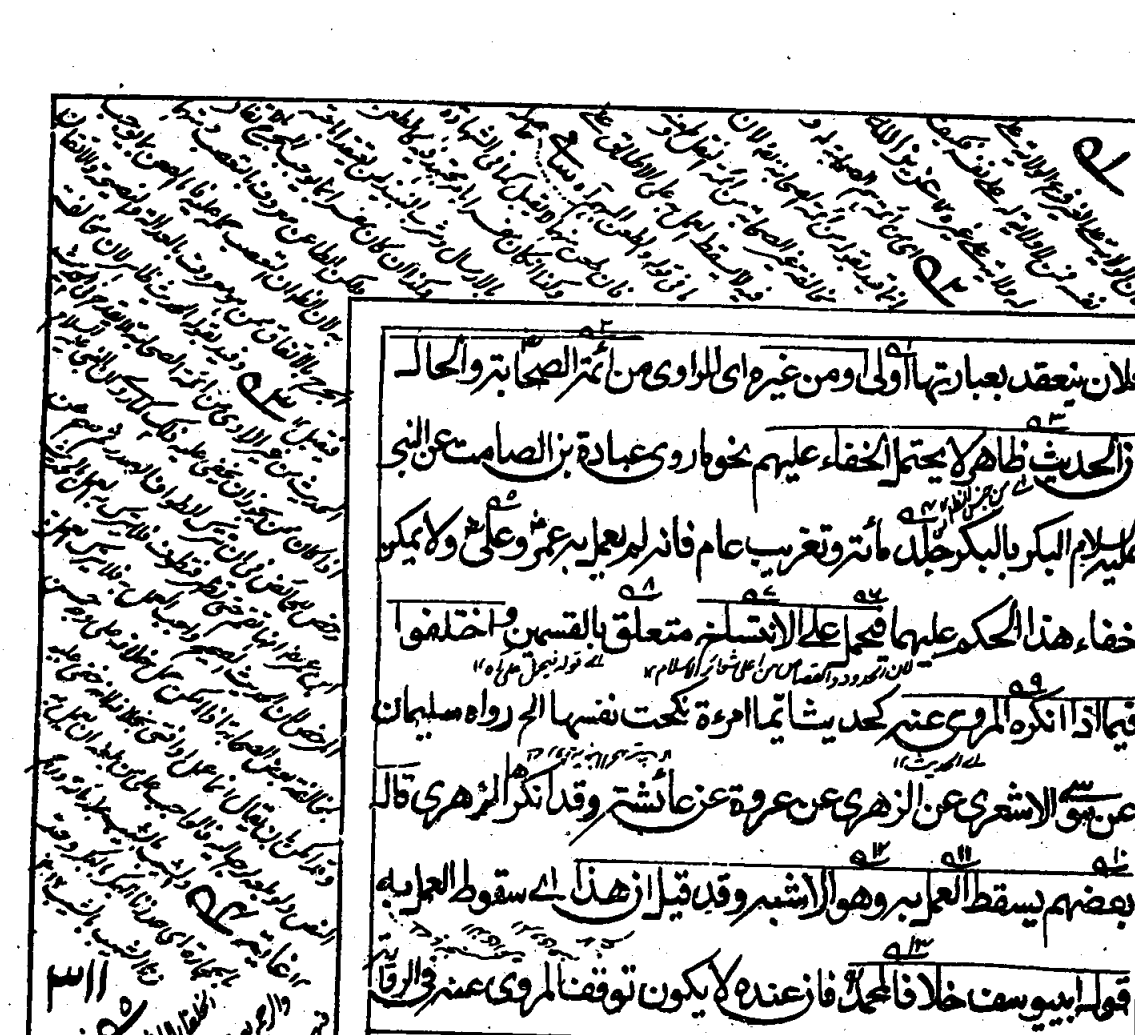
في السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا فلا يجوز العمل به ان خالف
القياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به
لكن العمل به جائز اذا وافق القياس وفائدة جواز العمل به مع ان الحكم ثابت بالقياس
ايضا هي جواز الاسناد اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه ثابتا
بالحديث لان العدالة اصل في ذلك الزمان قال النبي عليه السلام خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا
لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل ذلك الزمان فصار الخبر المتواتر يوجب علم
اليقين ويقابله الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والخبر المشهور
يوجب علم الطمانينة ويقابله المستنكر لان المشهور حجة يحتمل عدم الحجية والمستنكر
على عكسه وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأي ويقابله خبر المجهول الذي لم يقابل

برد ولا قبولا لان خبر الواحد يوجب العمل به وهذا لا يوجبه والمستنكر منه
من الخبر الواحد يفيد الظن اى الوهم وان الظن بهذا المعنى لا يغني من الحق
شيئا والمستتر اى المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبول منه اى من الخبر في حيز
الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحديث ظاهر مخالفته اى
الحديث قولا بان افتى بخلاف روايته او عملا من الراوى بعد الرواية بانه
عمل بخلافها وضبط الاقسام ان يقال ان الطعن اما من الراوى او من غيره و
الثانى اما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث والاول اما ان يكون فيما
يحتمل الخفاء او فيما لا يحتمل والاول لا يكون جرحا والثانى يكون جرحا والثانى
هو ان يكون من ائمة الحديث اما ان يكون الطعن مجملا او مفسرا فان كان مجملا
لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه فلا يخلوا اما ان يكون

الطاعن من اهل النصيحة لا من اهل التعصب كان جرحا والا لا يكون جرحا وما
ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول البزدوي والاول وهو ان يكون الطعن من الراوي
فاما ان يعلم المخالفة بلا تاويل بعد الرواية فح يكون جرحا وان عمل بخلافه قبلها او
لا يعلم التاريخ لا يكون جرحا واما ان عمل بخلافه بتاويل بان عمل بعض محتملا تركه منه
للباقي بطريق التاويل لا جرح واما ان انكرها فلا يخلو اما ان يكون
انكاره انكار اجاحد امكذبا بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت
علي فيسقط العمل به اتفاقا واما ان يكون انكاره انكار امتوقفا بان قال لا
اذكر في روايتي كذا ولا اعرفه فهذا لا يكون جرحا عند البعض ويكون جرحا
عند البعض بعد الرواية كحديث عائشة ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب
فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرء نفسها دلالة لان العقد لما انعقد
بعبارة غير المتزوجة من النساء

فلان ينعقد بعبارتها أولى ومن غيره اى للراوى من ائمة الصحابة والحال
ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم نحو ما روى عبادة بن الصامت عن النبى
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به عمر وعلى ولا يمكن
خفاء هذا الحكم عليهما فيحمل على الانتساخ متعلق بالقسمين واختلفوا
فيما اذا انكره المروى عنه كحديث ايما امرأة نكحت نفسها الخ رواه سليمان
عن هو الاشعرى عن الزهرى عن عروة عن عائشة وقد انكر الزهرى قال
بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل به
قول ابى يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يكون توقف المروى عنه فى الرواية





للراوي جرحا وهو اي هذا الاختلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية ادعى رجل ان القاضي قضى له على خصمه بكذا
والقاضي لم يذكر قضاءه وانكر فاقام المدعي البينة على ذلك يقبل عند محمد
ولا يقبل عند ابي يوسف كما قاله وهو اي والحال ان القاضي لا يذكرها اي
القضية فقال ابو يوسف لا يقبل القاضي قولهما وقال محمد يقبل القاضي قولهما
والطعن المبهم بان يقال هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يوجب
اي الطعن جرحا في الراوي كما لا يوجب اي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحا
في الشاهد ولا يمنع العمل بر اي بالحديث وهو عطف على قوله لا يوجب
الا اذا وقع الطعن مفسرا هذا الاستثناء منقطع بما هو جرح متفق عليه
او يكون الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من
ائمة الحديث **فصل** في المعارضة هي في اللغة ممانعة على سبيل المقابلة
يقال عارض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وفي الاصطلاح

تقابل الحجتين المتساويين على وجه لا يمكن جمعهما وهذه الحجج التي سبق ذكرها
من الكتاب والسنة وهذا بيان للحجج وكلمة من للتبعيض لا تتعارض في نفسها
وضعا اي حقيقة ولا تتناقض والتناقض وجود الدليل في بعض الصور
مع تخلف المدلول عنه اما بلا مانع وهذا عند من جوز تخصيص العلة
او مطلقا عند من لم يجوز تخصيصها وهو يوجب بطلان الدليل واما
التعارض فهو يمنع ثبوة الحكم من غير تعارض للدليل هذا هو الفرق
اصطلاحا وان استلزم كل واحد منهما الاخر ولذلك جمعهما المصنف لان ذلك
اي كل واحد من التعارض والتناقض من امارات العجز فان اقامة الحجة المتعارضة

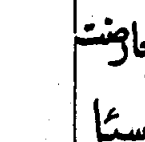
على الشئ انما هو للعجز عن اقامة حجة غير متعارضة هذا لو علم التعارض بينهما
وعجز عن اتيان غير المعارض او ان اقامة الحجة للمعارضة للعجز عن العلم
بكونها معارضة للحجة الاخرى التي اقامها او لا هذا لو لم يعلم التعارض
بينهما تعالى الله عن ذلك اذ العجز ولغايقه التعارض والتناقض بينهما اذ
بين الحجر لجهلنا بالناسخ ممتازا عن المنسوخ فيكون التعارض بينهما ظاهرا
لا حقيقة وحكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة ان وجدت لان النصين
المتعارضين متساقطان فكانه لم يوجد في الحادثة حكم فلا بد من دليل
اخر ليتعرف به مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وقوله تعالى اذا
قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فانهما متعارضان فيصار الى الحديث
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وفي حديث اخر
اذا قرء القران فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

لانہ یحتمل حملہ علی نفی الفضیلۃ وحکم المعارضۃ بین السنتین المصیر الی
القیاس ومثالہ ما روی انہ علیہ السلام صلی صلوۃ الکسوف کما یصلون
رکعتین فی کل رکعۃ رکوع وسجدتان وما روت عائشۃ رض انہ علیہ السلام صلی
رکعتین باربع رکوعات واربع سجدات فانہما لما تعارضا صرنا الی القیاس وھو
الاعتبار بسائر الصلوات واقوال الصحابۃ رض علی الترتیب فی الحجج اعلم انہ
اختلف فی جواز تقلید الصحابی فقیل یجوز مطلقا ای فیما یدرک بالقیاس
وفیما لا یدرک بالقیاس وقیل لا یجوز فیما لا یدرک بالقیاس والمص اورد عبارۃ یحتمل
تطبیقہا بکل واحد منہما لانہ یجوز ان یکون قولہ علی الترتیب فی الحجج متعلقا بالمجموع ای حکم
المعارضۃ بین الایتین المصیر الی السنۃ وبین السنتین المصیر الی اقوال الصحابۃ
اولا ثم الی القیاس ثانیا فیکون مطابقا للقول الاول ویجوز ان یکون
متعلقا بما قدم لا بقولہ الی القیاس واقوال الصحابۃ

ويكون المعنى ان الكتاب مقدم على السنة وهي على القياس واقوال الصحابة وعند العجز يصار الى احدهما اي فيما يدرك بالقياس الى القياس وفيما لا يدرك به الى قول الصحابة فيكون مطابقا للقول الثاني ويكون تقديم ذكر القياس على اقوال الصحابة تنبيها على هذا وهذا موافق لما ذكره الشارح المحقق ويمكن ان يكون قوله على الترتيب متعلقا بالقياس واقوال الصحابة ويكون المعنى المصير اليهما على الترتيب المقرر الثابت في الحجج بان يقدم الاقوى على الاضعف فمن اختار ان القياس اقوى من قول الصحابي يصير اليه ومن اختار ان قول الصحابي اقوى منه يصير الى قول الصحابي ويكون حينئذ قوله على الترتيب في الحجج اشارة منه الى توقفه في الترتيب بين القياس

واقوال الصحابة رض ان امكن اى امكن المصير على الوجه المذكور لان التعارض
متى ثبت بين الحجتين تساقطا اى الحجتان جميعا لاندفاع كل واحدة
منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اى بعد الحجتين المتعارضتين
من الحجة فيه اشارة الى ان المرجح يجب ان لا يكون من جنس المتعارضتين
ولذا قالوا انه لو كان فى جانب آيتين وفى جانب اخرى آيتان او فى جانب حديث
وفى جانب اخرى حديثان لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بالآيتين
ولا بالحديثين بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا
يترجح بكثرة الادلة بل بقوتها ويرد عليه انه لو لم يكن موافقة الآية لآية موجبة
لقوتها فكيف يكون موافقة الحديث لها موجبة لترجيحها لانه يلزم منه
ترجيح الآية والسنة على الآيتين وترجيح السنة والقياس على السنتين ولا
وجه لما قيل ان السنة متأخرة عن الكتاب والقياس متأخر عن السنة و
المتعارضان متساقطان فبقى العمل بالمتأخر لان تأخر السنة عن الكتاب و
القياس عنهما ليس الا فى الرتبة لا فى الزمان فيجوز ان يتقدم السنة زمانا
ويصير منسوخا بالكتاب ويمكن الجواب بان الادنى يصير بمنزلة الوصف التابع
للاقوى فيزداد بانضمام قوة للاقوى فيترجح بخلاف انضمام المساوى الى مثله

وعند تعذر المصير اليه اى الى ما بعدهما اى المتعارضين بان لم يوجد بعدهما
دليل اخر يعمل به او يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصل معناه
بان يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار فانه لما
تعارضت الدلائل الدالة على طهارته لحرمة لحمه وحرمته فقد روى انه عليه السلام حرم
لحوم حمر الاهلية يوم خيبر وروى انه عليه السلام اباح لحوم حمر الاهلية ويلزم
منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيأخذ حكم منه وايضا تعارضت
الدلائل الدالة على طهارة سؤره ونجاسته فانه روى انه عليه السلام سئل
اتتوضأ بماء فضلت الحمر فقال نعم وهذا نص في طهارته وروى انه عليه السلام
نهى عن حمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة الماء



ولم يصلح القياس شاهدا لواحد منهما لأن سؤر الحمار اعتبر بالعرق كان طاهرا
لأن العرق طاهر وإن اعتبر باللبن كان نجسا لأن اللبن نجس في أصح الروايتين
أو يقال لا يجوز الحاق سؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لأن الحمار يربط في
الدور ويشرب من الأواني بخلاف الكلب فإنه يطوف حول الأبواب ولا الحاق
بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطواف لأن الضرورة في الحمار دونها في الهرة لأنه
لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا الطهارة أو النجاسة لكان اثباتا
لهما من غير علة جامعة بين الأصل والفرع وهو باطل لأنا نرى القياس لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء ولو حكم بطهارته أو نجاسته يلزم ذلك لأنه لم يثبت ذلك
الحكم بنص لغوي يوجد فيه ولا جامع فبقي أن يكون الحكم باحدهما ابتداء بالرأي
قيل جواب لقوله لما تعارضت أن الماء الذي كان سؤر الحمار عرف طاهرا في
الأصل فلا يتنجس بذلك الماء ما كان طاهرا يقينا بالتعارض ولم يزل بيقين
أي بذلك الماء الحدث إذا توضأ به لأن الحدث كان متحققا يقينا فلا يزول
بالشك كما أن الشيء الطاهر إذا أصابه ذلك الماء لا يصير نجسا لأن طهارته كانت
ثابتا يقينا فلا يزول بالشك فوجب ضم التيمم إليه أي إلى استعمال الماء المتوضى

