

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه بين الحلال والحرام على ان وفقنا لطبق

الحسامي

المشهور الزامل المسمى وتقرئ الحسام واللوزي حسام الدين محمد بن محمد بن محمد بن عمر الاخيكي
ترجمه المصنف: عمر محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخيكي رحمه الله، كان عالما بارعاً مات يوم الاثنين العشرين
من ربيع الثاني سنة اربع مائة واربعمائة وستة اثنون وثمانون للهجرة بمصر في نحو اربعين سنة وعمره
والاخيكي نسبة الى اخيكيك بفتح الهمزة وسكون الفاء والهمزة وكسر الهمزة ثم الفتحة ثم الكاف
ثم الشدة بدلاً من بلاد فرغانة من بلاد تخارستان نسبة الى لقبه حسام الدين، كذا ذكره المعاني.

مع شرحه العجيب المسمى

بالتسامي

الذي صنفه القمزي والبلخي العام الفاضل المتبحر المولوي ابو محمد عبد الحق المتكامل بن محمد ابي

مير محمد، كتب خانہ آرام باط کراچی

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبني على الحلال والحرام على ان وفقنا لطبع

الحَسَامِيُّ

للشيخ الامام الامعي ولقمة الهمام اللوزعي حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخيكي

ترجمته المصنف، هو محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخيكي رحمه الله، كان اماما بارعاً مات يوم الاثنين العشرين من ذي القعدة سنة اربع واربعين وستمائة وتفقه عليه محمد بن عمر النوحا باذي ومحمد بن محمد البخاري، والاخيكي نسبة الى اخيكت بنعم الالف وسكون الحاء المعجمة وكسر السين المهملة ثم التعلية ثم الكاف المفتوحة ثم الثالثة بلداً من بلاد فرغانة منتصب الحسامي نسبة الى لقبه حسام الدين، كذا ذكره السمعاني.

مع شرحه العجيب المشتمى

بالتامى

الذي صنفه التهرير المدقق العالم الفاضل المحقق المولوي ابو محمد عبدالحق الحقاني بن محمد امير

ملائمة الطبع والنشر

مير محمد كرتب خانہ مرکز علم وادب آرام باغ کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى بنى على اصول الشريعة قصرا لاحكامه ، واحكم بنيانها بالكتاب والسنة غاية الاحكام ،
 ثمزينه بمصابيح الاجماع والقياس ، فصارت شامخة البناء محكم الاساس ، والصلوة و
 السلام على من شرح صدره ورفع قدره فجزت بحار العلوم من لسانه ، وسالت انعام
 الحكم من بيانه ، وحق صادفتها تطلعا طما مواجا ، ورايت الناس يدخلون في دين
 الله افواجا ، وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى اشاراته ، واعظم فيهما مصدر
 منه من عباراته ، من الال والاصعاب ، الذين نالوا في شريف ساحتها **كرامة**
 الاستحسان والاستصحاب ، **أَمَّا بَعْدُ** فيقول الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد ابي
 ان اجل العلوم مقدارا ، واعظمها شرفا ومنارا ، علماء اصول ، الجامع بين
 المنقول والمعقول ، اذ به يعرف الاحكام ويميز بين الحلال والحرام ، وان
 المختصر للامام الرمام معدل ميزان المعقول والمنقول ، منقح اعصاب الفروع
 والاصول مولانا حاسم الملة والدين محمد بن محمد بن عمر الانسيكلى بواه لاس
 في دار السلام ، واجبى ذكر خيره في الانام عمدة ما صنف في هذا الفن من الكتب
 المشهورة وزبدة ما دون في هذا الباب من الزبر المنثورة ، ولهذا طاس
 كالامطار في الاقطار ، وصار كالامثال في الامصار ، ولكن لما كان مفقرا الى
 التوضيح والتنقيح ولا يجاز عباراته محتاحا الى التشریح والتصريح ، والمس
 منى بعض الاخوان ان اشرحه شرحا يحل معاقد مشكلاته ، ويفتح مغلفات

معضلاته ، وكان يعوقني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست
مدارسه ، وعطلت معاهده ومشاهده ، واشفت شمس الكمال على الأفعال ، و
واختفى العلماء في زوايا الخمول ، وصدق النبي عليه السلام حيث قال ، وان العلم
يرفع من بين الرجال ، وإلى الله المشتكى من فوائد الزمان وإساءته ، وان احسن
ندم عليه من ساءته ، ومع ان قلة بضاعتى وكثرة ضياعتي تمنعني عن الاقدام ، و
وتشبطني عن الانتصاب في هذا المقام ، لكن حدان قائد التوفيق ، وإلى هذا الطريق ، و
فجاء محمد الله بهما ذاخرا ، وبهما باسطا ، ويروق النواظر ، ويعرف البصائر ، و
فلا وفقني الله بتمامه ، ووفض بالختام ختامه ، وجعلته عرضة ، وبل بضاعة
مزجاة ، وكحضرة من انام الأنام في ظل الأمان ، ووافاض عليهم مجال الفيض
والاحسان ، وتوجهت لتلقاء مدينته مطايا الأمان والأمال ، فصارت بلدته الطيبة
مناخ الأفاضل ومحط الرحال ، وهو الذي قام بتأسيس اساس العلوم بعد
ضعفه وفقوره ، وتفرد برفع تصور الدين بعد قصوره ، والعالم الفاضل ، العابد
الكامل ، زين المسلمين والاسلام ، المشرف بصرة العلم وخدمته بيت الله الحرام ، و
الخليفة في الخليفة ، صاحب الذواهب الدرأصف جاه نظام الملوك
مير محبوب علي خان بها در سلطان الدكن صانها الله غن الفتن لازالت
آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام ، وما انفكت خيام دولته مضمرة على
الفتام ، واستبداده بهذه الخصائل الحميدة الجاني إلى جنابه واضطر في الى
تزيين وجه هذا الكتاب بجلى شرف القابه ، والأفاني براء من امراء هذا الزمان
وفخر افاقيهم ، واشتغالهم بالمغنين ومغنياهم ، فضلا ان ادرج في الكتب
الدينية شيئا من اسمهم وصفاتهم ، وانا اسأل الله ان ينفع به المحصلين الذين
هدى لهم طابون ، وعن صراط الغي لناكون ، والذين يعرفون الرجال بالاقوال ، و
لا ينظرون الى شهرة الرجال والمرجوع من اخواني ان يغضوا البصر من شر لاتي و
يقبلوا عتراتي ، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الرجال
مع تشتت البال ، من الكد والعناء ومن الله التوفيق والهداية ، وعليه التوكل
في البداية والنهاية ، ولاندعو الاياه ، ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتداءً أما بعد حمد الله على نواله الصلوة على رسول محمد وآله فان اصول الشرع ثلاثة الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه غيره والمراد به هنا الادلة والشرع في اللغة الاظهار قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً الآية وقد جاء بمعنى الطريقة وفي الاصطلاح هو الدين والشرع عند الدين والملة واحد والفرق اعتباري فصار المعنى ادلة الدين ثلثت ولم يقل اصول الفقه ثلثة لان الدين اعم من الفقه اذ هو يشمل الاحكام النظرية والعملية والفقه يشمل الاخير فقط ولما كانت هذه الثلثة اصل النظريات والعمليات قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه ثلاثيتهم الاختصاص به قد تكلف بعض المفسرين فقال الشرع اما بمعنى الشارع فاللام في الشرع للمعنى اي اصول الشارع المعهود وهو النبي عليه السلام التي نصبها على المشركين ثلثة واضافة للتعظيم كبيت الله وناقاته الله وبمعنى للمشرع فاللام للمجئس اي اطلعت الاحكام الشرعية ثم بين الثلثة بقوله الكتاب المراد به بعضه هو مقدار خصمنا ثمانية لانه اصل الشرع والباقي قصص امثال وغيره والسنة والمراد بها هنا ايضاً بعضها ومقدار ثلاثة الاف على ما قيل واجماع الامة اي اجماع مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم لان هذه الشرافة مخصوصة بامته عليه السلام وفي لفظ الامة اشارة الى اننا لخصوصية لاجماع الصحابة واهل المدينة وعترته النبي عليه السلام على ما هو المذهب الصحيح كما سياتي ان شاء الله تعالى ولما كان القياس اصلاً من وجوه فرعان ووجه بخلاف الاصول الثلثة لانها اصول من كل وجه افرده بالذکر قال والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الوطى في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض والعلته المشتركة بينهما هي الاذى لكن اقول في نظرنا من شرط صحة القياس عدم النص في الفرع فان كان المراد من الفرع اللواط بالرجال جال فحرمته ثابت بالكتاب قال الله تعالى واللذان يأتينها الايتو قال تعالى اتاؤون الرجال شهوة من

له اي ليس للمعبد
صدم المعبود الا شرفاً
لان هذه الثلثة ليست
باصول بعض الاحكام
مثل وجوب الايمان
بالحق والنبوة واليوم
الآخرة لا ثبت بها
الله وذلك لان
المجتهد يرمي المراد
من مطلق الامة
سنة الله تعالى