لیحصل الطہارۃ بیقین ویسمی مشکلا لوجود الاشتباہ فی الحکم لا بقاء
لما وجب تقریر الاصول وقد عرفت ان الماء طاہر وطہور یقینا لزم ان یبقی
کذلک لانا نقول من ضرورۃ تقریر الاصول زوال الصفۃ الطہوریۃ عن الماء
لانہ لو بقیت لزال الحدث والنجاسۃ بہ اذ لا معنی للطہوریۃ فی عرف الفقہاء
الا ہذا ولو قلنا بزوالہما بہ لا یکون تقریر الاصول بل عملا باحد الاصلین و
اہدار الآخر فوجب القول بزوال الطہوریۃ بان یقع الشک فیہا ہکذا فی
الشرح وغیرہ واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقط ای لم یسقط
العمل بہما بالتعارض لیجب العمل بالحال ای لو قلنا بالتساقط لادی الی العمل
باستصحاب الحال الذی ہو لیس بدلیل وانما ادی الیہ لانہ حینئذ یضطر الی معرفۃ
حکم الحادثۃ وطریقہا الدلیل ولیس بعد القیاس دلیل شرعی فیضطر الی العمل
باستصحاب الحال وہو لیس بدلیل فلا بد من القول بعدم التساقط وبقاء
کل واحد منہما حجۃ فی حق العمل بہ کما ستعرف بل یعمل المجتہد بایہما شاء بشہا قلبہ

لطائف غرر

۱ قولہ ویسمی مشکلا ہو الذی یجری فی الفقہ ویکون مشکلا ہو الذی یجری فی الفقہ ویکون مشکلا
۲ قولہ لوجود الاشتباہ دخل غۃ الاشتباہ فی الاشکال والاشتباہ فی الحکم
۳ قولہ لبقاء الماء المطلق ان وجہ بالنظر الی الاستصحاب لا یفید وان وجہ بالنظر الی زوال الطہوریۃ لا یفید
۴ قولہ لما وجب تقریر الاصول وزوال الطہوریۃ وذا ناقضہ الماء المتیقن بہ نقضہ
۵ قولہ لانہ لو بقیت لزال الحدث والنجاسۃ بہ اذ لا معنی للطہوریۃ فی عرف الفقہاء الا ہذا ولو قلنا بزوالہما بہ لا یکون تقریر الاصول بل عملا باحد الاصلین و اہدار الآخر فوجب القول بزوال الطہوریۃ بان یقع الشک فیہا ہکذا فی الشرح وغیرہ واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقط ای لم یسقط العمل بہما بالتعارض لیجب العمل بالحال ای لو قلنا بالتساقط لادی الی العمل باستصحاب الحال الذی ہو لیس بدلیل وانما ادی الیہ لانہ حینئذ یضطر الی معرفۃ حکم الحادثۃ وطریقہا الدلیل ولیس بعد القیاس دلیل شرعی فیضطر الی العمل باستصحاب الحال وہو لیس بدلیل فلا بد من القول بعدم التساقط وبقاء کل واحد منہما حجۃ فی حق العمل بہ کما ستعرف بل یعمل المجتہد بایہما شاء بشہا قلبہ
۶ قولہ بان یقع الشک فیہا ہکذا فی الشرح وغیرہ واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقط ای لم یسقط العمل بہما بالتعارض لیجب العمل بالحال ای لو قلنا بالتساقط لادی الی العمل باستصحاب الحال الذی ہو لیس بدلیل وانما ادی الیہ لانہ حینئذ یضطر الی معرفۃ حکم الحادثۃ وطریقہا الدلیل ولیس بعد القیاس دلیل شرعی فیضطر الی العمل باستصحاب الحال وہو لیس بدلیل فلا بد من القول بعدم التساقط وبقاء کل واحد منہما حجۃ فی حق العمل بہ کما ستعرف بل یعمل المجتہد بایہما شاء بشہا قلبہ
۷ قولہ وبقاء کل واحد منہما حجۃ فی حق العمل بہ کما ستعرف بل یعمل المجتہد بایہما شاء بشہا قلبہ

اى يعمل باحدهما بشرط التحرى لان القياس حجة صفتها ان يعمل برأى بالقياس
او بالحجة باعتبار كونها عبارة عن القياس اصاب المجتهد الحق برأيه
بالقياس او خطأ اى ان القياس يعمل به واصابة المجتهد الحق والخطاء سواء
فى حق العمل وان لم يستويا فى الحقيقة عند الله تعالى فان الحق عنده تعالى
احد القياسين على الاصح فكان العمل باحدهما اى باحد القياسين وهى اى
القياس حجة فى حق العمل وتانيث المبتدء باعتبار الخبر والجملة حالية
اطمأن قلبه اليها الجملة صفة للحجة بنور الفراسة متعلق بقوله اطمأن
اولى من العمل بالحال خبر لكان وهذا بخلاف النصين المتعارضين لان
احدهما وهو المنسوخ منهما ليس حجة اصلا وبعدهما دليل شرعى يرجع اليه
اعنى القياس فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة فى حق العمل يجب ان
يختار احدهما بلا تحرى كما هو مذهب الشافعى قلنا حجية القياس فى حق العمل
يقتضى ذلك لكن كون الحق عند الله تعالى واحدا يقتضى سقوط هما لعدم
تعين الحق والخطاء فلا بد من ان يحكم فيرى رايه ويعمل بشهادة نور الفراسة

وهي نظر القلب بنور يقع فيه وهي بكسر الفاء اسم من قولك تفرست فيه خيرا
اي ابصرت وعلمت تم التعارض انما تحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما
ضدا يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما ايهما
الحجتين في القوة هذه شروط لتحقق التعارض اذ لو اختلف الزمان كما ان احدهما
تقتضي حرمة المنكوحة والاخرى حرمة امها اولم يتساويا بقوة كالقياس و
النص لا يتحقق التعارض ثم ان الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة ركن
المعارضة لان المعارضة لا تتحقق بدونه والمشهور ان الشرائط ثمانية لكن
التحقيق ان وحدة النسبة الحكمية شرط والباقي يندرج فيها وشرط تساوي
الحجتين قوة خارج عن الشروط الثمانية ويمكن ان يحمل عبارة المتن
على هذا بان يقال ايجاب الدليلين عبارة عن حكمهما ولو كان ذلك
الحكم ضمنا سواء كان بالايجاب اولا والمحل الواحد عبارة عن مورد ذلك

فقد سوى بين الكل
فقال انه يخرج عن
ظاهر ايجابه
قوله

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۲۲

الحكم وهو النسبة الحكمية وعلى هذا فاشتراط وحدة الزمان لأجل ان الحجتين
حين عدمهما يسمى احدهما باسم الناسخ والاخرى بالمنسوخ فلدخولهما في نوع
اخر زاد هذا الشرط مع ان وحدة النسبة شاملة له واختلف مشائخنا في
ان خبر النفي الذي ينفي الامر العارض ويبقى الامر الاولي هل يعارض خبر الاثبات
وهو الذي يثبت امرا عارضيا وفيه اشارة الى ان خبر الاثبات اولى لانه يفيد التاسيس
والنفي يفيد التاكيد واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني الائمة الثلثة
في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي فقد اخذوا بالمثبت في خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار العتاقة وهي فسخ النكاح كما اذا كان
زوجها عبدا خلافا للشافعي واخذوا بالنافي في مسئلة جواز نكاح المحرم
فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول عليه السلام للمعتق الطاري

وروى انها اى بريرة اعتقت وزوجها حر حين اعتقت مع اتفاقهم على
عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة
انه اى زوجها كان عبدا فكانت لعبودية امرا اصليا والعتق على هذا امرا عارضيا
فالدليل الدال على الاول يكون نافيا لنفيه الامر العارض الذى هو العتق
وابقاءه الاصلى والدال على الامر الثانى اعنى العتق يكون مثبتا لاثباة
الامر العارض اعنى العتق فاصحابنا ههنا اخذوا بالدليل المثبت وهو الحديث
الثانى وروى ان الرسول عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال اى خارج عن
عن يزيد بن الاصم عن ابن عباس
احرام وروى انه عليه السلام تزوجها اى ميمونة وهو محرم واتفقت عامة
عن ابن عباس
الروايات على انه لم يكن فى الحل الاصلى فكانت الاحرام امرا اصليا والحل الطارئ
امرا عارضيا فيكون الدال على الاول اعنى بيز الحديث الثانى نافيا والدال على
الثانى اعنى الحديث الاول مثبتا وانما قيدنا الروايات بالعامة لانه قد
روى انه عليه السلام تزوجها قبل ان يحرم وهو بالمدينة فجعل اصحابنا ههنا
العمل بالنافى وهو الحديث الثانى ولى فعلم ان الامر بالعكس فعلم ان علمهم
مختلف وقالوا اى اصحابنا فى تعارض الجرح بان اخبر الجرحى بان الشاهد مجروح
والتعديل بان اخبر اخر انه عدل ان الجرح اولى وهو اى والحال انه المثبت
لانه يثبت امرا عارضيا اذ العدالة ترهى الاصل

ولما اختلف علمهم فذلك لم يكن بد من اصل جامع وهو ان النفي لا يخلو من
ثلثة اوجه لانه اما ان يكون مبنيا على دليل يعرف به فهو مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فيقع التعارض بينهما التساوي بينهما قوة
او لا يكون كذلك وهو اما ان لا يكون مبنيا على الدليل بان يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فيخ لا تعارض بينهما لعدم التساوي قوة او
بان يشتبه ابتناؤه على الدليل والاستصحاب فيخ وجب التفحص عن حال المخبر
فايهما ثبت حكم بمقتضاه والى هذا اشار بقوله والاصل في ذلك ان النفي متى
كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الدليل او كان مما يشتبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على الدليل على الاستصحاب لكن عرف ان الراوي
اعتمد على دليل المعرفة كان النفي في كل واحد من القسمين مثل الاثبات فيقع التعارض
بينهما لتساويهما قوة والا اي وان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان
مما يشتبه حاله ولم يعرف اعتماد الراوي على دليل المعرفة فلا يكون النفي مثل

ولما اختلف علمهم فذلك لم يكن بد من اصل جامع وهو ان النفي لا يخلو من
ثلثة اوجه لانه اما ان يكون مبنيا على دليل يعرف به فهو مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما قوة
او لا يكون كذلك وهو اما ان لا يكون مبنيا على الدليل بان يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فيخ لا تعارض بينهما لعدم التساوي قوة او
بان يشتبه ابتناؤه على الدليل والاستصحاب فيخ وجب التفحص عن حال المخبر
فايهما ثبت حكم بمقتضاه والى هذا اشار بقوله والاصل في ذلك ان النفي متى
كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الدليل او كان مما يشتبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على الدليل على الاستصحاب لكن عرف ان الراوي
اعتمد على دليل المعرفة كان النفي في كل واحد من القسمين مثل الاثبات فيقع التعارض
بينهما لتساويهما قوة والا اي وان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان
مما يشتبه حاله ولم يعرف اعتماد الراوي على دليل المعرفة فلا يكون النفي مثل

الاثباة ولما مهد الاصل فرع عليه قوله فالنفي الواقع في حديث بريرة مما لا يعرف
بالظاهر الحال لانه ليس لنفي الحرية دليل يعرف به سوى الخبر بالعبودية وهو
غير ثابت فلم يعارض هذا النفي الاثباة والنفي في حديث ميمونة مما يعرف
بدليله وهو اي دليله هيئة المحرم فكان مثل الاثباة فوقعت المعارضة فوجب
المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة واليه اشار بقوله وجعل رواية ابن عباس
انه عليه السلام تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهي انه عليه السلام
تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه لانه اي يزيد
بن الاصم لا يعد لرأي لا يساوي ابن عباس في الضبط والاتقان فاذا اخبر
الواحد بطهارة الماء واخر بعدمها او اخبر احد بحل الطعام او الشراب واخر بعده
فالخبر الاول ناف والثاني مثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصور
من جنس ما يحتمل ان يعرف بدليله

مثل النجاسة والحرمة اى كما يعلم النجاسة والحرمة بدليل يحتمل ان يعلم
طهارة الماء وحل الطعام والشراب بدليل فان من اخذ الماء من النهر الجارى
فى الاناء الطاهر والحال ان الاناء حاضر عنده غير غائب عنه ولم يلاقه شئ
نجس كان عارفا بطهارة الماء بدليل وكذلك الحل ويحتمل ان يكون الحكم بالطهارة
والحل بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يقبل وان
ثبت انه اخبر عن دليل فحينئذ يقع التعارض بين الخبرين اى خبر الطهارة والحل
وخبر النجاسة والحرمة فيهما اى فى الماء والطعام وعند ذلك اى وقوع
التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة فى الماء والحل فى الطعام لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا لكن يصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل عدد
الرواة لان القلب اليه اميل لان قول الجماعة اقوى فى افادة الظن من قول الواحد
ويؤيده اعتبار العدد فى الشهادة ورجح بالذكورة والحرية فى العدد دون الافراد
فقيل خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر الامرتين فاما خبر

غاية

رجل واحد فمثل خبر امرءة واحدة وكذا خبر الحر كخبر العبد لان مبنى بما ذكرنا
من الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد فاعتبرنا في العدد دون الافراد واستند
الضمير عائد الى كلمة من بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان
بنجاسته مثلا يجب العمل بقول الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء مثلا وحر ثقة بنجاسته
يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه ولو كان العبدان مقام عبد والحران
مقام حر اخذ بقول الحرين واذا ثبت في مسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان
هذا اى الذى ذكره البعض متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت بين
الصحابة ومن بعدهم باخبار الاحاد ولم يردوا واشتغالهم بالترجيح بما ذكره هذا
البعض ولو كان الترجيح بذلك صحيحا لنقلوه واعتبروه كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط والاتقان وهذه الحجج التي مر ذكرها بجملتها من الخاص والعام
ونحوهما سوى المحكم من الكتاب والسنة سواء كانت غير متواترة
تحتمل ان يلحقها البيان وهو يشارك العام والخاص ونحوهما باعتبار

جريانهما في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان نظرا الى رتبة
البيان متأخرة من رتبة المبيّن ولهذا جرت عادة السلف على هذا النحو من
البيان وهذا تمهيد لبيان البيان وهذا **باب البيان** البيان
يطلق على فعل المبين لمعنى الاظهار كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبين
كالدليل وعلى متعلق التبين وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح
المقصد وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول هو الشائع وهو على خمسة اوجه
لانه اما ان يكون بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام ولازم له كالمدة والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير او معه والثاني بيان تغيير كالاستثناء والتخصيص والشرط والصفة

والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن البيان اكد بما يقطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان التفسير والاول بيان التقرير
وبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه
دونه فلا يغيره ووجه آخر للضبط وهو ان البيان لا يخلو اما ان يكون بما
وضع للبيان الاول والثاني بيان الضرورة والاول لا يخلو اما ان يكون مغيرا
للحكم المتقدم او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون دافعا اولا الاول
بيان التبديل والثاني بيان التغير وان لم يكن مغيرا فلا يخلو اما ان يكون
بعد نص يمكن العمل به او بعد نص لا يمكن العمل به والاول بيان التقرير والثاني
بيان التفسير والمعظم جعل النسخ بيان التبديل موافقا لما ذكره فخر الاسلام
نظرا الى ان النسخ بيان لانتهاء المدة فيجوز ان يجعل من اقسام البيان و
قال شمس الائمة حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند
وجودها ابتداء والنسخ دفع له بعد الثبوت بالنسبة الينا فلم يكن بيانا بالنسبة الينا
ولا يخفى ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من

النصوص الواردة لبيان الاحكام وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق
فليس ببيان فينبغي ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق الكلام له
تعلق به في الجملة يشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بيان تقرير سمي به لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر
يقطع احتمال غيره مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران قد
يطلق على سير البريد مجازا فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة و
قطعا لاحتمال المجاز والاضافة من قبيل اضافة علم النحو الى بيان التقرير وكذا
البواقي سوى بيان الضرورة فان الاضافة فيه من قبيل اضافة المسبب الى سببه
بيان يحصل بسبب الضرورة وبيان التفسير سمي به لانه يفسر ما فيه خفاء وبيان
تغيير سمي به لانه يغير حكم ما يلحقه هذا البيان مع ان فيه معنى البيان كما
ستعرف وبيان تبديل وبيان ضرورة وستطلع على ما يطلعك على وجوه تسميتها

٣٣٢

١ والتوفيق ان المحصول القسم من اقسام البيان نظرا الى انه بيان
٢ شرحي صاحب التوضيح ١٢
٣ لما قال كل الاقسام ان تحته فصولا اراد بيان الفصول الواردة
٤ بيان الاحكام ابتداء ليس بمتأخر لانه لا يتوقف على شيء
٥ ما هو المراد من الكلام السابق بل هو
٦ وقد يجيء بمعنى الاظهار
٧ اراد بالبيان اظهار
٨ سواء كان اظهار المعنى الكلام او الكلام
٩ والتعريف جامعا اذ النسخ اظهار المراد بعد كلام
١٠ لان الفصول الواردة
١١ والاظهار لازمه ليس فيها اظهار معنى الكلام السابق
١٢ صاحبزاده وفي فصول البدائع
١٣ چلپي
١٤ اقول بل الفعل
١٥ اضافة البيان الى الضرورة
١٦ غايته
١٧ الحيوان على الانواع التي تحته
١٨ قوله
١٩ محمد على
٢٠ قوله
٢١ قوله
٢٢ قوله
٢٣ قوله
٢٤ قوله
٢٥ قوله
٢٦ قوله
٢٧ قوله
٢٨ قوله
٢٩ قوله
٣٠ قوله
٣١ قوله
٣٢ قوله
٣٣ قوله
٣٤ قوله
٣٥ قوله
٣٦ قوله
٣٧ قوله
٣٨ قوله
٣٩ قوله
٤٠ قوله
٤١ قوله
٤٢ قوله
٤٣ قوله
٤٤ قوله
٤٥ قوله
٤٦ قوله
٤٧ قوله
٤٨ قوله
٤٩ قوله
٥٠ قوله
٥١ قوله
٥٢ قوله
٥٣ قوله
٥٤ قوله
٥٥ قوله
٥٦ قوله
٥٧ قوله
٥٨ قوله
٥٩ قوله
٦٠ قوله
٦١ قوله
٦٢ قوله
٦٣ قوله
٦٤ قوله
٦٥ قوله
٦٦ قوله
٦٧ قوله
٦٨ قوله
٦٩ قوله
٧٠ قوله
٧١ قوله
٧٢ قوله
٧٣ قوله
٧٤ قوله
٧٥ قوله
٧٦ قوله
٧٧ قوله
٧٨ قوله
٧٩ قوله
٨٠ قوله
٨١ قوله
٨٢ قوله
٨٣ قوله
٨٤ قوله
٨٥ قوله
٨٦ قوله
٨٧ قوله
٨٨ قوله
٨٩ قوله
٩٠ قوله
٩١ قوله
٩٢ قوله
٩٣ قوله
٩٤ قوله
٩٥ قوله
٩٦ قوله
٩٧ قوله
٩٨ قوله
٩٩ قوله
١٠٠ قوله

اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كما في
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملئكة شامل الجميع الملئكة
على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه بحيث لا
يحتمل الخصوص فيصير بيان التقرير موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر
للحكم فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا وكذلك اى مثل بيان التقرير بيان
التفسير في انه يجوز موصولا ومفصولا وهو اى بيان التفسير بيان ما فيه
خفاء مثل المجمل والمشترك كلحوق البيان من النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا
الصلوة فان الصلوة كانت مجملة ففسرها بالاركان المخصوصة ولا يجوز تاخير
هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز التكليف بالمحال
واما تاخيره الى وقت الحاجة فجائز عند العامة فاما بيان التغيير
نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل باجماع الفقهاء

سوی ابن عباس واختلفوا فی جواز تراخی خصوص العموم فعندنا لا یقع
التخصیص متراخیا وعند الشافعی یجوز فیہ التراخی وھذا الاختلاف بناء
ای مبنی علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد
الخصوص لا یبقی القطع بل یصیر ظنیا فکان التخصیص تغیرا من القطع الی
الاحتمال فیتقید التخصیص بشرط الوصل لان بیان التغیر انما یصح موصولا
لا مفصولا واما عند الشافعی فوجہ ظنی قبل التخصیص فکان تخصیصہ
بیانا محضا تقریرا علی اصلہ من کونہ ظنیا فیصح موصولا ومفصولا و
علی ھذا ای علی تقید الخصوص بالوصل

قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه اى من ذلك الخاتم
لانسان آخر ايصاء موصولا ان الايصاء الثاني وهو ايصاء الفص يكون
(ايما الى ان نصب موصولا نيابة عن المصدر المحذوف التقدير)
خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول وهو ايصاء الخاتم ويكون الفص
للثاني لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل الايصاء الثاني عن
الاول لم يكن الايصاء الثاني خصوصا اى تخصيصا للايصاء الاول بل صار الثاني
معارضا للاول فيكون الفص بينهما نصفين لوقوع التعارض بينهما في
الفص فلم يصيرا بيانا مع الفصل واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء وهو المذكور
بعد الاولى واخواتها وهذا التعريف شامل للقسمين وقيل هو الاخراج عن المتعدد
بالا واخواتها او هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكم بالا

في حال الجموع فيرجع بعشر الخ
اى الوصية بالفص متصلا او منفصلا بيانا ظاهرا
الفقه الخ الاسلام وتمس الائمة وذكر في شرح الزيادات
والايضاح والهداية والمنظومة والمبسوط خلافه
في الفصل الثاني حيث قال الفص الثاني فيه كالفصل
الاول فيحمل على ان في الفصل الثاني عند ابي حنيفة
من غير رجوع من الاول الكلام تام وجملة الثاني
فيصير نصفين بينهما اى مضمونه
اى بالثاني وبقي قوله ايجاب للاول على ما كان والحاصل
الخاص في الثاني ايجاب للاول
بينهما نصفين ليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول
كما لو اوصى بالخاتم الثاني
الاختلاف في كيفية عمل الاستثناء والاول مذكور في الوجوه
من الوجيز للغاية وبيان التعليق عند ما لم
ثم تقال في شرحه والثاني في بيان حكم الفص
قوله وهو المذكور بعد الا الخ الاستثناء
ان توقف بالقول المذكور اردد
لان الاستثناء

متعلقہ صفحہ ٣٣٥

حواشی

واخواتها ایضا ای کما اختلفوا فی تخصیص العام فقال اصحابنا الاستثناء
یمنع التکلم بحکم بقدر المستثنی الباء الاولی متعلقة بالتکلم والثانیة بیمنع
والضمیر عائد الی المستثنی ای الاستثناء یمنع متعا مقیدا بقدر المستثنی التکلم
بحکم المستثنی الذی وجد فی ضمن تکلم المستثنی منه حتی کان التکلم به لم
یقع فیکون التکلم بالمستثنی منه تکلما بالباقی بعده ای بعد الاستثناء
ففی قوله علی عشرة الا ثلثة المستثنی منه عشرة والمستثنی ثلثة والباقی فی
صدر الکلام بعد المستثنی سبعة فکانه تکلم بالسبعة وتعدم الحکم
فی المستثنی لعدم دلیله وقال الشافعی الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة
فان الاستثناء عنده یفید حکما معارضا لحکم المستثنی منه بمنزلة دلیل

الخصوص فان العام لما اشتمل الذي خص منه ثم لحقه دليل الخصوص كان الدليل

معارضا له فكذا الاستثناء فعنده في الاستثناء حكمان معارضان وعندنا

حكم واحد كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فان التعليق عنده

لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع اعني التعليق وعدم

الشرط فكذا الاستثناء وعندنا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت

الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فصار عندنا

تقدير قوله لفلان على الف الا مائة له على تسعمائة اي فيه حكم واحد صريحا

وعنده الا مائة فانها اي المائة ليست على اي فيه حكمان معارضان صريحا

وعلى هذا اي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر صدر الكلام

في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي لا طعاما مساويا بطعام متساو

عاما في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين والكثير وهو ما

يدخل تحته فلا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين لدخوله تحت عموم النهي عن بيع الطعام

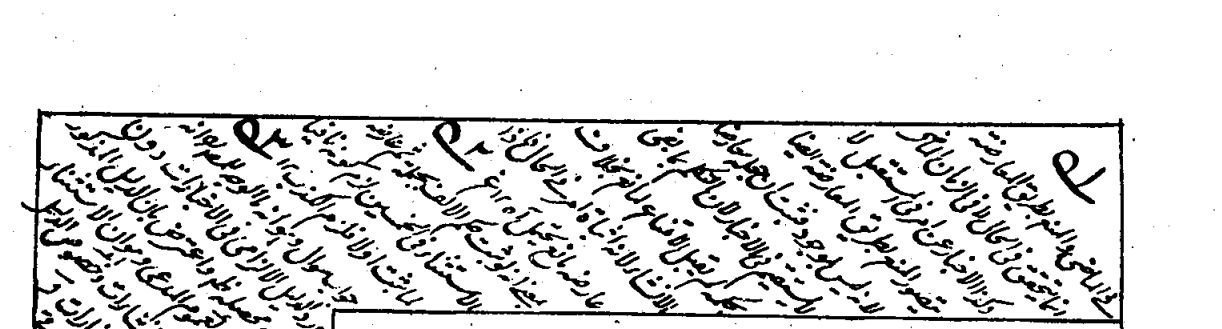
المستغرق لجميع افراده لان الاستثناء عارضة اى هى بيع الطعام المستغرق
لجميع افراده فى المكيل خاصة لان المراد من التساوى فى الكيل خاصة فبقى
النهى المذكور عاما فيما لا معارضة فيه فيشتمل النهى بيع الحفنة بالحفنتين
قلنا هذا استثناء حال فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى لتحقق الاستثناء
ويمكن ان يجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء فيكون الصدر اى صدر الكلام
عاما فى الاحوال كلها التى تجانس المساواة فى الكيل لا مطلقا فكانه قيل لا
تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا
حالة المساواة وذلك اى صدر الكلام لا يصلح لكونه عاما فى جميع الاحوال
الا اذا كان فى المقدر وهو ما يدخل تحت الكيل لان يكون شاملا للمقدر وغيره
كما قاله الشافعى فيثبت ان صدر الكلام لم يتناول بيع الحفنة بالحفنتين فلا يصح
الاستدلال بهذا الحديث على حرمته وتوضيح التفريع ان الاستثناء لما كان
معارضا لما قبله ولم يكن ما قبله موقوفا عليه كان ما قبله كلاما تاما فى افادة
معناه وايجاب مقتضاه فكان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما
فى افادة حرمة بيع كل طعام بطعام ثم ان الاستثناء عارضه فى ان الطعام المكيل
خارج عنه فلا بد من اخراجه على وجه لا يبعد عن القدر الضرورى فان الاصل