اما الكتاب فالقران المنزل على الرسول المكتوب فى المصحف

دُونِ النِّسَاءِ وان كان المراد به اللواطه بامرأته فحرمتها ايضا ثابت بالاحاديث الصحیحة
منها ما جرى التروذى عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل الى
رجل اتى رجلا او امرأة فى دبرها ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة قفيز من الجحص
بقفيزين منه بجلة القدر فى الجحش على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام
المحطة بالمحطة الحديث شراه مسلم وغيره من ائمة الحديث ونظير القياس المستنبط من الاجماع
قياس حرمة وطى ام المرثية بعلتنا بحرثية والبعضية على حرمة ام امتهما التى وطىها المستفادة من الاجماع
اذا حرمة فى المقيس عليه ثابته بالاجماع لانص فيه بل النص انما ورد فى امهات النساء من غير
اشتراط الوطى وقى قوله الاصل الرابع القياس حر على منكرى القياس ووجه الضبط فى الاربعة
هو ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والاو ان كان متلوا يتعلق بنظم الاعجاز ويجوز بها الصلوة فكتاب
والافسنة والثانى ان كان قول كل الامنة من عصر فاجمع والا فقياس واما شرائع من قبلنا
فملاحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابة ان كان فيما يعقل
فملحق بالقياس والا فبالسنة ثم انك قد عرفت سابقا ان موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة
والاحكام جميعا فالمراد ذكر احوال الادلة فى صدر الكتاب احوال الاحكام فى اخره بعد ما فرغ من
احوال الادلة فلذا بين الادلة اوله ثم اراد ان يبين احوال كل واحد منها مفصلا فنشرع اوله فى الكتاب
فقال ما الكتب فالقران اعلم ان الكتاب فى اللغة اسم المكتوب وغلب استعماله فى حرف الشرع على
كتاب الله المنزل على نبينا عليه السلام وقد يطلق على غيره ايضا كما فى العرف العام يراد به كتاب سبوية القران
فى اللغة مصدر ومعنى القراءة غلب استعماله فى العرف العام فى عرف الشرع على المجموع المعين المنزل
على نبينا عليه السلام فلذا جعله تفسير الكتاب فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظى للكتاب لا يعرف
الكتاب بلفظ اشهر وهو القرآن واما باقى الكلام الذى يأتى فهو تعريف حقيقة للقران لان مجموع قوله فالقران
المنزل المخرى تعريف للكتاب يلزم ذكر المحذور وهو الكتاب فى الحد ايضا لا يفيد ما بعلا لقران لانه علم وقع
الاحتراز به عما سواه فاية فائدة فى يراد باقى الكلام وقيل القران هنا مصدر بمعنى المقرر شامل لكلام الله تعالى
ولغيره احتراز بما بعده من غير المنزل لمدكور فى قوله المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم احتراز عن الكتب
الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن سائر الكتب السماوية وقس عليه باقى القيود كما استعلم فم هذا
حقيقة لكتاب ابتداءه من قوله فالقران المكتوب فى المصحف احترازية عن احوال الذى ليس بمتلوا لان

له وذلك لان
القران فى المحمد
تذكر ربه وهو الكتاب
مرادف فكان ذكر
الكتاب فى الحمد
وجوه عدد ١٧

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

منزل عليه صل الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف وعن نسخ التلاوة لقوله تعالى الشفخ والشفخة إذا زنيا فأرجوهما الآية واللام في المصاحف إن كان الجنس يشمل جميع المصاحف فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة فيحصل الاحتراز بقول المنقول عن نقل متواتر الآن المشهور والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وإن كان للعهد ويكون المراد بما مصاحف القراء السبعة فقوله المنقول الخزائن لا فائدة فيه إذ في مصاحف السبعة ليس إلا ما هو متواتر النقل فتأمل فأن قيل قوله المكتوب في المصاحف لا يشمل إلا المنقوش فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ في صدر الرجال أقول لأن المراد به المثبت فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى تقديره وقوله بلا شبهة أي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور لأن التواتر لا يكون فيه شبهة عندهم وعند المخالف احتراز عن المشهور لأن المشهور عند قديم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة ثم أعلم أن الكتاب والقرآن عند رباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لأن بحثهم عنه من حيث أنه دليل على الحكم وذلك آية فلذا أخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه كالانزال والكتابة في المصاحف والنقل كما أخذ المصنف وبعضهم الانزال والأجسام فقط لأن النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن لتحققه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه ولما فرغ عن تعريف القرآن شرع في تقسيمه ولكن محمداً تقسيمه قوله وهو أي القرآن النظر أي اللفظ وإنما عبر عن النظر رعاًية بجانب الأدب إذ النظر حقيقة في جميع اللوازم السالك ومن نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي والمعنى جميعاً إلا أن اسم للنظر فقط كما يتوهم عن تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة للقراءة الفارسية في الصلوة بغير عذر ومن قراءة القرآن فيها فرض في قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة من مذهبنا المعنى فقط دفع توهمه ولا بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة ثم دفع استدلال المتوهم تأنيباً إلا أنه أي لكن أبا حنيفة لم يجعل النظر ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة وأما في غير جواز الصلوة والنظم ركن لازم كالمعنى حتى يجوز للحب والواجب قراءة آية من القرآن بالفارسية لأنه ليس بقرآن

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

لعدم النظم واليدشير قوله خاصة فالحاصل لا يلزم من تجويزه ابي حنيفة ان مذهبه انه المعنى فقط لان ما جوزه ابو حنيفة هو في حق جواز الصلوة خاصة لكون حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى ونظم القرآن بليغ عذب قلعله يشتغل بسبب عن الخضوع التام لا في سائر الاحكام فكيف يستدل به ان مذهبه هو ذلك وقد صرح جرجي ابي حنيفة الى اقوال العامة في حق جواز الصلوة ايضا كما مره نوح بن ابي مريم ذكره فخر الاسلام في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زبير عامة المحققين وعليه الفتوى كذا في غاية التحقيق وفي ذلك المختار الا هم يرجعون الى قولها وعليه الفتوى فان قلت وامعنى قول المصنوع لم يجعل النظم ركنا لازما لان ركن الشيء جزؤه وهو لا ينفك عن الشيء فكيف يكون الركن غير لازم قلت معناه انه قد يسقط وجوبه شرعا مع بقاء وجوب الركن الاخر كالقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط وقت الكراه

مع انه ركن في الايمان فكل النظم يسقط افتراضا في الصلوة خاصة لاجل دليل اخر له اقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحترزه عما يرجع الى غير من القصص الامثال فان اقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط اذ القرآن مجر عميق لا تنقض عجائبه لا ينهي غرابه المراد من قوله الاقسام التسميات اذ ليس القرآن على اقسام اربعة بل يكون بعضها يشمل على العام الخاص المشترك والمأول وبعضه يشمل على الظاهر النص والمفسر والمحكم بل جميعه ينقسم الى الخاص واخوانه باعتبار ان جميعه ينقسم الى الظاهر واخوانه باعتبار اخر فالتسميات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام والتسميات مبنية على اقسام متداخلة واما قال اقسام النظم المعنى لم يقل اقسام النظم والمعنى فقط تنبيهها على ان مشابهة التقسيم هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى واما قال اقسام النظم والمعنى لم يقل اقسام النظم الدال على المعنى دفعا للتوهم الناشئ من قول ابو حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عند اسم المعنى فقط ولما بين فخر الاسلام الاقسام بعبارة متنوعة فهم البعض بالتسميات الثلاثة الاول للنظم والرابع للمعنى ظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة والاقتضاء للمعنى الباقي للنظم الامر الصحيح واما انا اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله في دلالة عليه فان كان تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله في ذواته الثالث ان كان باعتبار دلالة عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخطابها فهو الثاني والا فهو الرابع التقسيم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والمراد بالوجوه اقسام والصيغة هي

على وجهها
الصورة التي
على التصرف في
الشيء قال المادة
كذا قبل ١١٠ منه

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

الهيمية الحاصلة للفظ باعتبار التصرف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات
واللغة هو اللفظ الموضوع وهو يشمل المادة والهيمية جميعا لكن المراد بهما في هذا المقام المادة
للمقابلة والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع فصاعدا معنى كلامه
التقسيم الاول في اقسام الكلام باعتبار الوضع اى من حيث انه موضوع لمعنى واحد واكثر
مع قطع النظر عن استعماله ودلالته والحاصل من هذا التقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعى بان
معناه واحد واكثر كما استعمل وقد صيغت على اللغتان للعموم والخصوص تعلقا زائدا بهما الا
ترى ان الفرق بين الرجل والرجال انما حصل من الصيغة لا بالمادة لان ملكتهما واحدة
وهى اى وجوه النظم صيغة ولغة والحاصل اقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعى اربعة الخاص
والعام والمشارك والمألوف وذلك لان اللفظ ان دل بالوضع علم معنى واحد فاما على الانفراد عن الانفراد
فهو الخاص وعلى الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان فان ترجم البعض على الباقي فهو
المألوف والافراد المشتركة القسم الاول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقول كل
لفظ جنس شامل لجميع الالفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى او موهمة وقوله وضع لمعنى خرج به
المهمات والظاهر ان المراد بالمعنى جنس فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد واكثر فيشتمل المشترك
والعام وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك لانه ليس بمعلوم المراد وكذا يخرج به
المألوف ايضا لان من اقسام المشترك حقيقة وان تحقه تاويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد
فخر الاسلام بل اورد بدل لفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد يخرج به المشترك
لانه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة وان كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به لانه معلوم
البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ فيخرج به هو العام بقوله على الانفراد وقيل يخرج المشترك
بقوله وضع لمعنى بان يجعل على المعنى الواحد كما يستفاد من التنكير ولذا لم يقيد به المصنفين بالوحدة
ويكون قوله معلوم احتراز عن الجملة لانه ليس بمعلوم عند السامع وان كان معلوما عند الواضع
وقوله على الانفراد يخرج به الاسم خاصة فافهم وقد تم التعريف بهذا ولكن لما كان الخاص على ثلاثة
اقسام خصوص الجنس كالنسان حيوان خصوص النوع كرجل وامرأة وخصوص العين كزيد وعم وروى
خصوص العين كمالا في الخصوصية بحيث لا يشركه فيها اصلا عرف منفرجا بحيث ينحصر هذا التعريف
به بخلاف الاول حيث كان شاملا للاقسام الثلاثة فقال وكل اسم ولم يقل كل لفظ كما قال