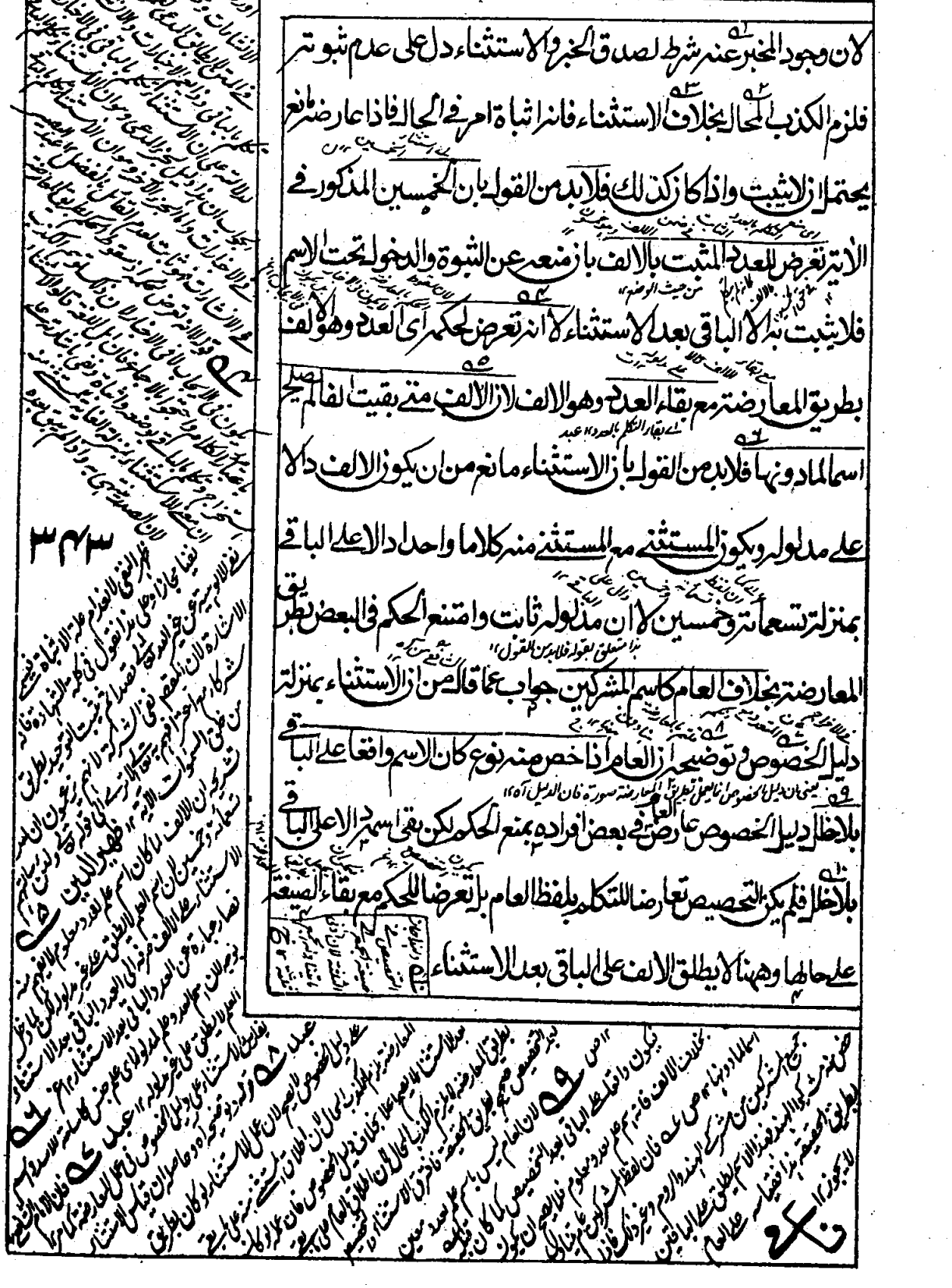
باقى بر صفحه ۳۴۰

في الكلام عدم التعارض واثباته انما هو للضرورة فيقدر بقدرها وهو
هنا بان يكون الاستثناء مختصا بالطعام المكيل ويكون غيره داخلا في صدر
الكلام حتى يكون حكم الصدر سالما فيما لا معارضة فيه فلا يصح تقدير الاحوال
اذ لو قدرت الاحوال لزاد على قدر الضرورة لعدم اشتمال بيع الحفنة بالحفنتين
وهو ربا بخلاف ما لا ضرورة اليه بخلاف ما اذا جعل الاستثناء طعاما مساويا
بطعام مساو والمستثنى منه الطعام العام لم يلزم ذلك اذ يدخل بيع الحفنة
بالحفنتين في صدر الكلام ولا يخرج بالاستثناء فلا يلزم التجاوز عن الضرورة
واما عند ابي حنيفة فالاستثناء لما كان عاملا بطريق التكلم بالباقي بعده كان صدر
الكلام موقوفا عليه حتى كانه لم يقع التكلم الا بالباقي فلا بد ان يعتبر الاستثناء
مع صدر الكلام في حق التكلم بالباقي اولا ثم يؤخذ منه الباقي ولما كان المستثنى
هنا من قبيل الاحوال لا بد ان يكون المستثنى منه كذلك اذ لا بد ان يجعل المستثنى
منه مما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام

وههنا يجوز رعاية المناسبة لان صدر الكلام كان لا حكم فيه الا بعد الاستثناء
فيجوز ان يعتبر صدر الكلام مناسبا للمستثنى واما لو كان المستثنى معارضا
لصدر الكلام لم يمكن رعاية المناسبة اذ اجراء الكلام على مقتضى منطوقه
اولى من رعاية معارضه وجعله تابعا له فيها وهذا انما يتم لو كان له حكم برأسه
اما لو كان له حكم موقوف على ما بعده ويكون هو مع ما بعده مفيدا لحكم واحد
فحينئذ يجوز ان تراعى تلك المناسبة لانه لا يلزم حينئذ محالفة منطوقه اذ لا منطوق
له حينئذ ورعاية المناسبة فيما نحن فيه بان يعتبر المستثنى منه الاحوال التي
يناسب المساواة في الكيل فلا يدخل بيع الحفنة بالحفنتين تحت النهي واحتج
اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان
فلو كان حكم الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار

لان وجود المخبر عنه شرط لصدق الخبر والاستثناء دل على عدم ثبوته
فلزم الكذب المحال بخلاف الاستثناء فانه اثباة امر في الحال فاذا عارضه مانع
يحتمل ان لا يثبت واذا كان كذلك فلا بد من القول بان الخمسين المذكورة في
الآية تعرض للعدد المثبت بالالف بان منعه عن الثبوة والدخول تحت الاسم
فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا انه تعرض لحكم اي العدد وهو الالف
بطريق المعارضة مع بقاء العدد وهو الالف لان الالف متى بقيت لفظا لم تصلح
اسما لما دونها فلا بد من القول بان الاستثناء مانع من ان يكون الالف دالا
على مدلوله ويكون المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي
بمنزلة تسعمائة وخمسين لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بطريق
المعارضة بخلاف العام كاسم المشركين جواب عما قالوا من ان الاستثناء بمنزلة
دليل الخصوص وتوضيحه ان العام اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلاف دليل الخصوص عارض في بعض افراده بمنع الحكم لكن بقي اسم العام
بلا خلاف فلم يكن التخصيص تعارضا للتكلم بلفظ العام بل تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة
على حالها وههنا لا يطلق الالف على الباقي بعد الاستثناء





لان اسم الالف لا يطلق على ما دونه لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا
علاقة بينه وبين ما دونه الا الكلية والجزئية وهي لا تصلح علاقة ههنا لان
من شرط ان يكون الجزء مختصا بالكل وههنا ما دون الالف لا يختص به بل كما
انه جزء لما فوقه ايضا فلا يصح ان يقال بالمعارضة ههنا بخلاف دليل الخصوص
فانه لبقاء صيغته يمكن القول بالمعارضة فيه ثم الاستثناء نوعان متصل
وهو الاصل فقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
والمراد بصيغ الاستثناء من الا واخواتها واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع الا عند صاحب التوضيح فانه مجاز في المنقطع عنده فعلى هذا
معنى قوله وهو الاصل اي الحقيقة فيه اي ان استعمال صيغ الاستثناء حقيقة
فيه وتفسيره اي المتصل ما ذكرنا اي ما اشرنا اليه في قولنا تكلم بالباقي بعده

الخبر للطرح ومصدر بان المراد بالذكر الاشارة اه عزيز الله وغيره

Bibliotheca Alexandrina

فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء
بان يكون من جنس ويكون داخلا فيه قبله ومتصلا ويسمى منقطعا وهو لا
يصلح مستخرجا من الاول الذي استثنى منه لكن الصدر لم يتناوله لعدم كونه من جنسه
فلا يمكن استخراجه عنه اذ هو فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما
مبتدأ بحكم مخالف لما قبله ولا تعلق له بما قبله الا صورة مجازا منصوب على
التميز عن النسبة المفهومة ضمنا مما ذكر وهي اطلق الاستثناء عليه مجازا لا حقيقة
والمراد ان استعمال صيغ الاستثناء في المنقطع بطريق المجاز قال الله تعالى فانهم

عد فی الارب العالمین ای لکن رب العالمین استثناء منقطع بمعنی لکن
ویحتمل ان یکون متصلا بان قال جمیع ما عبدتم عد فی الارب العالمین و
مبنی هذا علی ان القوم کانوا عابدین لله تعالی مع غیره کما نقل عن مقاتل رض واما
بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بما لم یوضع له اذ الموضوع له النطق و
هذا یقع بمجرد السکوة الذی هو ضده او ان للسکوة فیه دخلا کما فی القسم الاول
وهذا ای هذا النوع علی اربعة انواع لانه اما ان یکون ثابتا بالضرورة کثرة الکلام
اولا والاول هو الرابع المذکور فی المتن والثانی اما ان یکون لضرورة دفع الغرور
اولا والاول هو الثالث والثانی اما ان یکون فی حکم المنطوق ام لا والاول هو الاول
والثانی هو الثانی والاولی ان یجعل الاقسام ثلثة بان یقال اما ان یکون بمجرد
السکوة اولا بمجرده بل لغیره دخل فیه

فصل بیان الصفة فی المستثنی

اعلم ان کان المستثنی صفة فی الاول

الثانی هو الاول والاول اما ان یکون البیان بدلالة حال المتکلم او لضرورة کثرة
الکلام والثانی هو الرابع والاول هو الذی جعله نوعا ثانیا وثالثا بملاحظة
اعتبار الضرورة وعدمه منه ای من بیان الضرورة ما هو فی معنی المنطوق
ای فی حکم نحو قوله تعالی وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الکلام وهو
قوله تعالی وورثه ابواه اوجب الشرکة مطلقة حیث اضیف المیراث الیهما من غیر
بیان نصیب کل واحد ثم تخصیص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل علی ان
الاب یستحق الباقی ضرورة فصار ای تخصیص الام بیانا لنصیب الاب
بصدر الکلام لا بمحض السکوت اذ لو بین نصیب الام من غیر بیان الشرکة لا
یعرف نصیب الاب بالسکوت فصار البیان بالسکوت مع دلالة صدر الکلام
کانه قیل فلامه الثلث ولابیه الباقی ومنه ای من بیان الضرورة ما ثبت
بدلالة حال المتکلم ای بدلالة من شانه التکلم فی الحادثة کالشارع والمجتهد
وصاحب الحادثة نحو سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه من قول او فعل

عن التغير متعلق بالسكوت يدل على الحقية اى حقية الامر المعاين اذ لم لم
يجز تقرير الشارع للناس على محظور كان سكوته بيانا لكون ذلك الامر خارجا
عن المحظور وقوله يدل يحتمل ان يكون خبر المبتدا الذى هو السكوت بان يكون ما يستفاد
من الجملة اعنى دلالة سكوت صاحب الشرع مثلا على البيان بطريق السكوت و
يحتمل ان يكون المثال هو السكوت وقوله يدل بيان لكون السكوت لصاحب الشرع
مثلا للبيان ويعلم منه حال يدل فى قوله وفى موضع الحاجة الى البيان يدل
على البيان الضمير عائد الى السكوت المحذوف المعطوف على قوله سكوت صاحب
الشرع الذى يتعلق به قوله فى موضع الحاجة مثل سكوت الصحابة رض عن تقويم
منفعة البدن فى ولد المغرور وهو من بطأ امرأة معتمدا على ملك اليمين او
النكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق روى عن عمر رض انه حكم فيمن
اشترى جارية واستولدها ثم استحقت يرد الجارية وقيمة الولد والعقد
كان شاور عليا واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد فكان اجماعا منهم ولم تقض
برد قيمة المنافع اى منافع بدن الولد ولو كانت واجبة لم يحل الاعراض عنه بعد
ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه فان قلت لعل الولد كان
صغيرا ولم يكن له منفعة فلذا سكتوا عن بيان قيمتها اجيب بانه قد ثبت فى

جميع الروايات انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت
موجودة وان الولد كان كبيرا واعلم ان الذي ذكرنا من هذه الاجوبة عن هذا
ذكره في التوضيح وهو مخالف لما نقله الشارح المحقق من ان المرة كانت امة
لكنها اتت الى بعض قبائل العرب فتزوجت واحتمال تعدد الحادثة وان كان
متحققا لكن قد قال الشارح المحقق ان تلك الحادثة اولى الحادثة وهكذا قال
البعض في حق ما نقل في التوضيح ولا شك ان بين هذين القولين تدافع
ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بها فانه جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن
المشتري فانه يحتاج الى التصرف فيها فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما
ان يمتنع المشتري عن التصرف او لم يمتنع ويتصرف فيها ثم ينقض الشفيع تصرفهم
وعلى كل تقدير يتضرر فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة
وانكان السقوط غير موضوع للبيان ومثل سكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري فانه اذن له في التجارة

دفعا للغرر عن الناس ومنه اى من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة كثرة
الكلام مثل قولهم علمائنا ليس الخلاف في هذا الاصل وانما الخلاف في هذه
المسئلة في من قال لفلان علي مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة ان العطف
اى عطف درهم وقفيز حنطة جعل درهما وقفيز حنطة بيانا للمائة وقال الشافعي
القوله قولهم في بيان المائة لاحتمالها وليس قوله ودرهم تفسيرا لها لانه عطف
عليه فظاهره يقتضي التغاير كما اذا قال له علي مائة وثوب قلنا لا شاة ما قلنا
ان جنس تفسير المعطوف عليه وتميزه متعارف في العدد ضرورة كثرة استعمال
العدد وطول الكلام بذكر التمييز فيناسب الخفة والحذف حتى ان ذكره يعد

تكرارا وستة عشر في العربية في كثير من المواضع وذلك الضرورة فيما ثبت
وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون اي ان الموجب للحذف
كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدرات التي
ثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا لانها ما ثبت دينا في الذمة كثرة العقود
بردوز الثياب ونحوه فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم
او ما في معناه كالبيع بالثياب واذا لم يثبت في الذمة في عامة المعاملات لم يوجد
الضرورة الداعية الى الحذف وقال صاحب التوضيح بعد بيان الفرق فالحاصل
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب كان الاخير بيانا للمائة
بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء هما هو من المقدرات كالدراهم والدنانير
والقفيز فجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع بينهما كونهما مقدرين فاذا
قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلثة
اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء ما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له
على مائة ثوب ومائة وعبد لم يجعله بيانا للمائة وعرضه من ذلك ابداء
ما هو الثابت بالعرف في صورة القياس بناء على ان الحكم اذا جاز القياس في

اللغة فاندفع اعتراض صاحب التلويح بانه القياس في اللغة وان رد
القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان **فصل** في بيان التبديل وقع في
بعض النسخ ههنا لفظ الباب ووجهه انه لما كان هذا النوع اكثر ابحاثا
عقد له بابا على حدة للتنبيه على عظم شانه وهو النسخ في اللغة الازالة
او النقل والتبديل وهو في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق
في الظاهر الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ليس بمطلق بل هو مقيد بها
والمراد بالحكم الحكم الشرعي ولا يكون ذلك الا ثابتا بدليل شرعي لان رفع
الاباحة الاصلية الثابتة قبل ورود الشرع بدليل شرعي لا يسمى نسخا ويعلم منه
ان بيان تبديل ذلك الحكم الشرعي لا يكون الا شرعيا ايضا لانه مطلق في حق
غير الشارع فليس في وسعه بيانه مقيد في حقه فهو الذي له البيان وبيان مدة
ذلك الحكم الشرعي بيان ضمني ولما كان هذا البيان بيان التبديل كان المبين
مبدلا بهذا البيان وهذا البيان مبدلا به ولما كان البيان بعد المبين كان
هذا البيان متاخرا عن ذلك الحكم فيكون في قوله وهو النسخ في حق آه اشارة
الى ما عرفوا به النسخ من انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۵۳

محمد عفی عنہ

متاخرا وانه بيان لانتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي وهمنا استمراره او
انه ورود دليل متراخ عن دليل شرعي مقتض بخلاف حكم الدليل الشرعي
وقيد بالدليل الشرعي احترازا عن الرفع بالموت وقيد بقوله متاخرا احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فانه لا يسمى نسخا ولا يخفى على هذا
متانة المتن فحاصل كلامه ان النسخ بيان محض لانتهاء حكم الاول وليس
فيه معنى الرفع لانه تعالى يعلم انه ينتهي الى وقت كذا فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه مبنيا لا رافعا الا انه تعالى اطلق اى الحكم ولم يبين المدة التي وقتها
فكان ظاهره اى الحكم البقاء في حق البشر لانا نتوهم من الاطلاق بقاؤه
ابدا فكان تبديلا للاطلاق الى التقييد في حقنا بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لان البيان المحض ما يظهر به حكم الحادثة عند وجودها ابتداء لا
والنسخ كذلك في حق صاحب الشرع وهو اى النسخ كالقتل فانه اى القتل

بيان محض الاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لكونه مقتولا بأجله عندنا

تغيير وتبديل اى ابطاله وقطع للحيوة التي توهم استمرارها في حق القاتل ولهذا

استحق به القصاص والدية والاستغفار وفيه اشارة الى رد تمسك المعتزلة

القائلين بان القاتل قد قطع حيوة المقتول فلذا استحق القصاص برد تمام

تحقيقه في محله ثم ان النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فعند بعضهم

باطل عقلا وعند بعضهم نقلا وقد انكر بعض المسلمين كابي مسلم وعمر بن

يحيى الاصفهاني وكان مرادهم بذلك ابطال الحكم في وقته وتبديله فيه

والا فلا يتصور ان ينكر المسلم قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية ومحل النسخ حكم

يعني الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية وما يجري مجراها

من الامور الحسية والاخبارات المؤدى نسخها الى الكذب واما ان يحتمل

والاخير اما ان يلحقه تابيد نصا او دلالة او توقيت اولا وهذا هو الذي

قال ان يكون في نفسه محتملا للوجود اى لكونه مشروعا بخلاف الكفر فانه لا

يحتمل المشروعية استمر عدمه والعدم اى عدم المشروعية بخلاف الايمان فانه

استمر مشروعيته وحاصله ان محله حكم شرعي فرعي مطلق عن التابيد والتوقيت

والى القسم الاول اشار بقوله ولم يتعق ببراى بذلك الحكم ما بينا في النسخ

عبد البصیر

من توقيت منصوص مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى
هذا هو القسم الاول من الاقسام الثلثة لما بناني النسخ
سنة فان المنع منه قبل مضي ذلك المدة لا يجوز قال القاضي الامام ابو زيد انه
ليس لهذا القسم مثال من المنصوص وكذا نقل عن شمس الائمة السرخسي واما
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحوه فالمقصد منه شرعية حرمة القربان
في حالة الحيض ونحوها وهي ثابتة على الاطلاق وليست بموقت ولهذا لم
يتعرض للمدة لما لم يتابيد ثبت ذلك التابيد نصا كما في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا حقيقة الدوام وان استعملت مجازا في المكث الطويل وهذا
مثال للتابيد صريحا وان لم يكن من الاحكام اذ لم يوجد فيها تابيد صريحا كذا
في الشرح او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها رسوله
عليه السلام فانه لا نسخ لشريعته ولا نبي بعده فانه عليه السلام خاتم النبيين و
المراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف وهذا كان التقييد في قوله عليه السلام