له القائل صاحب
غاية المتقين
له هو عندهم كل
مقول على كثير من
متفقين بالافراض
١١٣
له هو عندهم كل
مقول على كثير من
متفقين بالافراض
١١٣

وضع لمسمى معلوما على الافراد العام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من السمييات لفظا او معنى
 سابقا لان الدال على المسمى الذي يريد به الشخص المعين انما هو الاسم فقط بخلاف المعنى حيث
 يحصل للدال عليه من الحرف والفعل وايضا فلذا اعلمه هنا وقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم اي
 لشخص معين يخرج به بخصوص الجنس والنوع وكذا العام فان للمسلمين مثلا لم يوضع لشخص معين بل
 لافراد كثيرة وفيه مشتركه داخل على الافراد بان لا يكون شاملا لغيره ولا يخرج به المشترك بين المشخصات
 لان النسبة الى كل واحد اسم يوضع لمسمى معلوم لكن لا على الافراد وقيل ان الخصوص لما كان يجري
 بين الاعيان والامور الذهنية والاشياء بين التعريف القسيمي الخاص فعلى هذا يكون المراد بالمعنى رقي قوله السابق
 وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم الا المراد مني كالعالم والحمل لا يدل على القضاة حتى يشمل التعريف بخصوص
 الاعيان وايضا بالمعنى رقي قوله كل لفظ وضع لمسمى معلوم الا عيان كزيد بكر فيكون التعريف السابق بخصوص
 الامور الذهنية والاشياء بخصوص الاعيان ليكون الاشارة الى ان الخصوص يجري في المعاني والسميات بخلاف
 العموم فان لا يجري في المعاني فتأمل القسم الثاني العام وهو كل لفظ ينتظم اي يشمل جمعا من السمييات بقوله
 كل لفظ جنس الباقي فصل لكن المراد باللفظي قوله لكل لفظ الموضوع بقية مخرج التقسيم وهو العام فلا يرد
 انه يشمل الحملات والموضوعات وليس بعدا بخصوص يخرج المهمات قوله ينتظر مخرج به المشترك والخاص
 اما الثاني فظاهر اما الاول فلان لا يشمل المعينين بل هو محتمل لكل احد في السوية قوله جمعا يخرج به التثنية
 فانما مثل سائر اسماء الاعداد كما ثبت داخل تحت هذا الخاص في تنكير جمعا اشارة الى عدم اشتراط
 الاستغراق خلافا لاكثر مشائخ العراق والكراهم والشافعي وصاحب التوضيح فان عدم الاستغراق
 شرط في العام عندهم لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعا
 واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير زيد وغير محصور يخرج اسماء العدد فان
 المائة وضعت بوضع واحد لكثير وهي مستغرقة بجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله
 مستغرق بجميع ما يصلح له يخرج الجمعة المنكرة فورايت رجالا والخاص عندهم لفظ وضع لواحد وكثير
 محصور وضعا واحدا وثمرة الخلاف ان الجميع المنكر وكذا العام الذي خص عنه البعض ليس بعام عندهم
 ولا بخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام قوله من السمييات احترز به عن المعاني فان العموم عند
 متأخرى مشائخنا لا يجري في المعاني فقد تم التعريف بهذا ولكنه فسر الانظام بقوله لفظا او
 معنى والمراد بالانظام اللفظي ان يدل صيغته على الشمول كصيغة المجموع مثل المسلمين ورجال
 وبالانظام المعنوي ان يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كمن وما والرهط والقوم فان

لها اسماء العدد
 فانها موضوعة
 لواحد بالنوع
 لا يراد بالقسمة
 على الجميع المنكر
 من البعض مستغرق
 كتمرة خير من لوزة
 وعند البعض غير
 مستغرق كما في لفظ
 من زاهب من
 ذهب الى كزيد
 عام 12 منه

وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناول له قطعاً و يقيناً كالخاص فيما تناوله وهو
المذهب عندنا خلاف الشافعي الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجموع

هذه الالفاظ عامة لتناولها جميعاً من المسميات باعتبار المعنى وان كان صيغها صيغ المخصوص
فان قلت النكحة المنغمة فهو ما ريت رجلاً عامته كواصرح القوم ولا يشملها الحد لكونها غير منتظمة
تجمع من المسميات لان لفظ رجلاً لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه قلت لا ضمير محرم وجماً
لان كلاهما في حد العام التحقيق وعمومها مجازي ولو سلم فالحد لبيان العام صيغة ولغة لا لملحق العام
وعمومها ليست بالصيغة بل بالضمير وقولنا فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حلها ولما كان حكم
الخاص متفقاً عليه اشار اليه بما لا يبين حكم العام فقال وحكمه اي الاثر الثابت بالعام انه يوجب الحكم
المستعمل عند انتهاء فيما يتناول قطعاً و يقيناً كالخاص فيما تناوله فقوله يوجب الحكم شرعي من ذهب
من عامة الاشعار الى انه يجعل التوقف مالم يقيم دليل عمومي او خصوصي الجواب انه يجعل على الكل احترازاً
عن تزجيم البعض بلا مرجح فلا اجمال وقوله فيما يتناوله رد على من ذهب من الشبي والجبائي الى انه يثبت
ببالادني وهو الثالث في المجموع والواحد في غيره لانه الملتيق بخلاف الكل فانه مشكوك والجواب هذا
الاثبات اللفظي بالترجيح وهو مرجوح ولو سلم فالاحتياط في الكل وقوله قطعاً و يقيناً رد على من ذهب من
جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان مرجحه ليس بقطعي وهو المذهب عندنا اي عند عامة مشائخنا
العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والغاضي الامام ابى زيد وعامة المتأخرين خلافاً للشافعي
وجهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ ابى المنصور الماتريدي وجماعة من مشائخنا فان عندنا هو موجب ليس
قطعي بل غني يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد حتى يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد
والقياس الا اذا لحقه اي العام خصوص اي مخصص وهو اما كلام مستقل او غير الكلام كالعقل وال
والعادة والحس وزيادة بعض الالفاظ ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص منها البعض لا يبقى
قطعياً عند الجمهور وسواء كان المخصوص معلوماً للمدرك المستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين فانه عام فخص منه المستامن بقوله تعالى وان ملحد من المشركين استيثارك فاجرة وهذا المخصص
كلام المخصوص منه وهو المستامن معلوم او مجهول المراد كالمراجحة خص من قوله تعالى واحل
الله البيع فانه عام لدخول الام الجنس فيما والاستتراق يشمل البيع المشتمل على الربو او الخالي عنه
فخص منه الربو وهو مجهول لانه في اللغة افضل المطلق والبيع انما شرع الفضل فلو يكون الفضل
المطلق حراماً اينسد باب البيع فعلم ان المراد بغيره فصار مجهولاً فينبه النبي عليه السلام بقوله الخنطة

له فاقنع الى
باني لمرارة تماران
المراوي العلم والقيم
ان مشاوه ظاهر
طوال ان الحاصل
ان المراد به الحكم
وشرعي الاشارة
انظر ٣ منه
شبه ذلك ان
انصرف عندنا
لا يكون كما غير
استعمل كاشط
وانايشه استشار
والصفة خلاف
فان في ١٢ منه

كأية الروايات في البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر بخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالمخضة الحديث وهذا معنى قوله كما في الروايات في البيع كالتفصيل الثابت في البيع بأية الروايات
وحرم الروايات ان الخصوص وهو الروايات في هذه الآية مجهول المراد قبل بيان عليه السلام ان التفصيل
في آيات الروايات المجهول والمعنى لم يتعرض لمثال المعلوم اشار قال ان هذا المثال يعرف للمعلوم ان بعد
بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صل الله عليه وسلم فحينئذ اي حين لم يحق الخصوص
يوجب اي يثبت العلم المخصوص من الحكم في الباقي على تقدير يكون المخصوص معلوم المراد و في
الكل على تقدير يربطها المخصوص على تجوز ان يظهر المخصوص في اي العام بتعليله اي المخصوص على المعلوم
هذا على تقدير يكون المخصوص معلوماً او بتفسيره اي المخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير
كونه مجهولاً والحاصل ان العام قبل التفصيل قطعي فيما يتناوله وبعد التفصيل سواء كان المخصوص
معلوماً او مجهولاً يصير ظنياً وذلك لان المخصوص اذا كان معلوماً كالمستأن فان الظاهر ان يكون المخصوص
معلوماً لان الكلام مستقل والاصل في النصوص التعليل فاذا صار معلوماً فيسري احتمال التفصيل في الباقي
ايضا لوجود هذه المخصوص الا ترى ان خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين المستأنم بقوله الاخر وعلم ان
علتنا التجريم العربي بخص من الباقي النسوان والصبيا والعميان والشيخ والرجل صون ايضا بتلك
العللة فاذا سري احتمال التفصيل الى الباقي بعد تعليل المخصوص للمعلوم لم يبق قطعي في الباقي وهذا
قوله على تجوز في احتمال ان يظهر المخصوص في تعليله فاذا كان مجهولاً كالروايات لطفه التفسير من
الشارع وبعد لم يحق التفسير يصير معلوماً ومثلاً للتعليل كالمخصوص المعلوم الا ترى انه لما سري عليه
السلام الروايات الاشياء الستة وصار معلوماً وعلم ان العلة القدر الجنس الخنج بالاشياء الستة مثل انجر
والا ترى فسري الاحتمال الى الباقي بالعللة فلم يبق قطعي وهذا معنى قوله او بتفسيره ولكن لا يسقط
الاحتجاج بدو ذلك لان المخصوص يشبه الناحية بعبقيرة من حيث انه كلام مستقل كما ان الناحية
كلاماً مستقلاً ويشبه الاستثناء بجملة من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم كما ان الاستثناء
يبين ان المستثنى خارج عن صدر الكلام ولا استثناء المشبه بالمرغوب مستقل فحصل المخصوص سواء
كان معلوماً او مجهولاً وصف الاستقلال وصف عدم الاستقلال واذا اقر هذا فنقول ان المخصوص
ان كان مجهولاً اي متناولاً لما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمقتضى النسخ
المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كما ان الناحية المجهول لا يسقط المنوخ