ثم هو على ثلثة اقسام ايضا
الاول ان يكون المنسوخ حكما شرعيا ثبت بالنص ابتداء
ولا يكون مقرونا بما يدل على التابيد ولا على التوقيت
ولا يكون مما يعرف بدليل العقل ولا بدليل الاجماع
ولا بدليل القياس ولا بدليل العادة ولا بدليل
الاصل ولا بدليل الحس ولا بدليل الحال ولا بدليل
الاستصحاب ولا بدليل الاباحة الاصلية ولا بدليل
الاباحة الشرعية ولا بدليل الاباحة العقلية
ولا بدليل الاباحة الطبيعية ولا بدليل الاباحة
الضرورية ولا بدليل الاباحة الحكمية ولا بدليل
الاباحة الدينية ولا بدليل الاباحة الدنيوية
ولا بدليل الاباحة الاخروية ولا بدليل الاباحة
الاولية ولا بدليل الاباحة الثانوية ولا بدليل
الاباحة الثالثية ولا بدليل الاباحة الرابعية
ولا بدليل الاباحة الخامسية ولا بدليل الاباحة
السادسية ولا بدليل الاباحة السابعية ولا بدليل
الاباحة الثامنية ولا بدليل الاباحة التاسعية
ولا بدليل الاباحة العاشرية ولا بدليل الاباحة
الحادية عشرية ولا بدليل الاباحة الثانية عشرية
ولا بدليل الاباحة الثالثة عشرية ولا بدليل
الاباحة الرابعة عشرية ولا بدليل الاباحة
الخامسة عشرية ولا بدليل الاباحة السادسة
عشرية ولا بدليل الاباحة السابعة عشرية
ولا بدليل الاباحة الثامنة عشرية ولا بدليل
الاباحة التاسعة عشرية ولا بدليل الاباحة
العشرية ولا بدليل الاباحة الحادية والعشرية
ولا بدليل الاباحة الثانية والعشرية ولا بدليل
الاباحة الثالثة والعشرية ولا بدليل الاباحة
الرابعة والعشرية ولا بدليل الاباحة الخامسة
والعشرية ولا بدليل الاباحة السادسة والعشرية
ولا بدليل الاباحة السابعة والعشرية ولا بدليل
الاباحة الثامنة والعشرية ولا بدليل الاباحة
التاسعة والعشرية ولا بدليل الاباحة الثلثين
ولا بدليل الاباحة الحادية والثلثين ولا بدليل
الاباحة الثانية والثلثين ولا بدليل الاباحة
الثالثة والثلثين ولا بدليل الاباحة الرابعة
والثلثين ولا بدليل الاباحة الخامسة والثلثين
ولا بدليل الاباحة السادسة والثلثين ولا بدليل
الاباحة السابعة والثلثين ولا بدليل الاباحة
الثامنة والثلثين ولا بدليل الاباحة التاسعة
والثلثين ولا بدليل الاباحة الاربعين ولا بدليل
الاباحة الحادية والاربعين ولا بدليل الاباحة
الثانية والاربعين ولا بدليل الاباحة الثالثة
والاربعين ولا بدليل الاباحة الرابعة والاربعين
ولا بدليل الاباحة الخامسة والاربعين ولا بدليل
الاباحة السادسة والاربعين ولا بدليل الاباحة
السابعة والاربعين ولا بدليل الاباحة الثامنة
والاربعين ولا بدليل الاباحة التاسعة والاربعين
ولا بدليل الاباحة الخمسين ولا بدليل الاباحة
الحادية والخمسين ولا بدليل الاباحة الثانية
والخمسين ولا بدليل الاباحة الثالثة والخمسين
ولا بدليل الاباحة الرابعة والخمسين ولا بدليل
الاباحة الخامسة والخمسين ولا بدليل الاباحة
السادسة والخمسين ولا بدليل الاباحة السابعة
والخمسين ولا بدليل الاباحة الثامنة والخمسين
ولا بدليل الاباحة التاسعة والخمسين ولا بدليل
الاباحة الستين ولا بدليل الاباحة الحادية
والستين ولا بدليل الاباحة الثانية والستين
ولا بدليل الاباحة الثالثة والستين ولا بدليل
الاباحة الرابعة والستين ولا بدليل الاباحة
الخامسة والستين ولا بدليل الاباحة السادسة
والستين ولا بدليل الاباحة السابعة والستين
ولا بدليل الاباحة الثامنة والستين ولا بدليل
الاباحة التاسعة والستين ولا بدليل الاباحة
السبعين ولا بدليل الاباحة الحادية والسبعين
ولا بدليل الاباحة الثانية والسبعين ولا بدليل
الاباحة الثالثة والسبعين ولا بدليل الاباحة
الرابعة والسبعين ولا بدليل الاباحة الخامسة
والسبعين ولا بدليل الاباحة السادسة والسبعين
ولا بدليل الاباحة السابعة والسبعين ولا بدليل
الاباحة الثامنة والسبعين ولا بدليل الاباحة
التاسعة والسبعين ولا بدليل الاباحة الثمانين
ولا بدليل الاباحة الحادية والثمانين ولا بدليل
الاباحة الثانية والثمانين ولا بدليل الاباحة
الثالثة والثمانين ولا بدليل الاباحة الرابعة
والثمانين ولا بدليل الاباحة الخامسة والثمانين
ولا بدليل الاباحة السادسة والثمانين ولا بدليل
الاباحة السابعة والثمانين ولا بدليل الاباحة
الثامنة والثمانين ولا بدليل الاباحة التاسعة
والثمانين ولا بدليل الاباحة التسعين ولا بدليل
الاباحة الحادية والتسعين ولا بدليل الاباحة
الثانية والتسعين ولا بدليل الاباحة الثالثة
والتسعين ولا بدليل الاباحة الرابعة والتسعين
ولا بدليل الاباحة الخامسة والتسعين ولا بدليل
الاباحة السادسة والتسعين ولا بدليل الاباحة
السابعة والتسعين ولا بدليل الاباحة الثامنة
والتسعين ولا بدليل الاباحة التاسعة والتسعين
ولا بدليل الاباحة المائة ولا بدليل الاباحة
الحادية والمائة ولا بدليل الاباحة الثانية
والمائة ولا بدليل الاباحة الثالثة والمائة
ولا بدليل الاباحة الرابعة والمائة ولا بدليل
الاباحة الخامسة والمائة ولا بدليل الاباحة
السادسة والمائة ولا بدليل الاباحة السابعة
والمائة ولا بدليل الاباحة الثامنة والمائة
ولا بدليل الاباحة التاسعة والمائة ولا بدليل
الاباحة المائتين ولا بدليل الاباحة الحادية
والمائتين ولا بدليل الاباحة الثانية والمائتين
ولا بدليل الاباحة الثالثة والمائتين ولا بدليل
الاباحة الرابعة والمائتين ولا بدليل الاباحة
الخامسة والمائتين ولا بدليل الاباحة السادسة
والمائتين ولا بدليل الاباحة السابعة والمائتين
ولا بدليل الاباحة الثامنة والمائتين ولا بدليل
الاباحة التاسعة والمائتين ولا بدليل الاباحة
الثلثمائة ولا بدليل الاباحة الحادية والثلثمائة
ولا بدليل الاباحة الثانية والثلثمائة ولا بدليل
الاباحة الثالثة والثلثمائة ولا بدليل الاباحة
الرابعة والثلثمائة ولا بدليل الاباحة الخامسة
والثلثمائة ولا بدليل الاباحة السادسة والثلثمائة
ولا بدليل الاباحة السابعة والثلثمائة ولا بدليل
الاباحة الثامنة والثلثمائة ولا بدليل الاباحة
التاسعة والثلثمائة ولا بدليل الاباحة الاربعمائة
ولا بدليل الاباحة الحادية والاربعمائة ولا بدليل
الاباحة الثانية والاربعمائة ولا بدليل الاباحة
الثالثة والاربعمائة ولا بدليل الاباحة الرابعة
والاربعمائة ولا بدليل الاباحة الخامسة والاربعمائة
ولا بدليل الاباحة السادسة والاربعمائة ولا بدليل
الاباحة السابعة والاربعمائة ولا بدليل الاباحة
الثامنة والاربعمائة ولا بدليل الاباحة التاسعة
والاربعمائة ولا بدليل الاباحة الخمسمائة ولا بدليل
الاباحة الحادية والخمسمائة ولا بدليل الاباحة
الثانية والخمسمائة ولا بدليل الاباحة الثالثة
والخمسمائة ولا بدليل الاباحة الرابعة والخمسمائة
ولا بدليل الاباحة الخامسة والخمسمائة ولا بدليل
الاباحة السادسة والخمسمائة ولا بدليل الاباحة
السابعة والخمسمائة ولا بدليل الاباحة الثامنة
والخمسمائة ولا بدليل الاباحة التاسعة والخمسمائة
ولا بدليل الاباحة الستمائة ولا بدليل الاباحة
الحادية والستمائة ولا بدليل الاباحة الثانية
والستمائة ولا بدليل الاباحة الثالثة والستمائة
ولا بدليل الاباحة الرابعة والستمائة ولا بدليل
الاباحة الخامسة والستمائة ولا بدليل الاباحة
السادسة والستمائة ولا بدليل الاباحة السابعة
والستمائة ولا بدليل الاباحة الثامنة والستمائة
ولا بدليل الاباحة التاسعة والستمائة ولا بدليل
الاباحة السبعمائة ولا بدليل الاباحة الحادية
والسبعمائة ولا بدليل الاباحة الثانية والسبعمائة
ولا بدليل الاباحة الثالثة والسبعمائة ولا بدليل
الاباحة الرابعة والسبعمائة ولا بدليل الاباحة
الخامسة والسبعمائة ولا بدليل الاباحة السادسة
والسبعمائة ولا بدليل الاباحة السابعة والسبعمائة
ولا بدليل الاباحة الثامنة والسبعمائة ولا بدليل
الاباحة التاسعة والسبعمائة ولا بدليل الاباحة
الثمانمائة ولا بدليل الاباحة الحادية والثمانمائة
ولا بدليل الاباحة الثانية والثمانمائة ولا بدليل
الاباحة الثالثة والثمانمائة ولا بدليل الاباحة
الرابعة والثمانمائة ولا بدليل الاباحة الخامسة
والثمانمائة ولا بدليل الاباحة السادسة والثمانمائة
ولا بدليل الاباحة السابعة والثمانمائة ولا بدليل
الاباحة الثامنة والثمانمائة ولا بدليل الاباحة
التاسعة والثمانمائة ولا بدليل الاباحة التسعمائة
ولا بدليل الاباحة الحادية والتسعمائة ولا بدليل
الاباحة الثانية والتسعمائة ولا بدليل الاباحة
الثالثة والتسعمائة ولا بدليل الاباحة الرابعة
والتسعمائة ولا بدليل الاباحة الخامسة والتسعمائة
ولا بدليل الاباحة السادسة والتسعمائة ولا بدليل
الاباحة السابعة والتسعمائة ولا بدليل الاباحة
الثامنة والتسعمائة ولا بدليل الاباحة التاسعة
والتسعمائة ولا بدليل الاباحة الالف ولا بدليل
الاباحة الحادية والالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والالف ولا بدليل الاباحة السادسة والالف ولا بدليل
الاباحة السابعة والالف ولا بدليل الاباحة الثامنة
والالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والالف ولا بدليل
الاباحة الالفين ولا بدليل الاباحة الحادية والالفين
ولا بدليل الاباحة الثانية والالفين ولا بدليل
الاباحة الثالثة والالفين ولا بدليل الاباحة
الرابعة والالفين ولا بدليل الاباحة الخامسة
والالفين ولا بدليل الاباحة السادسة والالفين
ولا بدليل الاباحة السابعة والالفين ولا بدليل
الاباحة الثامنة والالفين ولا بدليل الاباحة
التاسعة والالفين ولا بدليل الاباحة الثلثة الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والثلثة الالف ولا بدليل
الاباحة الثانية والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة
الثالثة والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة
والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والثلثة
الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والثلثة الالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والثلثة الالف ولا بدليل
الاباحة الثامنة والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة
التاسعة والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة الاربعة
الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والاربعة الالف
ولا بدليل الاباحة الثانية والاربعة الالف ولا بدليل
الاباحة الثالثة والاربعة الالف ولا بدليل الاباحة
الرابعة والاربعة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والاربعة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والاربعة
الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والاربعة الالف
ولا بدليل الاباحة الثامنة والاربعة الالف ولا بدليل
الاباحة التاسعة والاربعة الالف ولا بدليل الاباحة
الخمسة الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والخمسة
الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والخمسة الالف
ولا بدليل الاباحة الثالثة والخمسة الالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والخمسة الالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والخمسة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة
والخمسة الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والخمسة
الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والخمسة الالف
ولا بدليل الاباحة التاسعة والخمسة الالف ولا بدليل
الاباحة الستة الالف ولا بدليل الاباحة الحادية
والستة الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والستة
الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والستة الالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والستة الالف ولا بدليل
الاباحة الخامسة والستة الالف ولا بدليل الاباحة
السادسة والستة الالف ولا بدليل الاباحة السابعة
والستة الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والستة
الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والستة الالف
ولا بدليل الاباحة السبعة الالف ولا بدليل الاباحة
الحادية والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والسبعة
الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والسبعة الالف
ولا بدليل الاباحة الخامسة والسبعة الالف ولا بدليل
الاباحة السادسة والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة
السابعة والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة
والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والسبعة
الالف ولا بدليل الاباحة الثمانية الالف ولا بدليل
الاباحة الحادية والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة
الثانية والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة
والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والثمانية
الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والثمانية الالف
ولا بدليل الاباحة السادسة والثمانية الالف ولا بدليل
الاباحة السابعة والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة
الثامنة والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة
والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة التسعة الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والتسعة الالف ولا بدليل
الاباحة الثانية والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة
الثالثة والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة
والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والتسعة
الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والتسعة الالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والتسعة الالف ولا بدليل
الاباحة الثامنة والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة
التاسعة والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة العشرة
الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والعشرة الالف
ولا بدليل الاباحة الثانية والعشرة الالف ولا بدليل
الاباحة الثالثة والعشرة الالف ولا بدليل الاباحة
الرابعة والعشرة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والعشرة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والعشرة
الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والعشرة الالف
ولا بدليل الاباحة الثامنة والعشرة الالف ولا بدليل
الاباحة التاسعة والعشرة الالف ولا بدليل الاباحة
العشرين الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والعشرين
الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والعشرين الالف
ولا بدليل الاباحة الثالثة والعشرين الالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والعشرين الالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والعشرين الالف ولا بدليل الاباحة السادسة
والعشرين الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والعشرين
الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والعشرين الالف
ولا بدليل الاباحة التاسعة والعشرين الالف ولا بدليل
الاباحة الثلثين الالف ولا بدليل الاباحة الحادية
والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والثلثين
الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والثلثين الالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والثلثين الالف ولا بدليل
الاباحة الخامسة والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة
السادسة والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة السابعة
والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والثلثين
الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والثلثين الالف
ولا بدليل الاباحة الاربعين الالف ولا بدليل الاباحة
الحادية والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والاربعين
الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والاربعين الالف
ولا بدليل الاباحة الخامسة والاربعين الالف ولا بدليل
الاباحة السادسة والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة
السابعة والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة
والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والاربعين
الالف ولا بدليل الاباحة الخمسين الالف ولا بدليل
الاباحة الحادية والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة
الثانية والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة
والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والخمسين
الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والخمسين الالف
ولا بدليل الاباحة السادسة والخمسين الالف ولا بدليل
الاباحة السابعة والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة
الثامنة والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة
والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة الستين الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والستين الالف ولا بدليل
الاباحة الثانية والستين الالف ولا بدليل الاباحة
الثالثة والستين الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة
والستين الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والستين
الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والستين الالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والستين الالف ولا بدليل
الاباحة الثامنة والستين الالف ولا بدليل الاباحة
التاسعة والستين الالف ولا بدليل الاباحة السبعين
الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والسبعين الالف
ولا بدليل الاباحة الثانية والسبعين الالف ولا بدليل
الاباحة الثالثة والسبعين الالف ولا بدليل الاباحة
الرابعة والسبعين الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والسبعين الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والسبعين
الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والسبعين الالف
ولا بدليل الاباحة الثامنة والسبعين الالف ولا بدليل
الاباحة التاسعة والسبعين الالف ولا بدليل الاباحة
الثمانين الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والثمانين
الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والثمانين الالف
ولا بدليل الاباحة الثالثة والثمانين الالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والثمانين الالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والثمانين الالف ولا بدليل الاباحة السادسة
والثمانين الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والثمانين
الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والثمانين الالف
ولا بدليل الاباحة التاسعة والثمانين الالف ولا بدليل
الاباحة التسعين الالف ولا بدليل الاباحة الحادية
والتسعين الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والتسعين
الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والتسعين الالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والتسعين الالف ولا بدليل
الاباحة الخامسة والتسعين الالف ولا بدليل الاباحة
السادسة والتسعين الالف ولا بدليل الاباحة السابعة
والتسعين الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والتسعين
الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والتسعين الالف
ولا بدليل الاباحة المائة الالف ولا بدليل الاباحة
الحادية والمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الخامسة والمائة الالف ولا بدليل
الاباحة السادسة والمائة الالف ولا بدليل الاباحة
السابعة والمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة
والمائة الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والمائة
الالف ولا بدليل الاباحة المائتين الالف ولا بدليل
الاباحة الحادية والمائتين الالف ولا بدليل الاباحة
الثانية والمائتين الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة
والمائتين الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والمائتين
الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والمائتين الالف
ولا بدليل الاباحة السادسة والمائتين الالف ولا بدليل
الاباحة السابعة والمائتين الالف ولا بدليل الاباحة
الثامنة والمائتين الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة
والمائتين الالف ولا بدليل الاباحة الثلثمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والثلثمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الثانية والثلثمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الثالثة والثلثمائة الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة
والثلثمائة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والثلثمائة
الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والثلثمائة الالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والثلثمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الثامنة والثلثمائة الالف ولا بدليل الاباحة
التاسعة والثلثمائة الالف ولا بدليل الاباحة الاربعمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والاربعمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الثانية والاربعمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الثالثة والاربعمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الرابعة والاربعمائة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والاربعمائة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والاربعمائة
الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والاربعمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الثامنة والاربعمائة الالف ولا بدليل
الاباحة التاسعة والاربعمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الخمسمائة الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والخمسمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والخمسمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الثالثة والخمسمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والخمسمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والخمسمائة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة
والخمسمائة الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والخمسمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والخمسمائة الالف
ولا بدليل الاباحة التاسعة والخمسمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الستمائة الالف ولا بدليل الاباحة الحادية
والستمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والستمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والستمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والستمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الخامسة والستمائة الالف ولا بدليل الاباحة
السادسة والستمائة الالف ولا بدليل الاباحة السابعة
والستمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والستمائة
الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والستمائة الالف
ولا بدليل الاباحة السبعمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الحادية والسبعمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والسبعمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والسبعمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والسبعمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الخامسة والسبعمائة الالف ولا بدليل
الاباحة السادسة والسبعمائة الالف ولا بدليل الاباحة
السابعة والسبعمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة
والسبعمائة الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والسبعمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الثمانمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الحادية والثمانمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الثانية والثمانمائة الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة
والثمانمائة الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والثمانمائة
الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والثمانمائة الالف
ولا بدليل الاباحة السادسة والثمانمائة الالف ولا بدليل
الاباحة السابعة والثمانمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الثامنة والثمانمائة الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة
والثمانمائة الالف ولا بدليل الاباحة التسعمائة الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والتسعمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الثانية والتسعمائة الالف ولا بدليل الاباحة
الثالثة والتسعمائة الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة
والتسعمائة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والتسعمائة
الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والتسعمائة الالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والتسعمائة الالف ولا بدليل
الاباحة الثامنة والتسعمائة الالف ولا بدليل الاباحة
التاسعة والتسعمائة الالف ولا بدليل الاباحة الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والالف ولا بدليل الاباحة
الثانية والالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والالف ولا بدليل الاباحة السادسة والالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والالف ولا بدليل الاباحة
الثامنة والالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والالف
ولا بدليل الاباحة الالفين ولا بدليل الاباحة الحادية
والالفين ولا بدليل الاباحة الثانية والالفين ولا بدليل
الاباحة الثالثة والالفين ولا بدليل الاباحة الرابعة
والالفين ولا بدليل الاباحة الخامسة والالفين ولا بدليل
الاباحة السادسة والالفين ولا بدليل الاباحة السابعة
والالفين ولا بدليل الاباحة الثامنة والالفين ولا بدليل
الاباحة التاسعة والالفين ولا بدليل الاباحة الثلثة
الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والثلثة الالف
ولا بدليل الاباحة الثانية والثلثة الالف ولا بدليل
الاباحة الثالثة والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة
الرابعة والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والثلثة
الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والثلثة الالف
ولا بدليل الاباحة الثامنة والثلثة الالف ولا بدليل
الاباحة التاسعة والثلثة الالف ولا بدليل الاباحة
الاربعة الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والاربعة
الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والاربعة الالف
ولا بدليل الاباحة الثالثة والاربعة الالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والاربعة الالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والاربعة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة
والاربعة الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والاربعة
الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والاربعة الالف
ولا بدليل الاباحة التاسعة والاربعة الالف ولا بدليل
الاباحة الخمسة الالف ولا بدليل الاباحة الحادية
والخمسة الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والخمسة
الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والخمسة الالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والخمسة الالف ولا بدليل
الاباحة الخامسة والخمسة الالف ولا بدليل الاباحة
السادسة والخمسة الالف ولا بدليل الاباحة السابعة
والخمسة الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والخمسة
الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والخمسة الالف
ولا بدليل الاباحة الستة الالف ولا بدليل الاباحة
الحادية والستة الالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والستة الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والستة
الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والستة الالف
ولا بدليل الاباحة الخامسة والستة الالف ولا بدليل
الاباحة السادسة والستة الالف ولا بدليل الاباحة
السابعة والستة الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة
والستة الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والستة
الالف ولا بدليل الاباحة السبعة الالف ولا بدليل
الاباحة الحادية والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة
الثانية والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة
والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والسبعة
الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والسبعة الالف
ولا بدليل الاباحة السادسة والسبعة الالف ولا بدليل
الاباحة السابعة والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة
الثامنة والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة
والسبعة الالف ولا بدليل الاباحة الثمانية الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والثمانية الالف ولا بدليل
الاباحة الثانية والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة
الثالثة والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة
والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والثمانية
الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والثمانية الالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والثمانية الالف ولا بدليل
الاباحة الثامنة والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة
التاسعة والثمانية الالف ولا بدليل الاباحة التسعة
الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والتسعة الالف
ولا بدليل الاباحة الثانية والتسعة الالف ولا بدليل
الاباحة الثالثة والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة
الرابعة والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والتسعة
الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والتسعة الالف
ولا بدليل الاباحة الثامنة والتسعة الالف ولا بدليل
الاباحة التاسعة والتسعة الالف ولا بدليل الاباحة
العشرة الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والعشرة
الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والعشرة الالف
ولا بدليل الاباحة الثالثة والعشرة الالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والعشرة الالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والعشرة الالف ولا بدليل الاباحة السادسة
والعشرة الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والعشرة
الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والعشرة الالف
ولا بدليل الاباحة التاسعة والعشرة الالف ولا بدليل
الاباحة العشرين الالف ولا بدليل الاباحة الحادية
والعشرين الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والعشرين
الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والعشرين الالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والعشرين الالف ولا بدليل
الاباحة الخامسة والعشرين الالف ولا بدليل الاباحة
السادسة والعشرين الالف ولا بدليل الاباحة السابعة
والعشرين الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والعشرين
الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والعشرين الالف
ولا بدليل الاباحة الثلثين الالف ولا بدليل الاباحة
الحادية والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والثلثين
الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والثلثين الالف
ولا بدليل الاباحة الخامسة والثلثين الالف ولا بدليل
الاباحة السادسة والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة
السابعة والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة
والثلثين الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والثلثين
الالف ولا بدليل الاباحة الاربعين الالف ولا بدليل
الاباحة الحادية والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة
الثانية والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة
والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والاربعين
الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والاربعين الالف
ولا بدليل الاباحة السادسة والاربعين الالف ولا بدليل
الاباحة السابعة والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة
الثامنة والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة
والاربعين الالف ولا بدليل الاباحة الخمسين الالف
ولا بدليل الاباحة الحادية والخمسين الالف ولا بدليل
الاباحة الثانية والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة
الثالثة والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة
والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة والخمسين
الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والخمسين الالف
ولا بدليل الاباحة السابعة والخمسين الالف ولا بدليل
الاباحة الثامنة والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة
التاسعة والخمسين الالف ولا بدليل الاباحة الستين
الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والستين الالف
ولا بدليل الاباحة الثانية والستين الالف ولا بدليل
الاباحة الثالثة والستين الالف ولا بدليل الاباحة
الرابعة والستين الالف ولا بدليل الاباحة الخامسة
والستين الالف ولا بدليل الاباحة السادسة والستين
الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والستين الالف
ولا بدليل الاباحة الثامنة والستين الالف ولا بدليل
الاباحة التاسعة والستين الالف ولا بدليل الاباحة
السبعين الالف ولا بدليل الاباحة الحادية والسبعين
الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والسبعين الالف
ولا بدليل الاباحة الثالثة والسبعين الالف ولا بدليل
الاباحة الرابعة والسبعين الالف ولا بدليل الاباحة
الخامسة والسبعين الالف ولا بدليل الاباحة السادسة
والسبعين الالف ولا بدليل الاباحة السابعة والسبعين
الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والسبعين الالف
ولا بدليل الاباحة التاسعة والسبعين الالف ولا بدليل
الاباحة الثمانين الالف ولا بدليل الاباحة الحادية
والثمانين الالف ولا بدليل الاباحة الثانية والثمانين
الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والثمانين الالف
ولا بدليل الاباحة الرابعة والثمانين الالف ولا بدليل
الاباحة الخامسة والثمانين الالف ولا بدليل الاباحة
السادسة والثمانين الالف ولا بدليل الاباحة السابعة
والثمانين الالف ولا بدليل الاباحة الثامنة والثمانين
الالف ولا بدليل الاباحة التاسعة والثمانين الالف
ولا بدليل الاباحة التسعين الالف ولا بدليل الاباحة
الحادية والتسعين الالف ولا بدليل الاباحة الثانية
والتسعين الالف ولا بدليل الاباحة الثالثة والتسعين
الالف ولا بدليل الاباحة الرابعة والتسعين الالف
ولا بدليل الاباحة الخامسة والتسعين الالف ولا بدليل