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

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالت في العلم كاستثناء المجهول فوقه الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا يوجب العمل دون العلم فاذا كان المخصوص معلوما فمما استقلاله يصح تعليقه فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليقه كما ان الاستثناء لا يصح تعليقه لانه ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة وصف قائم يصدر الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما فبقي العام بحاله فوقه الشك في عدم حجية العام وقد كان حجيته ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث يتكشف به للمرام واما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او مستقل على الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بالاتفاق وان كان مجهولا كما اذا قال عبدا حرارا لا بعضا لا يكون حجة ما لم يتبين للمراد وعلى الثاني وهو التخصيص عند المحفظة ان كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية في الباقي وان كان غير لا سوى الكلام كالعادة وزيادة بعض الافراد على البعض والنسب فالظاهر انه لا يبقى قطعية الاختلاف العادات وعدم اطلاع المحس على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان نعم اذا يعلم القدر المخصوص قطعيا فيبقى الباقي قطعيا وان كان الكلام فخذ الكرخي لا يبقى الباقي حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام في الباقي قطعي وان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا لا يسقط المخصص بنفسه ويبقى العام قطعيا والمدن هب المختار ما هو في المتن من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا يبقى ظنيا ولا يسقط حتى يجوز تخصيصه بخير الواحد والقياس القسم الثالث للمشارك فيه وهو اللفظ اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام قوله هو ما جنس الباقي فضلا للمراد بالاشتراك الاشترك بحسب الوضع لان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي ومعناه اشترك ان يحتمل كل واحد من معنويات اللفظان يكون المراد به لاحتمال الاعلى سواء فخرج به لخاص لم يخرج به العام لانه لفظ يشترك فيه اسام وقوله الاعلى سبيل الانتظام معناه ان لا يكون عند الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل فخرج به العام وقوله معان او اسام تقسيم للمحدود ولا للحد لان المشترك على قسمين احدهما ما يكون فيه اشتراك للمعان كلفظ النهل للرعي والعطش وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الاسامي اي المسميات يعنى الاعيان الخارجية كلفظ العين فانه يشترك فيه الاعيان الخارجية كالشمس والركبة والجاريتية والذئب

وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليتزحج بعض وجوهه والمأول وهو ما
تترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

والينوع والمراد بالجمع في قوله معان أو اسام ما فوق الواحد إنما أن بصيغة الجمع ليناسب قوله في تعريف
العلم جمعاً من المسهيات فأندقم وأقبل من الجمع يوهم أن عدد التثنية شرط في الاشتراك كما هو شرط
في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين اللعنين أو الاسمين كالقرء انتهى ثم اعلم أن المراد من قوله
المشترك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي فلا دور وحكمه التوقف فيه
بشرط التأمل ليتزحج بعض وجوهه يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني
سوى أن المراد به حتى لغرض أن يتأمل فيه ليتزحج بعض المعاني بالتأمل لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني
على السوية والمراد منها واحد فلا بد من التأمل كما تأمل علماء ونا في لفظ القرء المشترك بين الطهر والحيض
نظير لهما من المراد به الحيض بعدة وجوه أحدها أنه ورخ بلفظ الجمع وأقله ثلثة وإذا أراد الطهر
لا يحصل الثلثة والثاني ورخ لفظ الثلثة وإذا أراد الطهر يزيد على الثلثة وينقص منها والثالث أن القرء
يدل على معنى لجمع ولا انتقال وهذا المعنى يوجد في الحيض لأنه دم والدم يجمع في الرحم في أيام الطهر
ثم ينتقل بخلاف الطهر والقسم الرابع المأول مأخوذ من ال يؤل إذا رجع وأولته حقيقته وصرفته
فإنك إذا عرفت أحد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة هو ما تترجح من المشترك وقيد بهذا
لأن المراد من المأول المأول المأول الذي حصل من المشترك بعد التزحج بعض وجوهه المطلق لأن
الحض والمشكل والحصل إذا زال خفاءها بدليل ظني يصيرها أولاً أيضاً ولكنها من أقسام البيان لأن أقسام
الصيغة بعض وجوهه المحتملة بغالب الرأي أي لظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس أو
بغيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث علم أنه من الحلال
وفي قوله أحلنا دار المقامة ليعرف أنه من الحلال أو في السياق كما في القرء يعلم أنها الحيض نظراً إلى ما قبله من
الثلثة والحاصل أن المأول قسم من المشترك حصل بتزحج أحد معانيه بتأويل المجتهد كان قبل أن
يتزحج أحد معانيه على الآخر مشتركاً والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير باغلب على الظن من
سائر ما دل عليه اللفظ وإنما أعد المأول من أقسام النظر صيغة ولغته وأنه حصل بفعل التأويل لأن الحكم
بعد التأويل يضاف إلى الصيغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى ولذا أضافوا الحكم في المنصوص
عليه إلى النص لا إلى لغة لأنه أقوى منها كما الجمل إذا الحقها البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً
والحال أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان أضيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى خبر الواحد

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

وحكم العمل به على احتمال الغلط اي حكم المأول وجوب العمل به فوجب العمل بما تقر من تاويل المتجهد مع احتمال انه غلط والصواب في الجوانب الأخر وذلك لان التاكيد ان ثبت بالبرأي فالرأي محتمل الصواب والخطأ فيكون الثابت به محتملا وان كان بخبر الواحد فهو ايضا ظني وبأجملة انه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق اظهار المعنى السامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام يعني كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا وغير مسوق محتملا للتاكيد اولا وانما حصل ان هذا التقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهي اي الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان اربعة لانه ظهر معناه فلا يخجل من ان يحتمل التاويل ام لا على الاول ان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر الا فهو النص وعلى الثاني ان قبل النسخ فهو المفسر الا فهو المحكم وتلك الاقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الجيثة لكننا مذاخلة بحسب الوجود خلافا للتأخرين فان عندهم اقسام متباينة لانهم يشترطون في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدها وفي المفسر احتمال النسخ وسبب الاشارة اليه فاعلم ان هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما ان الاول والثالث يتعلق بالمفرد القسم الاول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه للسامع والمراد بالظهور معناه اللغوي فلا دور بنفس الصيغة اي بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان بلا قرينة تنضم اليه احترازيه عن انغفي والمشكل وغيرها اذ ظهور المعنى فيها يتوقف على امر اخر بعد السماع ثم اعلم ان كثيرا من المحققين كشراح البديع قالوا لا بد في تعريف الظاهر من قيد اخر وهو ان لا يكون مسوقا له لانه هو الفارق بينه وبين النص وهذا هو الحق لان زيادة الوضوح في النص انما هي لاجل انه مسوق للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لشيء اخر غير لازم للاول واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي الامام ابى زيد صدر الاسلام ابى اليسر وسيد الامام ابى القاسم على ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن وقال ليس زيادة النص على الظاهر بهذا بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنضم اليه والقسم الثاني النص وهو ما ازاد ووضوحا على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله ازاد كما كان في المشكلم

وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
 الآية فانه ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سبق الكلام لاجله
 والمفسر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبق في احتمال
 التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم
 ساق ذلك النظم لذلك المعنى ويقال ايضاً النص لكل معنى كتاباً كان او سنة او اجماعاً وقد يخصص
 بالاولين نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي حل لكم من النساء الايتربان لما وانما عبروا التي لعير العقلاء
 لان الاناث من العقلاء يجرى غير العقلاء فانما هي هذا الكلام ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح
 ما يستطبع المراء من النساء لان ادنى مرتبة الامر الاحتمال وانما اختار لفظ الاطلاق اشارة الى ان
 الاصل في النكاح الخطر ويجوز له بمنزلة رفع القيد الذي هو المحرمه نص في بيان العدد لانه سبق
 الكلام لاجله اي لاجل بيان العدد قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثبت ويرى فان
 حقه ان لا تعد لوا فواحدة الآية فدل هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا و
 يفهمه الاباحه في ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذي هو الكشف والتفسير مبالغة
 الفسر فيراد به كشف الاشبهه فيسره وهو القطع بالمراد فلذا يحرم التفسير بالرأي لانه لا يفيد القطع ولا يحرم
 التأويل به لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهره بلا جزم وهو ما اي الكلام ازداد وضوحاً على
 وضوح النص على وجه لا يبق في احتمال التخصيص ان كان عاماً والتأويل ان كان خاصاً وفيما يله
 بان النص يحتمل التخصيص والتأويل كالظاهر يعني المفسر واحصل فيما الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد
 اصلاً وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى
 ظاهر في سجود سائر الملائكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد البعض كما في قوله تعالى اذ قالت الملائكة
 يا مريم والمارد جبرئيل فلما قال كلهم صار نصاً وازداد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه
 يحتمل التأويل والحمل على التفرقة فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضاً صار مفسراً واعترض بان
 ليس مفسراً لانه قد استثنى منها ليس فانتمل التخصيص اجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص قد يقال
 ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه فاندفع كل ما يرد على هذا من انه يحتمل التخصيص والحملين
 وان يحتمل الجاز وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا يحتمل السجع والاي لم الكذب عليه قال فيبقى ان يكون
 حكماً اجيب بان اصل الكلام يحتمل السجع وانما ارتفع هذا الاحتمال بعرض كونه خبراً اقول الاول في المشال

وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا
ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمي محكما وانما يظهر التفاوت
في موجب هذه الاسامى عند التعارض

قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لانه من الاحكام وهذا من القصص والاجراف وقد يقال
المفسر ايضا لكل مبين بقطعه فيمثل المجهل المبين في هذا الاصطلاح المبين بظنى سواء كان خبرا
واحدا او قياسا او غيره من المظنونات ما اول بازاره وحكمه الايجاب اى حكم المفسر اثبات الحكم قطعا
بلا احتمال تخصيص وتاويل كما عرفت الا انما لى لكن المفسر يحتمل النسخ بان يكون منسوخا وهذا في عهد
صلى الله عليه وسلم والافعه الكلى محكمه لغيره لان النسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتمال انقطاع
عمر خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحا كما قال صاحب التوضيح لان
المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة
تاكيد وتاويل حتى يدفع عنه احتمال النسخ واحكم اى امتنع بما يوجب ازدياد القوة عن التبديل اى
النسخ سمي محكما اى من احكمت الشئ اتقنتها واحكمت فلانا منعتها والمحكم يمنع التخصيص والتاويل
ويدفع النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثالث نحو قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم
وقوله عليه السلام الجهاد ما ضمد بعثق الله تعالى الى ان يقاتل اخر هذه الامتدجال حاه ابوداؤد
وفي معناه مسلم فاعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون بمعنى في ذات
الكلام كآيات التوحيد والصفات اولو في دلل على تبديل نصا على توقيت او تاويل وهذا المحكم لعينه
الثاني ما يكون بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولما كان يردان الاقسام الاربعة يوجب
ثبوت ما انتظمته يقينا كما سياتى فما الفرق بين موجبات هذه الاسامى دفعه بقوله وانما يظهر
التفاوت في موجب هذه الاسامى عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر و
النص يؤخذ بالنص واذا تعارض النص والمفسر يجعل بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم
يجعل بالمحكم وذلك التعارض انما هو التعارض الصوري لان من شروط التعارض الحقيقي ان يكون
المتعارضان مساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم اى ما وراء المذكور من المهرمات سواء كان زائدا على الاربع او لانه ظاهرا
في حل الزائد على الاربع لانها دخلت في ما وراء ذلكم اى المهرمات المذكور سابقا وهو مسوق لبيان
حل ما وراء المهرمات المذكورة لاجل العدد ومع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظر يقيناً ولهذا الأسامي اضداداً تتقابلها

وثالث ورابع فانسبق لبيان العدد وحرمة ما فوقه وقد تعارضنا فترجم النص ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انقال في المسحاضة تدع الصلوة أيام اقرابهما التي كانت تخمض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلوة وتصوم وتصلى فقوله عليه السلام عند كل صلوة نص يقتضي الوضوء الجدي عند كل صلوة في ذلك الوقت حتى من صلت فرضاً في وقت الظاهر ثم ارادت ان تصلى قضاء الفجر فعليها الوضوء الجدي كما هو مذهب الشافعي ولكن يحتمل ان يكون عند بمعنى الوقت فيكني الوضوء الواحد كما هو مذهب ابي حنيفة ومع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة كما مر اه ابو حنيفة روى عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح مختصر الطحاوي فان هذا مفسر لا يجتمل التأويل لوجوب لفظ الوقت صريحاً فترجم هذا افتاماً ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدواذوى عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا الهدى شهادة ابدل فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة الحد ودين في القذف بعد التوبة لا فهم حينئذ صار اعدلين والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً فترجم هذا اما الكل اي الظاهر النص والمفسر الحكم فيوجب ثبوت ما انتظر يقيناً اي يثبت ما اشتبه على سبيل اليقين هذا في القسمين الآخرين بتفانق واما الظاهر النص ففيهما الخللان فذهب العراقيون من مشائخنا كابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص والقاضي الامام ابي زيد وعامة المتأخرين الى انهما كالنفسين في الحكم في اثبات الحكم يقيناً وذهبا لبعض كيشف ابي منصور من تبعل على ان حكم الظاهر النص وجوب العمل واستنطاق حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً والمعنى هو الاول لان الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لا يضر اليقين وبه رضى المصنف والباحث ان هذه الاقسام في اثبات الحكم قطعاً ويقيناً مساوية وانما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجم احداهما على الآخر ولما كانت الاشياء تبين باضدادها ولم يكن احد من الظاهر النص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأى القدامى بل يتحقق احدهما في الآخر بخلاف اقسام التقسيم الاول فان الخاص ضد العام الماويل بعد التأويل ضد المشترك وكذا اقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج الى بيان اضداد هذه الاقسام فقط فقال ولهذا الاسامي اضداداً تتقابلها وللرادي بالصد ما يتقابل الشيء ولا يجتمع معن في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة وذلك لان التقابل على اربعة اقسام الاول تقابل المتناقضين كالانسان والانسان الثاني تقابل الضدين وهو امران وجوديان يجتمعان في محل واحد كالسواد والبياض والثالث تقابل

فصد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال
 الا بطلب كآية السرقة فانها خفية في حق الطار والنباش لاختصاصهما
 باسم آخر يعبر فان به وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

المتضائفتين كتقابل الاب والابن والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على
 رأى من جعل السكون عدم الحركة ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الصد على كل واحد من

المقابلات الاربعة فذا انصرفنا الصد بما قلنا فصد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة
 لا ينال الا بطلب يعنى الخفي اسم للكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل لا لتعريف الصيغة بان يكون

صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن صار خفيا بعارض بان يختص باسم آخر
 لاشتمالها على زيادة على مفهومها او تفصل كما ستعرف في الطار والنباش وقوله بعارض غير

الصيغة يخرج بها الاقسام الاخر فقوله لا ينال الا بطلب ليس قيدا احترازا يافان قلت كان ينبغي
 ان يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة اى اللفظ لانه مقابل الظاهر هو ما ظهر مراده بنفس الصيغة

قلت لو كان كذا كان فيه خفاء زائد كان مشكلا ومجولا ولم يكن في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في
 اول مراتب الظهور لم يكن مقابلا للظاهر فلا بد ان يكون فيه خفاء قليل وهو انما يكون بعارض من غير

الصيغة كآية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية فانها وان كانت ظاهرا في
 مفهومها الشرعي واللغوي وهو ايجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض

الافراد وهو الطار والطار المقطوع والطار من يأخذ مع حضور المالك بخفلة والنباش فهو من يسرق كسر الميت
 بكشف القبر والنبش ابراز المستور وكشف الشئ ومنه النباش قاموس وانما خفيت هذه الآية في حق الطار

النباش لاختصاصهما باسم آخر يعبر فان به حيث يقال لاحدهما الطار والثاني النباش ولا يعبر فان
 باسم السارق وذلك لزيادة معنى السرقة في الطار الذي يأخذ عن قاصد الحفظ حاضر يقظ ان

بعارض غفلة فيكون فعلا تم من السارق الذي يأخذ عن قاصد الحفظ لكن انقطع حفظه
 بعارض نوم او غيبة ونقصان معنى السرقة في النباش لانيأخذ من الميت الذي ليس يحافظ كلفنه

ولا هو اهل لذلك فيكون فعلا انقص من السارق فاذا وقع الخفاء في حق الطار والنباش فنظرنا كما هو حكم
 الخفي فوجدنا في الطار الزيادة على السرقة فاجينا عليها الحد بالدلالة كما ثبت حرمة الضرب والشتم

بدلالة قوله تعالى ولا تقبل لهما ان لاشتمالهما على زيادة الاذى وفي النباش نقصان فوجدنا الشبهة
 فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحد وتدري بالشبهات وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

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

لم يتا ونقصان فيظهر المراد منه اي حكم الخفي النظرية اي طلب معاني اللفظ ومعملا له ليعلم ان اختفائي في بعض الافراد اما لزيادة المعنى في على الظاهر ولتقصانه فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الاول دون الثاني وضد النص المشكل ما حوذه من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثال بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب وقوله لدخول في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء وزيادة خفائه على الاول لان من دخل في الاشكال يكون اكثر الخفاء مما لم يدخل وايماء الى ماخذ الاشتقاق كما بينا والحاصل ان المشكل كلام ازاد خفاؤه على الخفي لمحصل الخفاء فيه لنفس الصيغة ومن مفهومه الوضعي لدخوله في امثاله لكونه محتملا لمعان كل واحد يمكن ادايته ولذا يحتاج فيه الى التأمل بعد الطلب فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة والخفي كرجل اختفى بنوع جلية من غير تغير اللباس والهيئة فاذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صاهر مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر حكما التأمل فيه بعد الطلب اي حكم المشكل زيعتقد اولان ماهه ما ادسه تعالى به فهو حق ثم يطلب معاني الالفاظ ومعملا مما تأمل اي ينظر في القران ان بها يقين المراد عن غيره الى ان يحصل المراد مثاله قوله تعالى نساء وكما حرث لكم فاتوا حرثكم اني سئتم فان سئتم اني سئتم اشكل على السامع لاستعماله بمعنى اين كما في قوله تعالى اني لك هذا الويسني كيف كما في قوله تعالى اني يكون لي ولد فاحتمل ان يكون المراد كلا منهما والاول يقتضي ان يجوز الوطى من اي مكان شاء الرجل من القبل والدر فيحمل الواطئة والثاني يقتضي عموم الاحوال بان يجوز الوطى قاعدا او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا في القران فعلنا ان المراد به الثاني لان الذي ليس محل الحرث بل محل القرث ولؤيدة قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم انه اذ لو كان المراد عموم المواضع فاي فائدة في تقيده بقوله من حيث امركم انه فتأمل ولا تكن مع العاوين وضد المفسر الجميل ما حوذه من اجل الامراهيمه وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر كما يبلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها الا السنته كذا الجميل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالحق بل من جانب المتكلم الجميل بالكسر فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس وهو ما اي كلام اردت فيه ما تداقمت حتى يدع كل احد من