الجهاد ماض الى يوم القيمة داخل في التابيد لا في التوقيت وكذا قوله تعالى و
جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة اذ هو وان كان من
قبيل الاخبار الا انه يفهم منه الحكم الشرعي وهو وجوب تقدم المؤمن على
الكافر في الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها ويمكن ان يجعل على هذا مثال التوقيت
قوله عليه السلام الخلافة من بعدي ثلثون سنة فانه يعلم منه نفاذ اوامرهم
واحكامهم ووجوب طاعتهم وانقيادهم وحرمة مخالفتهم وعنادهم
والشرط اي شرط جواز النسخ التمكن اي تمكن المكلف من عقد القلب على
الحكم وقبوله عندنا لا التمكن من الفعل ومعناه ان يمضي زمان يسع فيه الفعل
بعد وصول الامر الى المكلف وعدم التمكن منه اعم من ان يكون قبل دخول وقت
الواجب وقبل انقضاء زمان يسع هو فيه وهذا مذهب اكثر الفقهاء و
اصحاب الحديث خلافا للمعتزلة وبعض اصحابنا كالجصاص والامام ابي منصور

والقاضي ابي زيد وبعض الشافعية قالوا الان المقصود من شرع الاحكام هو
العمل بالبدن وقبل حصوله يكون بداء لان الامر يدل على الحسن والنهي على القبح
فيلزم ان يظهر له حين الامر ما لم يظهر حين النهي وبالعكس وذلك من الله تعالى
محال ولنا ان النبي عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائدة
على الخمس مع عدم التمكن من العمل والتحقيق انه يمكن ان يكون الاعتقاد هو
المقصود واعتقاد رسول الله عليه السلام في الصلوة اعتقاد الامة حكما لانه الاصل
ولا خلاف بين الجمهور شرع في تفصيل الدلائل التي ثبت بها النسخ فاكثر
الناس ومعظمهم على ان القياس لا يصلح ناسخا وقيل يجوز به ولنا ان القياس
هو التعدي الى فرع لا نص فيه وكذا اي مثل القياس الاجماع عند اكثرهم فانه
عند الاكثر لا يكون ناسخا للكتاب ولا السنة ولا الاجماع الآخر ولا القياس
خلافا للبعض كعيسى ابن ابان وبعض المعتزلة لان الاجماع عبارة عن
اجتماع الآراء ولا مدخل للرائي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء
عند الله تعالى وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۶۰

بقصد من تنکوہ
۱۲

والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن وجود دليل
شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره بعد النبي عليه السلام لاستلزامه
لكون الاجماع الاول خطأ والدليل المذكور في المتن يمكن تطبيقه على الطرفين
اي عدم صلاحيته كون القياس والاجماع ناسخين ووجه التوفيق بين كلامي
فخر الاسلام ان يحمل احدهما على ما اختاره والآخر على ما يوافق كلام
الجمهور ووجه ما اختاره ان غاية ما لزم مما ذكر في الدليل الدال على عدم
جواز النسخ هو لزوم المخالفة النص ولا يلزم منه كون الاجماع خطأ

وعدم صلاحيته لكونه ناسخا وانما يكون كذلك لو لم يكن سنده نصا
ارجح من النص الاول ولا يلزم من ذلك كون النص الراجح ناسخا للاجماع
لانه يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع
المبني عليه فانه لكونه متراخيا يصلح ناسخا وجه القول الثاني ان النص الذي
كان سند الاجماع الاول وان كان مرجوحا في نفسه بالفرض لكن لما تايد باجماع
الاراء الدالة على قبوله صار هو راجحا بدلالة انه لو لم يكن راجحا لما اختاره
اهل الاجماع الاول وهذا يصير بمنزلة الطعن المجمل في النص الذي قيل انه
راجح ولما ثبت ان القياس لا يصلح ان يكون ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع
لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة فلذا قال وانما يجوز النسخ اي نسخ
الكتاب والسنة بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او اقوى منها
ويجوز نسخ احدهما بالاخرى اي نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والسنة بالكتاب
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين من اصحاب الشافعي

وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا ولم في نسخ السنة
بالكتاب قولان الاول يجوز والآخر لا يجوز لانه اي نسخ احدهما بالآخر
يكون مدرجة اي طريقة ووسيلة الى الطعن اي طعن الطاعنين في الرسول
عليه السلام لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام
ربه ولو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذب ربه فكيف نصدقه فالتعارض
بينهما اولى وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم لا انه ابطال الحكم وجائز للرسول
عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب بالسنة فتكون السنة ناسخة له ولا يلزم
منه خلاف ما يزعم انه كلام ربه فقد بعث النبي عليه السلام مبينا وجائز ان
يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام فتنسخ السنة بالكتاب
ولا يلزم منه انه كذب ربه فثبت انه يجوز نسخ احدهما بالآخر

غاية وغيره

وقد ثبت انه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة في مكة ثم يتوجه
في المدينة الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم الى الكعبة فان كان التوجه
الاول ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
لانه لا يتلى في القرآن وان لم يكن ثابتا به فقد ثبت بعض المطلوب
اذ لا شك ان التوجه الثاني الثابت بالسنة ينسخ بالكتاب واعلم ان
القاضي ابو زيد قال انه لم يوجد في كتاب الله تعالى ما ينسخ سنة الا من طريق
الزيادة على النص فعلى هذا يجوز ان يقال معنى قول الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة انه لم يوجد النسخ بما فيه والزيادة على النص ليس بنسخ
عنده واما عندنا فلما كان نسخا جوزنا نسخه بها لكن هذا انما تمشى لو لم

يقال بعدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلما كان قائلا به كان زمنى كلامه
امر آخرا لما ذكره ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا شروع فى تفصيل المنسوخ
بعد تفصيل الناسخ ويقال لنسخهما الانساء قال الله تعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ماشاء الله ويجوز نسخ احدهما دون الآخر ومنعه البعض من
المعتزلة لان النص للحكم والحكم للنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن فى البيوت فانه نسخ حكمه وبقى تلاوته وقرءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات فانه بقى حكمها ونسخ تلاوتها لان للنظم اى للنص
حكمين اى نوعين من الحكم نوع يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة

ونوع يتعلق بالمعنى وهو ما اى حكم هو قائم بمعنى صفة اى النظم كالوجوب
والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما اى من الحكمين مقصود بنفسه فيجوز
كونه مصلحة فى وقت دون وقت فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت
فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر والزيادة على النص بالمتأخر عند نسخ
عندنا خلافا للشافعى وقد عرفت فيما سبق ثلثة اقسام للمنسوخ و
هذا رابع الاقسام وهو نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا نزاع فى
عدم كون الزيادة نسخا ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة
انما النزاع فى غير المستقل كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع المفهوم المخالف
كما لو قال فى المعلوفة زكوة بعد قوله فى السائمة زكوة واختلفوا فيه على ستة
مذاهب الاول ما ذهب اليه الحنفية وهو انه نسخ الثانى ما ذهب اليه الشافعية

ليس بنسخ عندنا وحاصل الدفع
ان المراد بالزيادة المذكورة فى المتن ازيادة
النقص زيادة الصلوة السادسة لكونها عبادة مستقلة
وبالجملة ان قال ازيادة نسخ فيفيد تقييدها فى الكتاب
والفائدة فى افادة التقييد ما حررناه فافهم منه
وغيره ای من الجمهور كذا فى التلويح قال
الفاصل الچلپى التعبير بالجمهور اشارة الى ما قال بعضهم
ان زيادة الصلوة السادسة نسخ لقوله لكافة الخلق
على الصلوات والصلوة الوسطى هو الظهر او العصر
عن كونها وسطى وهو مردود لان ذلك اى التوسط اضافى
شرعى فلا يكون رفعه نسخا انتهى منه

الزيادة عليها انها زيادة فى الحكم الشرعى

صدرنا الكلام بالكبرى للاحتراز عن الحد الاوسط كزيادة التغريب على الجلد
فانها ليست بنسخ لان الحد الاوسط كزيادة التغريب على الجلد
الايمان فى رقبة كفارة القتل او الظهار

الشرط المتصل كالاستثناء والشرط
المراد بغير المستقل ما يشمل غير
بدون الآخر وهو كذلك لان الايمان
لا وجود لها بدون الرقبة وكذا الشرع

وهو انه ليس بنسخ الثالث لئن كانت الزيادة ترفع المفهوم المخالف فنسخ
والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده بمنزلة
العدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس انه ان
اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي لزيادة البيان والتاكيد ثم
ان المفهوم المخالف غير معتبر عندنا لكن ذكره في البيان مبني على مذهب

من اعتباره لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو الذي كان قبل الزيادة
بعض الحق لان الحق بعد الزيادة امران المزيد والمزيد عليه وما اي ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي في حكم يجب له كونه حقا
لله تعالى او من حيث كونه حق الله تعالى واحترز به عما يجب حقا للعباد فانه
يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما اذا ادعى على غيره الف وخمسمائة وشهد
شاهدان بالف والآخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان
مقدار الالف مقضيا بشهادتهم جميعا وخمسمائة بشهادة آخرين واداء
حتى اذا ادى بعض الدين يجوز بلا خلاف بخلاف حق الله تعالى لانه لا يقبل
الوصف بالتجزي اي ليس لبعض الحق حكم كله ولا حكم الوجود في نفسه بدون
انضمام الباقي اليه حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين
مسكينا لم يجزه ولا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم فكانت الزيادة
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة لانه بيان محتمل اللفظ وهذا
اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علما وقراءة الفاتحة ركنا

من الصلوة

٣٦٩

اصل المشروع بعد القيد وهو المزيد عليه يكون بعض
الحق كما مر فكانت اه فاسد
جعل الزيادة نسخا صحيحا بان الشيء يبقى
بابتدائه حكم آخر وهو موجود هذا الزيادة
نسخا صحيحا ان الاطلاق
حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما
على صفاته والمقيد الاول بان الفيد اشاء التقييد فالاطلاق
رفعه والحكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بما
ما وجد في المقيد فاذا صار المطلق
حكم الاطلاق لشيوعه حكم المقيد بعدم الجواز
بانتفاء الكمال واذا انتفى حكم الاول
عما ذكرنا وبما كما ان الكمال
بخلاف حكم المقيد فاذا قيد المطلق
حكم ضد الاطلاق اي المقيد
للدليل وهو عشرة اخلاف ان الاجزاء
الواجب لا يتجزى عنا
الفاتحة تكون جائزا لا كما لو ترك
من الفرض كلها يجوز فصلوته ولا تجب
الا علوة عليه علينا الزاع

ای فرضا فی الصلوة بحیث لا یجوز الصلوة بدونها بخبر الواحد متعلق
بقوله لم یجعل وهو قوله علیه السلام لا صلوة الا بفاتحة الکتاب لانه لو
جعل قراءة الفاتحة رکنا زیادة علی النص وهو قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من
القران اذ عمومه یقتضی الجواز بدون الفاتحة فکان تقییدا بها نسخا للاطلاق
ولهذا ابوا ای علماؤنا زیادة النفی وهو تغریب عام حدا ای زیادته من
حیث کونه حدا فی زنا البکر علی الجلد الذی هو حده لانه لم یبق حدا
بل یصیر بعضه فیکون نسخا لقوله تعالی الزانیة آه بخبر الواحد وهو قوله
علیه السلام البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام واحترز بقوله حدا عن النفی
سیاسة فانه یجوز اذا رأی الامام المصلحة فیه کذا فی الشرح وابوا زیادة
الطهارة شرطا فی طواف الزیارة حتی لا یجوز بدونها لانه زیادة علی قوله
ولیطوفوا بالبیت العتیق بخبر الواحد وهو قوله علیه السلام الطواف بالبیت
صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالی اباح فیه النطق وابوا زیادة صفة
الایمان شرطا فی رقبة الکفارة بخبر الواحد یتعلق بالجمیع وخبر الواحد
فی الاخیر ما روی ان رجلا جاء الی النبی علیه السلام برقبة وقال علی عتق رقبة
افیجزئنی ان اعتقها فامتحنها الرسول علیه السلام فوجدها مؤمنة فقال

اعتقها فانها مؤمنة والقياس فانه شرط الايمان فى كفارة القتل
لتخليص المؤمن عن ذل الرق فيشترط فى سائر الكفارات والذى يعمل
بالسنن افعال رسول الله عليه السلام وهى التى تقع عن قصد ما غيرها مثل
الواقع حالة النوم فلا يصلح للاقتداء به والكلام فيه وهى بالنسبة الينا
اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض واما الحرام والمكروه فلا
يوجد فى افعال الانبياء عليهم السلام لانهم معصومون عن الكبائر عند
عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وانما
قيدنا الافعال بالنسبة الينا لان الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة لا
يتصور فى حق النبى عليه السلام ولذا قسم القاضى وسائر الاصوليين سوى
فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام وفيها اى فى افعال النبى عليه السلام

قسم آخر غير الاربعة المذكورة وهو الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود
للفاعل لذاته ولكنه وقع فيه من فعل مباح وقصده كذا ذكر شمس الائمة
السرخسي وقيل فعل الصغائر بدون قصده وقيل ترك الافضل الى الفاضل
لكنه اي القسم الاخر وهو الزلة ليس من هذا البيان اي من باب الاقتداء
بالافعال في شئ من الاحكام الاربعة المذكورة لانه لا يصلح للاقتداء و
لا يخلو هذا القسم وهو الزلة عن الاقتران ببيان انه اي الزلة بتاويل
المذكور زلة اما من جهة الفاعل كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه فغوى واختلفوا
في سائر افعاله الفعل الواقع عنه عليه السلام

قال ه اردت التي توجد في افعال النبي
عليه السلام اسم لفعل حرام بانه غير مقصود للفاعل لذاته فخرج
بقيد فعل حرام مقتل الفاعل لذاته فانه ليس بحرام ولا مقصود
فلا تراد فيه بقيد آخر الزلة تاخره عن قوله
نسأل الرجل في اليمين اذا لم يقصد الوقوع ولا الاشياء بعد الوقوع
لكنه وجد القصد الى الشئ في الطريق واما يوضع عليها الا تقع
وكلفته وقع اه وفي ما قيل بان الزلة التي كانت غير مقصود
فلا تراد فيه بقيد آخر الزلة تاخره عن قوله
نسأل الرجل في اليمين اذا لم يقصد الوقوع ولا الاشياء بعد الوقوع
لكنه وجد القصد الى الشئ في الطريق واما يوضع عليها الا تقع
وكلفته وقع اه وفي ما قيل بان الزلة التي كانت غير مقصود