المعاني فاشتبه المراد بها لا يدرك الأبيان من جهة الجمل

للمعاني غيره المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ لا ما يقابل الجوهر والجمع باعتبار ما فوق
 الواحد ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا اشتد باب الترجيح فأن دفع ما أورد الشارح
 المحقق فهذا اجنس يشمل المشترك والخفى والمشكل وقوله فاشتبه المراد به أى بسبب الأزدهام
 اشتباها ما زيادة أيضا ج لبيان سبب الاشتباه وقوله لا يدرك المراد الأبيان من جهة الجمل
 بالكسر فصل خروج الخفى والمشكك والمشكل لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى
 بيان المتكلم فالبيان إن كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار الجمل مفسرا وإن كان
 ظنيا كبيان مقدار المسح بمحدث المغيرة صار مأثلا وإن لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا
 ويخرج عن خير الأجمال إلى الأشكال فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل
 كبيان الربوبية كحديث الوارد في الأشياء الستة فإن الربوبية كونه اسم جنس محلى باللام يستغرق
 جميع أنواعه والنبي عليه السلام لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها ولذا انعقد
 الإجماع على أن الربوبية مقصورة عليها فبقي الحكم فيها وراهها غير معلوم ولذا قال عمر بن الخطاب
 عليه السلام ولم يبين لنا أبواب الربوبية إلا ما جئت أنا به من أن يتوقف عليه بالنظر فيما
 بينه عليه السلام كما وقف المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة فصار
 الربوبية في الأشياء الستة مأثلا وفي غيرها مشكلا وليعلم أن الجمل على ثلاث أنواع النوع الأول
 ما حصل الأجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشرك إذا اشتد باب الترجيح و
 النوع الثاني ما حصل فيه الأجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه كالهولع المذكور في قوله تعالى
 إن الإنسان خلق هلوعا فبينه الله سبحانه بما بعده إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا
 والنوع الثالث ما حصل الأجمال فيه من انتقال التكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم
 كالصلوة والزكوة والربوبية وإنما عرفت هذا فاعلم إن قول المصر في حد الجمل ما زدتمت فيه المعاني
 لا يشمل إلا النوع الأول كان زدحام المعاني إنما هو فيه فقط فقد تكلف الشارح في توجيهه فقيل المراد
 بزدحام المعاني لهم من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك أو باعتبار غرابة اللفظ وإبهام المتكلم
 فإن في القسمين الآخرين زدحام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديرًا بانها إذا لم يعلم السامع
 المراد منه فينقل ذهنه إلى المعنى ومرة إلى غيره فثبت الأزدهام والأولى إن يقال إن قوله هذا
 زائد في التحديد فالحد الصحيح هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك إلا بالاستفسار

كأية الربوا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به الى ان ياتيه
البيان وضد المحكم المتشابه وهو ما لا طريق لدركه اصله حتى سقط طلبه
وحكمه التوقف فيه ابدأ على اعتقاد حقيقة المراد به

فتأمل وتشكر كآية الربوا قد عرفت وجه اجالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به
الى ان ياتيه البيان يعني حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع
اعتقاده ان ما هو المراد به حق وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث
امن عن السخر كذلك المتشابه بلغ في نهاية الخفاء حيث انقطع رجاء البيان عنده وهو ما لا طريق لدركه
اصلاً لا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا والا فيطلع على المراد منه في الآخرة حتى سقط طلبه اى
طلب ما يدل على المراد منه فخرج الخفي والمشكل والمجمل فالتشابه كرهل فقد عن الناس حتى انقطع
اثره وانقضى جيرانه واقلناه وحكمه التوقف فيه ابدأ في حقنا لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يعلم المتشابهات كما صرح به فخر الاسلام في اصوله على اعتقاد حقيقة المراد به على سبيل
الاجمال وان لم يعرف ما اراد الله به على سبيل التعيين فانا نعلم يقيناً انه صادر من حكيم فله معنى لطيف
وليس بمجمل لان الحكم لا يحاطبنا بما هممل ف ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين
من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاصي
الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين فيجب عندهم الوقف على قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعود وابي وابن عباس ويجب الابتداء بقوله تعالى
والراسخون في العلم وخبرة يقولون وهو شاء مبتداءً من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب
الكثير المتأخرين وجهور المعتزلة الى ان الراسخ ايضا يعلم تاويله وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في
العلم لا على ما قبله فان قلت فما الفائدة في انزالها على اللذهب الاول قلت الابتلاء وهو انما يكون
على خلاف الممتنى وتترك الهوى فهوى العالم الاطلاع على كل شيء فابتلى بتركه وهوى الجاهل تركه التخصيل
والمخوض فابتلى به فان قلت انتم في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع والتشابه لما كان غير معلوم للمعنى
فكيف يعرف به الحكم قلت لا بل يعرف بحكم شرعي وهو وجوب الاعتقاد بان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد
والوجه الاستواء مثلاً وان لم نعرف ما اراد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يد ووجهها
وهو قاعد على سريره كما هو شأن الجسمات ولم ينظر الى آيات التنزيه من ليس كمثل شيء واقرن بخلق كن
لا يخلق ولذا ساء المتأخرون هذا الباب وتناولوا المتشابهات ف ثم المتشابه على نوعين نوع لا يعلم

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

معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل المروم ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم ما هو المراد منه لان ظاهرة يخالف المحكم كقوله تعالى وجهه الله ويد الله والرحمن على العرش استوى ولما فرغ عن التقييم الثاني شرع في التقييم الثالث فقال والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقييم الثالث من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا في معناه يعنى هذا التقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من انه مستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره او استعمل حيث يظهر منه المعنى ويتكشف او بحيث يستتر فعلى هذا الحاجة الى ما ذكره المصعبه ولكن لما توهم بعضهم ان هذا التقسيم يحصل منه القسمان فقط وهما الحقيقة والمجاز اما الصريح والكنائية فقسم منهما وذلك لانه لو تقسم الى اربعة اقسام لا يحصل التباين بين الاقسام ولا بد منه زاد قوله وجريانه اي النظم في باب البيان اي بيان المعنى من حيث انه بطريق الانكشاف فيكون صريحا او من حيث الاستتار فيكون كناية اشارية الى ان هذا التقسيم ينقسم الى اربعة اقسام فالحقيقة والمجاز راجعان الى الاستعمال والصرح والكنائية الى الجريان وهذا التباين يكفي وان كان اعتباريا ويمكن ايضا ان يقال ان اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا بالوضع يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية اشارية الى المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصرح والكنائية لان اللفظ ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في غيره فهو الجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والافهوا الكناية فالحقيقة فعيلة من حق يحق بمعنى ثبت فعيلة ثابتة وموصوفها اللفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الذبيحة فالوجان اللفظ اذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه ولفظ الحقيقة اقوال اخر تركناها خوفا للتطويل فمن شاء فليرجع الى شرح البديع اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ جنس يشمل الهمل والمجاز وقوله اريد به الخ فصل يخرج به غيره ومعنى وضع اللفظ تعيينه المعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع فالواضع ان كان واضع اللغة فوضع لغوي وان كان صاحب الشرع فوضع شرعي والا فان كان الوضع من قوم مخصوصين كاهل الصناعات

والجواز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما

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

له اي مصححي
والصدر وقد يمكن
بمعنى الفاعل المجرى
الظرف منه

معنى كما فى تسمية الشجاع اسداً والبليد حماراً واذاتا كما فى تسمية المطر
سماً والاتصال سبباً من هذا القبيل

فى الحد فانه يصدق عليه ايضاً اننا نستعمل فى غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد
والزيادة كذا قبيل وفيه نظر لان هذا القدر غير كاف للجواز ما لم يكن العلاقة وهنالك ليس العلاقة
فتفكر واعلم ان اللفظ لا يستعمل فى غير ما وضع له بغير علاقة والقوم حصر والعلاقات فى خمس
وعشرين بالاستقراء مثل السببية والمسببية والحال والمحمل واللازم والملزوم وغير ذلك
وحصر صاحب المنهاج فى اثنى عشر وصاحب التوضيح فى التسع وصاحب مختصر الاصول فى
التمسح صاحب البديع فى الاربع والمصر فى الاثنتين المعنى والصورة وهذا اضبط بما ذكره والا ان
الاتصال بين الشئيين لا يخلو من ان يكون بالصورة او بالمعنى لا يتصور الثالث كما قال معنى تميز من
الاتصال فالالاتصال المعنوى ان يكون بين المعنى الحقيقي كالهوان المقترن للاسد الجازى كالرجل
الشجاع اشتهر في وصف خاص مشهور فى العرف كالشجاعة كما فى تسمية الشجاع اسداً والوصف الشجاعة
والبليد حماراً والوصف المحمى والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان او ذاتاى صورة عطف على
قوله معنى والمراد بالاتصال الصورى ان تكون صورة المعنى الجازى متصلاً بصورة المعنى الحقيقي
بنوع مجاورة كما فى تسمية المطر سماً فان صورة المطر متصلة بصورة السماء اى السحاب وذلك لان
السماء اسم للسحاب وكل ما علاك والمطر انما ينزل من السحاب فوجد بينهما الاتصال الصورى
اى المجاورة لا المعنوى اذ لا مناسبة بينهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً مرسل عند
تم ايراد ان يبين ان المجاز بالاتصال المعنوى والصورى موجود فى الالفاظ الشرعية ايضاً كما هو موجود
فى الالفاظ اللغوية ولكن لما كان القسم الثانى يمتدى عليه للمسائل الخلافية من استعارة الالفاظ
الطلاق للعتق كما ستعرف اعرض عن القسم الاول وذكر القسم الثانى فقال والاتصال سبباً من هذا
القبيل اى الاتصال باعتبار السببية بان يكون الاول سبباً للثانى او مسبباً عنه وعلته للثانى
او معلول له من قبيل الاتصال الصورى لان العلة والحكمه وكذا السبب والمسبب يتصل
احدهما بالآخر ضرورة فقط اذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوى قوله سبباً
منصوب على التمييز من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوى هو ما يتصل به الى الشئ ويفضى اليه
فيتناول العلة ايضاً لوجود معنى الافضاء كما يتناول السبب المصطلح فاندفع ما اوثرنا لا يتناول
العلة فكيف قسم الى النوعين والحاصل ان الاتصال السببى الذى يوجد بين الالفاظ الشرعية من

وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا الحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر فيعتق هذا النصف الاخر ولو قال ان ملكك لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه

من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كثيرا في الالفاظ اللغوية فثبت ان الاتصال الصوري يوجد في الالفاظ الشرعية ايضاً وهو اى الاتصال السببي نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من

السببية قدمها فقال احدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشرء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا يتفك عن الاخر لان العلة لم تشرع الا الحكمها

والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة بان يذ لك احدهما ويراد بما الاخر مجازاً والمراد بالاستعارة عند ريب الاصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه او لا فانذ فعم ما قيل ان هذا

النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري ولا يتحقق الاستعارة الا بالاتصال المعنوي ولهذا اى لاجل جواز الاستعارة من المجانيين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى

نصف عبداً باعه ثم اشترى النصف الاخر فيعتق هذا النصف الاخر لوجود الشرط بتمامه وهو الشرء الصحيح وان وحده تفريقاً فانه لا يشترط في الشرء ان يجتمع الكل في الملك فانه يقال انه عرفانه اشترى

العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الاخير ولا في ملكه حينئذ الا النصف فيعتق هذا النصف وهذا اعلى راي ابر حنيفة تجزى الاعناق واما عند ما فيعتق الكل ثم يجب السعاية

في نصف ادم الضمن كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة وجوه احدها هذا الثاني ابينه بقوله ولو قال ان ملكك عبداً فهو حر اى ان يلفظ ملكك مقام اشتريت والمسئلة بما اى لا يعتق في

الاستحسان ما لم يجتمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة فيكون المراد بصفة الاجتماع اذ يقال عرفاً ان ملك شيئاً ثم باعه ثم ملك شيئاً اخر انه ملك الكل نعم يقال انه اشترى

الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع فلا يعتق والثالث والرابع ان يقول مشيراً الى العبد المعين ان اشتريت هذا العبد فهو حر ان ملكك هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكراً كما في

الصورتين الاوليين بل مشيراً الى المعين والمسئلة بما اى فيعتق النصف في الفصلين لان التفريق والاجتماع وصف والاوصاف لا يعتبر في المحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه في موضعه فلما

جسعا

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

فلما فرغ من تهميد المسئلة فرغ عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين فقال فان عنى باحدهما الآخر بان يقول اردت بقولى ان اشتريت ان ملكت حتى يشترط الاجتماع ولا يعتق النصف الاخر او عكس بان قال اردت بقولى ان ملكت ان اشتريت حتى لا يشترط الاجتماع ويعتق النصف الاخر تعمل نيته في الموضوعين وتصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين لكن فيما فيه تخفيف عليه وهو فيما اذا نوى الملك بالشراء وجب التخفيف انه يحتاج حينئذ الى وصف الاجتماع ولا يعتق النصف ايضا عليه ففعله منقعة صريحة ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء لثمة الكذب لان الاستعارة غير صحيحة ويصدق ديانة اي فيما بينه وبين الله حتى اذا استفتى فقيهها يفتيه بما نوى بجواز الاستعارة وان لم يصدق القاضى للثمة كما لو سأل عالما لغلاز على ما تقدم وقد قضيت هل برئت من دينه فهو يفتى بالابراء اما القاضى فلا يحكم بالابراء ما لم يقيم بينة على الايفاء فاعترض ان في ارادة الشراء بالملك ايضا تخفيف عليه لان الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء فيه ايضا واورد جواز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لان عقد النكاح بالاجلال والا بلخ لا يكون النكاح علة لهما واجب باننا نسلم انه موضوع لكل الانتفاع وابطاحه فقط بل هو علة لملك المتعة والانتفاع اورد لو كان علة لملك متاع البضغ لان عقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوي بينهما اجيب بان الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم الى اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالبضغ ثم اعترض بان لا اتصال بين ان ملكت وان اشتريت لان مطلق الملك اعم من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولا للشراء ولا العلة له اجيب بان الشراء علة لملك خاص وهو مستلزم للعالم فصحت الاستعارة كذا في بعض الشروح والنوع الثاني من الاتصال السببي اتصال الفرع اي السبب المراد به الحكم بما هو سبب محض السبب ما يكون مفضيا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه ذائبة العلية ويسمى سببا حقيقيا ولما كان من شرط المحض ان لا يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف اليه الحكم وكان

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

في التظهير يضاهى العلة وهي زوال ملك الرقبة الى السبب وهو قوله أنت حرة اشارة الى ان المراد
به لا يضاف اليه المحكم دون العلة وفسر بقوله ليس بعلّة وضعت له يعنى المراد بالسبب
المحصن ان لا يكون علة موضوعة للفرع اى المحكم بان يضاف ذلك المحكم اليه لان يكون العلة ايضاً
مضاهية اليه فان هذا ليس بشرط هنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فانه اذا قال لامته
انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول بتلك الالفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطى بغير النكاح
تبعاً لزوال ملك الرقبة فانه يزول اولاً بهذه الالفاظ ملك الرقبة وبواسطة زوال ملك المتعة
فالزوال لعلّة ملك المتعة انما هي زوال ملك الرقبة واما هذه الالفاظ فانما هي سبب محض
لزوال ملك المتعة لكونها مفضية اليه ولم توضع في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة وأنه
اى هذا النوع من الاتصال السببى يوجب مجوزاً استعارة الأصل للفرع والسبب للمحكم فصم
ان يقول لامرأته انت حرة ويريد به انت طالق فيقع الطلاق لان قولها انت حرة سبب واصل كما هو
والطلاق فرع وحكم فجاز ان يذكر السبب ويريد المسبب لان المسبب محتاج الى السبب من حيث
الثبوت وقوله السبب للمحكم تفسير لقوله الأصل للفرع ليعلم ان المراد من الأصل والسبب ومن الحكم و
الفرع امر واحد كذا قيل دون عكسه فلا يصح ان يقول لامته انت طالق ويريد به انت حرة فلا تعتق فلا
يجوز ان يذكر المسبب ويريد به السبب لان اتصال الفرع اى المسبب بالأصل اى السبب في حق ارادة
الأصل به في حكم العدم لاستغناءه اى السبب عن الفرع اى المسبب والحاصل ان اتصال السبب
بالسبب معدوم في ان يراد به السبب لان السبب عنى عن المسبب واما في حق ارادة السبب بالسبب
فالاتصال قائم الا ترى ان قوله انت حرة وامثاله لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك
المتعة انما هو امر اتفاقى فلا يجوز ان يذكر المسبب ويريد به السبب الا اذا كان المسبب مختصاً
بالسبب كما في قوله تعالى اخبرنا انى ارانى اعصر خمراً فانه استعيرت الخمر للجنب لانها مختصة
به باعتبار ان الخمر هو ماء العنب ولا يوجد العنب بغير ماءه فصارت العنب متصلاً بها ومفتقراً
اليها هذا عندنا وقال الشافعى رحمه عكس هذه الاستعارة ايضاً اى استعارة
المسبب للسبب في مجوز ان يستعار الطلاق بلعتاق كما جاز عكسه وبني الشافعى

وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على اخره
لصحة واقفاره اليه فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه

صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الاسقاط
لان في الاعناق اسقاط ملك الرقبة وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة ولان كلامنا مبني على السراية
فكما ان من طلق امرأته نصفها ونصف تطلقه يسرى طلاقه الى الكل كذلك العتق يسري الى الكل
حتى من عتق نصف عبدة يسرى الى الكل فوجد الاتصال المعنوي ونحن نقول كما انه ليس بينهما
الاتصال الصوري لانه في الشرعيات بالسببية وقد مر ان العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاشتراك في وصف خاص
المعنوي لان في الطلاق ازالة ملك اليمين وفي العتاق اثبات القوة فابن بينهما الاشتراك في وصف خاص
مشهور كما يوجد بين الاسد الرجل الشجاع وقد يورج على اصل القاعدة بانه لا اتصال هنا ايضا لان
زوال ملك المتعة انما يثبت ضمنا في زوال ملك الرقبة في الامة لا في الكفرة فكيف يستعار العتاق للطلاق
الذي في زوال ملك المتعة صراحة في المنكوحة اوجب بان ازالة ملك الرقبة مستلزقة لزوال
حقيقة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين نعم تختلف
بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين وهذا لا يقدح في جواز الاستعارة وهو
اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة
الناقصة بالجملة الكاملة اذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله هند
طالق وزينب فقوله هند طالق جملة كاملة لوجود الطرفين وقوله زينب جملة ناقصة لا فقارها الى
التخبر اذ لو انفردت لا تعيد شيئا وانما افادت بواو العطف فلهمذا توقف اول الكلام اي الجملة الكاملة
على اخره اي على اخر الكلام يعنى بالجملة الناقصة وهذا التوقف ليس لاجل انه غير تام
بل لصحة اي اخر الكلام واقفاره اليه فيشترك اخر الكلام وهو قوله وزينب في الخبر
يصير مفيدا اذ لو لم يتوقف الاول ولم ينتظر الى ما يقول المتكلم بعده حتى صار قوله هند طالق
كلاما منفصلا عن قوله وزينب لصار اخر الكلام غير مفيد وغير صحيح فيتوقف اول الكلام على
ما بعده لاجل انتظار ان المتكلم ما يقول بعده ايا غيره ام يوكده ام يفيد خبرا اخر بالعطف حتى
لوقال بعد الكلام الاول (وهو هند طالق) وطالق وطالق يقع الطلقات الثلث ان كانت مدخولا
بها فتوقف اول الكلام على اخره لما كان لاجل صحة الاخر لا لانه غير تام في نفسه عن في حقه معدا واليه
يشير بقوله فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عن اخر الكلام بدليل لوقال غير المدخل بها