اما عن قصد الى عينه اولا واما الثانى فاما عن قصده الله تعالى بل عن قصد
الى غيره اولا عن قصد مطلقا والاخير خارج عن هذا البيان وقد ذكر الاول
اولا ثم ان الواقع عن قصد الى عينه قد يكون بيانا لمجمل الكتاب كمسح الناصية
لقوله تعالى فامسحوا برؤسكم وهو تابع للمبين فى الوجوب والندب و
الاباحة بلا خلاف وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد
والحكم فيما بقى بعد ذلك ما ذكره بقوله والصحيح ما قاله الجصاص ان
ما علمنا من افعال النبى عليه السلام واقعا على جهة اى على صفة الوجوب
او الاستحباب او الاباحة نقتدى به اى برسول عليه السلام او بفعل رسول
عليه السلام فى ايقاعه اى الفعل على تلك الجهة اى الصفة الا بدليل يدل على
كونه مختصا به قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وما لم نعلمه اى
الفعل على اى جهة اى صفة فعله اى فعل النبى عليه السلام قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فى حقه عليه السلام لقوله تعالى لقد
كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وهذا تنصيص على جواز الاقتداء به
فوجب التمسك به اى بالاصل حتى يقوم دليل خصوصه به والجمهور على ان
الفعل ان علمت صفته خاصة فامته مثله فى الاتيان به وقال الكرخى

ف ١ اى غير اداء الفعل المقصد الى عينه اولا وقضاءه ٢ ص
ف ٢ اى عمال الاول وحكمه ٣ ص
ف ٣ المتن متعلق بيان بالباب الا
ف ٤ بقوله فالذى ٥ ص
ف ٥ اى بيان ٦ ص
ف ٦ بيان ٧ ص
ف ٧ اى الاتيان بالمثل ٨ ص
ف ٨ اى الاتيان بالمثل ٩ ص
ف ٩ اى الاتيان بالمثل ١٠ ص
ف ١٠ اى الاتيان بالمثل ١١ ص
ف ١١ اى الاتيان بالمثل ١٢ ص
ف ١٢ اى الاتيان بالمثل ١٣ ص
ف ١٣ اى الاتيان بالمثل ١٤ ص
ف ١٤ اى الاتيان بالمثل ١٥ ص
ف ١٥ اى الاتيان بالمثل ١٦ ص
ف ١٦ اى الاتيان بالمثل ١٧ ص

الاصل هو الاختصاص الا بعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات
فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه
فلا يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي
يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقد عرفت مذهب
الخصاص انفا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول عليه السلام حال كون
تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف
في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر
المعتزلة كون الاجتهاد خطأ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه
عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيها بالوحي الظاهر والرأي
جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى

الاصل هو الاختصاص الا بعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه فلا يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقد عرفت مذهب الخصاص انفا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول عليه السلام حال كون تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون الاجتهاد خطأ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيها بالوحي الظاهر والرأي جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى

فاعتبروا يا اولى الابصار قال اكثر اصحابنا انه كان مكلفا بانتظار الوحى
في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحى بعد الانتظار كان ذلك دلالة
الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل يخوف
فوت الغرض واليه اشار بقوله والصحيح عندنا انه عليه السلام كان يعمل
بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحى فيما اى فى حادثة ابتلى بها وكان النبى
عليه السلام لا يقر على صيغة المجهول على الخطاء وان كان اجتهاده يحتمل
الخطاء هذا عند اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على الخطاء واكثر العلماء على انه لا يحتمل الخطاء لانا امرنا باتباعه
عليه السلام ولا اتباع فى الخطاء فاذا اقر النبى عليه السلام على شئ من ذلك
اى من الحكم اى اذا اقر على نفيه او اثباته كان ذلك دلالة قاطعة على اصابته
الحكم فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف ما يكون من غير النبى عليه السلام
من البيان بيانا لما بالرأى حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لان القرار على الخطاء

جائز فی اجتہادہ فہو ای الاجتہاد نظیر الالہام فی کونہ قطعیا منہ علیہ السلام
غیر قطعی من غیرہ وہو القاء الخیر فی قلب الغیر بلا نظر واکتساب فانہ
حجۃ قاطعۃ فی حقہ علیہ السلام وان لم یکن فی حق غیرہ بہذہ الصفۃ
ای القطعیۃ ومما یتصل بسنۃ نبینا شرائع من قبلنا وانما قالہ ہہنا بسنۃ
نبینا علیہ السلام وفیما سبق بالسنن لان الاختلاف ہہنا فی مقامین
احدہما قبل البعثۃ فابی بعضہم ذلک کابی الحسن البصری وجماعۃ من
المتکلمین واثبتہ بعضہم مختلفین فیہ ایضا فقیل کان متعبدا بشرائع
نوح علیہ السلام وقیل بشرائع ابراہیم علیہ السلام وقیل بشرائع موسی علیہ السلام
وقیل بشرائع عیسی علیہ السلام وقیل بما ثبت انہ شرع وتوقف فیہ بعضہم
کالغزالی وعبد الجبار والمقام الآخر فی تعبدہ بعد البعثۃ فثبتہ بلفظ
النبی علیہ السلام المضاف الی ضمیر المتکلم علی ان الاختلاف الذی اریدبیا

هو انه عليه السلام بعد البعثة وامتر هل كانوا متعبدين بشرع من
تقدم فذهب اكثر من اصحابنا والشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام
كان متعبدا وان كل شريعة ثبت لكل نبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام
الساعة حتى يقوم دليل الانتساخ وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا
والشافعية الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته
او بعثة نبي آخر الا ما لا يحتمل النسخ والتوقيف فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بدليل البقاء
وذهب اكثر اصحابنا الى ما ذكره المصنف بقوله والقول الصحيح فيرادي الذي عليه
الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام و
عامة المتأخرين ان ما قصى الله تعالى في كتابه او قصى رسوله منها الى من
شرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به بناء على انه راى ما قصى الله تعالى
شريعة رسولنا عليه السلام مالم يظهر نا سخه واحترز بقوله ما قصى الله تعالى
او رسوله عما نقله اهل الكتاب وفهم المسلمون عن كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لتحريفهم الكتب وفيه رد على من قال انه يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما
لم يثبت انتساخه وان كان الناقل من اهل الكتاب وفهم المسلمون من كتبهم
وفي قوله على انه شريعة رسولنا اشارة الى انه عليه السلام لما كان خير خلق الله

حواشی متعلقہ صفحہ ٣٧٧

وافضل رسله كانت نبوة من قبله داخلة في نبوته كالجنس في النوع وهو في
الشخص فكانت النبوة تموج وتكامل تدريجا الى ان بلغت بمحمد عليه السلام
وذكر شمس الائمة اذ اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
آخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام كذا في الشرح و
استدل ايضا على شرفه عليه بقوله تعالى فبهداهم اقتده وتوضيحه انه عليه السلام
كان مامورا باقتدائهم ولا شك انه كان اتيانا بما امر الله تعالى واذا كان كذلك
فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره ولعله لهذا اوتي جوامع الكلم وجوامع الحكم
وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول عليه السلام ولاحتمال

حاشيه

مولانا نكلوي

هذا الكتاب وقف لله تعالى

السماع من النبي عليه السلام صار هذا البيان من تتمة ما قبله ثم انه لا خلاف
في ان مذهب الصحابي اماما كان او غيره لا يكون حجة على غيره من الصحابي
المجتهد وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب اي بقوله او بمذهبه التقليد
اتباع الانسان غيره فيما يقوله او يفعله معتقدا لحقيته فيه من غير نظر و
تامل في الدليل فتقليدهم بل تقليد كل مجتهد تقليد صورة اذا قلده بدليل
دل على ان قوله حجة في حقه حتى يترك برأي بقوله او بمذهبه القياس
لاحتمال السماع والتوقيف كلاهما بمعنى واحد ولفصل اصابتهم في نفس الرأي

بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والمصنف
وغيرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن
الكرخي لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وابو بكر الرازي
وجماعة سماه القاضي ابو زيد ان
ابو زيد وغيره وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم
الصحابة وهذا الخلاف اي الخلاف في تقليد الصحابي في كل ما ثبت
عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت عنهم انه بلغ غير قليله
فسكت عند سماعه مسلما له حتى لو شاء الحكم فسكتوا مسلمين يجب
التقليد اجماعا واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوا اقاويلهم حتى

احترز به عن السكوت
في حالة الاكراه فان
ذلك السكوت في
حالة الاكراه لا
يكون اجماعا ١٢
عبد العلي

لا يمكن لاحد ان يقول بالرأى قولا خارجا عن اقاويلهم فيجب
ان لا يتجاوز عنها وان لم يجب تقليد واحد منهم على الانفراد
ولا يسقط البعض اى بعض الاقوال من الصحابة رض بالبعض
بالتعارض ولا يطلب فيها التاريخ ليجعل الاخر ناسخا لانه تعين
وجه الرأى والاجتهاد فى اقاويلهم اى تعين ان اقوالهم انما
هو بالرأى لا بالحديث مثلا لما ظرف للتعين لم يجز المحاجة
بينهم بالحديث المرفوع متعلق بالمحاجة اى لما لم يحتجوا بالحديث
بعد ما وقع الاحتياج اليه علم انه غير موجود فى ذلك الحكم
فتعين السبيل اليه فى الرأى والاجتهاد ولما كان الحق
لا يعدو عن اقاويلهم كان القول الخارج عن اقوالهم
باطلا مردودا فجعل قول الصحابى محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس
وكما لا ينسخ فى القياس لا ينسخ فى اقوالهم بل
يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
واما التابعى فان زاحمهم اى الصحابة فى الفتوى كالحسن و

سعید بن المسیب والنخعی والشعبی وشریح ومسروق و
علقمۃ رضی اللہ عنہم یجوز تقلیدہ عند بعض مشائخنا خلافا
للبعض واما اذا لم یبلغ درجۃ الفتوی فی زمنہم ولم یزاحمہم
کان کسائر السلف لا یصح تقلیدہ واللہ اعلم **باب الاجماع** الاجماع
فی اللغۃ العزم والاتفاق وفی الاصطلاح اتفاق المجتہدین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
فی کل عصر علی امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراک قولا او فعلا
او اعتقادا وقید بالمجتہدین اذ لا اعتبار لاتفاق غیرہم من العوام و
عرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق البعض دون البعض وقید
قولہ المجتہدین بقولہ من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم احترازا عن اتفاق المجتہدین من
الشرائع الماضیۃ وبقولہ فی کل عصر احترازا عن لزوم عدم انعقاد الاجماع
الا فی اٰخر الزمان اذ لا یتحقق اتفاق جمیعہم الا ہو وقولہ علی امر من الامور
بیان لتناول القول والفعل والاحکام العقلیۃ والشرعیۃ وقید بعض
العلماء الاجماع بالحکم الشرعی بدل امر من الامور وکلام المتم یشیر الی
ان لا یقید الاتفاق بالمجتہدین بل یذکر بدلہم من اہلہ وہو حجۃ قطعیۃ عند

الاكثر المسلمين وعند البعض ليس بحجة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا الصحابة وهو

مذهب اهل الظواهر وهو رواية عن احمد بن حنبل لقوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي

وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الرافضة لا اجماع الا لعترة الرسول لان

الله تعالى طهرهم عن الخطاء الذي هو من فراد الرجس وقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين

ما تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

ونقل هذا عن مالك رحمه الله لقوله عليه السلام المدينة طيبة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد

وليس غيرهم بمنزلتهم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة

والاجتهاد حجة وانما شرط العدالة لان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية

اداء الشهادة واما الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الرأي حتى لو خالفهم بعض العوام

فيه لا يعتد بخلافهم ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور حتى قالوا الاجماع

حجة وان كان من الثلثة وقيل اذا انتهى الامر الى واحد يصير قوله حجة والاكثر على

اشتراط الجماعة ولا عبرة بالشاة على ذلك الاجماع حتى يموتوا اي اهل الاجماع وقد

اشترط بعضهم ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا عبرة لمخالفة

من لا رأي له وهذا الباب الا فيما يستغني من الرأي اعلم ان احكام الشرع قسمان

قسم تخصص بجليل جماعة من العلماء فهم اهل الاستنباط بالرأى وقسم يشترك فيه
الخواص والعوام فان كان الحكم الاول من القسم الاول يعتبر اجماع اهل الرأى ولا عبرة
بمخالفة من لا رأى له كالعوام والعلماء الذين ليسوا من اهل الاجتهاد وان كان من القسم
الثانى يعتبر اتفاق الكل حتى لو فرض اختلاف بعض العوام لا ينعقد الاجماع واعلم ان
ذكر بعض صلات العبرة باللام وبعضها بالباء مبنى على مسامحة القدماء ثم الاجماع على
مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا كالاجماع على خلافة ابى بكر الصديق رض لانه
اجماع لا خلاف فيه لاحد فى كونه حجة لوجود اجماع العترة واهل المدينة ووجود
النص من الكل فيكون كالمحكم والمتواتر ولهذا قال ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول
ثم الاجماع الذى ثبت بنص بعضهم اى الصحابة وسكوت الباقين منهم لان السكوت فى
الدلالة على التقرير اى تقرير الحكم دون النص اقل وضوحا منه ولذا كان الجمهور على
صحته ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ضمنيا
راجع الى الموصول الاول والمراد بالموصول الثانى الصحابة اى لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا
كاجماعهم على صحة الاستصناع وهذا الاجماع مختلف فيه ومخالفا منصوص على الحال
من فاعل سبقهم ومن القول فى بعض النسخ مخالف بالجر على انه بدل من الموصول الثانى
او بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف والتقدير وهو مخالف والكل ضعيف لان المراد نفى
ظهور قول الاوائل اصلا لا نفى قول المخالف منهم خاصة هذا ما قالوا وجوابه ان المراد
بالقول المخالف القول المختلف فيه كما فسرنا به فيما سيأتى ويصير مآله الى انتفاء القول اذ لو

ظهر منهم قولا ما موافق للاجماع او مخالف له او قول مختلف فيه وقد علم انقراض
الاولين مما سبق لانه لو ظهر منهم قول موافق للاجماع او مخالف فقط لكان اجماعا
سكوتيا منهم عليه فيكون هذا القسم داخلا فيما سبق واما القول المختلف فيه فقصد لنفيه
ههنا كما قصد اثباته في قولهم اجماعهم اي من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه مخالف
فقد اختلف العلماء اي علماؤنا والذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في
هذا الفصل فقال بعضهم هذا اي هذا القسم من الاجماع لا يكون اجماعا لان موت المخالف
لا يبطل قوله والا لتعطلت المذاهب الماضوية الان فيمنع انعقاد الاجماع لبقاء المخالف
وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه الاجماع فيما لم يسبق
فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى يضلل جاحده وفيما سبق فيه الخلاف
بمنزلة الخبر الصحيح من الاحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على
نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر فكما انه في نفسه حجة قطعية كذلك يكون هذا
قطعية ايضا واذا انتقل الينا اجماع السلف بالافراد اي باخبار الآحاد كان الاجماع كنقل
السنة بالآحاد وبين وجه التشبيه بقوله وهو اي الاجماع حجة يقين باصله لكنه لما
انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون العلم وكان اي الاجماع مقدما على القياس كالسنة
وقيل انه لا يوجب العمل وهو ضعيف ولا يخفى متانة المتن فانه ذكر لفظ القياس ثم
ذكر قوله هذا باب القياس ط

كتبه احقر العباد فقير محمد عبد الله عفي عنه ووالديه ساكن قرية كوث واثر من مضافات ونيز