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

بعد الكلام الاول وطابق وطابق لا تقع الثانية والثالثة لان الجملة الاولى وهي قوله وعند طابق
 لما لم يتوقف في نفسه ثابت مرجحها قبل التكلم ياخر الكلام وقد بان بالاولى فيلغوا بعد ما
 فالواصل ان التوقف في حق اول الكلام معدوم ووجه عرفته وفي حق اخرى ثابت لتوقفه عليهم في حد
 ذاته فثبت التوقف من احد الجانبين كالانقصال من جانب واحد فصار احد ما نظير الاخر وما كان
 حكم الحقيقة هو ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك او عاما استغناء عليه عند ارباب الاصول وكان في
 حكم المجاز خلاف لبعض اصحاب الشافعي بين حكم المجاز صراحة اشار الى حكم الحقيقة في ضمنه كما فعل
 ذلك في العلم والخاص ما للاختصاص فقال وحكم المجاز وجود ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز
 او عاما بان يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له بعلاقة خاصا كالاسد او عاما كالصاع يعرفان
 كان اللفظ عاما كان المجاز عاما وان كان خاصا كان خاصا وليس المراد بعموم المجاز ان يعم جميع انواع العلاقات
 في لفظ واحد بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحلّه وما كان عليه ما يؤول اليه وقس عليها البواقي بل ان يعم
 جميع افراد نوع واحد من انواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يجعل فيه طعاما كان او غيره كما
 هو حكم الحقيقة بان يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناولها علماء كاز اللفظا وخاصا
 ولهذا اى بجرى ان العموم في المجاز مثل الحقيقة جعلنا لفظ الصاع الواضح في حديث ابن عمر لا يتبعوا
 الدرهم بالدريهم ولا الصاع بالصاعين عاما بمعنى لاجل ان العموم يجرى في المجاز جعلنا لفظ الصاع
 الواضح في هذا الحديث عاما فيما يحمله ويجاورة وذلك لان المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقي
 بالاجزاء اذ لا خلاف لاحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين فعلم ان المراد به
 معناه الجازي وهو ما يجعل فيه فصار المعنى لا يتبعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاع ان لفظ الصاع على
 بلاه الاستغراق فيتناول جميع ما يجعله من المطعوم وغيره فدل بعمومه على ان الربوا كما يجرى في المطعوم
 مثل الخنطية يجرى في غير المطعوم كالجص والنورة وابي الشافعي ذلك اى العموم فالمراد بما جعل في الصاع
 الطعام وقال مستند لا عموم للمجاز لان ضروري لان الاصل في الكلام ان لا يستعمل في غير ما وضع له
 لانه يورى الى ايجام الاختلال لانه يصار اليه توسعة للكلام فالواصل ان المجاز ضروري الضروري يثبت

له اشارة الى
 ان الثلاثة
 الجازية

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

بقدر الضرورة تدفع بأرادة الطعام فآية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اى قول الشافعى
بان المجاز ضرورى باطل لان المجاز موجود في كتاب الله الذى هو فى اعلى رتب الفصاحة و
البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز في كتابه عجزا وضرورة انه
لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد
بالضرورة ضرورة المتكلم فلا عيار عليه واما اذا يراد بالضرورة بالنظر الى المخاطب وقرير الكلام
هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع بوجه على معنى
والعموم امر زائد فلا يصار اليه فخر لا يستقيم جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقى لانه ثابت
بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا يكونه على باللام مثلا وهو موضوع بعموم بدلوله فهو بهذا
الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه اريد به غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال
لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعى ولم نجد في كتبهم ف والحديث الذى لو ترجمه المصخرجه
الزليعى وقد وردت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابى سعيد الخدرى ر قال كنا
نزرق تمر الجحيم فكانا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لا تتبعوا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين ومن حكم الحقيقة والمجاز ان
استحالة الاجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول في صحة الجمع بين الحقيقة و
المجاز من لفظ واحد في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد بان يطلق
اللفظ ويراد المعنى المجازى والحقيقى في وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات
كما نقول لا تقتل الاسد وتويد بالاسد والرجل الشجاع معا فذها صحابنا وعامة اهل الادب واهل
التحقيق من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناع لغت وذهب الشافعى وعامة اصحابه والنجاشى
وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما في قوله تعالى اولستهم النساء فانه يراد
منه المس باليد والجوامع واما لو امتنع كالامر مثل افعل فانه حقيقة في الوجوب ومجاز في التمهيد فلا يصح
الجمع بينهما والا يلزم كون الشئ مورا به مثابا على فعله ومهدودا عليه معا على فعله كما في قوله تعالى
اعلموا انهمم ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياها او بحسب التناول لظاهرى بشبهة من

له وبجهد القلم
ارضيف من قلم

كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعاريتي في زمان
واحد ولهذا قال محمد في الجامع لوان عربيا ولا ولا عليه اوصى بثلك ماله
لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

غير اعادة كما سياتى وكذلك لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى تكون الحقيقة من افراده على
سبيل عموم المجاز لان المراد هنا المعنى المجازى فقط واما التحقيق في فهمه تبعا واليهما اشار بقوله
مرادين ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظين واليه اشار بقوله بلفظ واحد استدلال
المصر على عدم جواز الجمع بقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد بماله على اللابس ملكا وعاريتي في
زمان واحد المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على
سبيل العارية والملك جميعا محال سواء كان بنسبة شخص او شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في
حالة واحدة بطريقتي الحقيقة والمجاز معا متمم سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة اللباس
والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار وهذا نظير الاستحالة لا مناطه
فالناقشة فيه غير مفيدة وهذا الاستدلال على رأى المصر من انه ذهب الى استحالة الاجتماع عقلا و
ذهب اكثر المحققين الى ان استعمال اللغة كما اشرنا اليه سابقا ولهذا لا جمل استعمال الجمع بين الحقيقة
والمجاز قال محمد في الجامع الكبير لوان عربيا ولا ولا عليه تأكيد لان ولا العتاقة لا يثبت على العرنى ولا ولا
المولات اما الاول فلان من شرط الرق والعرب لا تسترق اذا حكم فيهما اما الاسلام او السيف نفاظ
كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه ولا العتاقة واما الثاني فلان من شرطه كون المولى الاسفل من غير العرب
اذا احتاج اليه لا انتصارا والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انما كان يثبت الولاء على العرب بطريق
الندرة بان يتزوج العرنى من الغير فتلد منه ولدا فيعتقه مولاه فيكون هو عربيا عليه ولا فقيد بقوله هذا وقيل
احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان استرقا قهرهم جائز فثبت عليهم الولاء اوصى بثلك ماله لمواليه اى لمن
اعتقه هو اذ من هو عربي ولا ولا عليه لا يكون له المولى المعتق بالكثر هذا هو المقصود من تقيده بالعربي وعدم
الولاء عليه في الاشتراك ولفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفقهم وصيته اولا ولم يكن هو عربيا وكان
الولاء عليه قال وصيت لمولى بثلك ماله لبطلت الوصية ان لم يبين في جيوته ذلك لان المولى يطلق على
المعتق بالفقهم والكسر بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه لا يمكن التعين بقى الموصى له جمولا واما على هذا الصورة
المفروضة في المتن فلا اشتراك لان احتمال المعتق بالكثر حقيقا منتفيا لمعتق واحد فاستحق النصف قيدا به
لان لو كان له معتقان او اكثر وكان جميع الثلث لها ولا يرد الى الورثة لان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا

كان الباقي مَرْدُوداً الى الورثة ولا يكون لموالى مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ
فبطل المجاز وانما عمهم الامان فيما اذا استامنوا على ابناهم ومواليهم لان اسم
الابناء والموالى ظاهرا يتناول الفرع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقي
بهرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعابها الكافر

للوصية بالميراث وفي الميراث للثنتين حكم الجماعة كان جواب لو النصف الباقي مَرْدُوداً الى الورثة لانا وصي
بجماعة الموالى واقلمها اثنان فيكون لكل واحد نصفه لوصية واذا كان المولى واحدا استحق النصف الباقي
ميراث ولا يكون لموالى مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وان كان
واحدا واما موالى الموالى فمعنى مجازي له اذا تعين المعنى الحقيقي فلوارثا للمعنى المجازي ايضا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وذبا باطل فبطل المجاز لهذا والحاصل ان رجلا لاولاد عليه لاحد لواوصى لمواليه بثلاث
مالهم تعين المعتق بالفهم وصحت الوصية فان كان له معتقان او اكثر ثبت لهم جميع الثلث وان كان
المعتق واحدا اثبت له نصف الثلث والباقي لورثته الملية ولا يعطى ذلك الباقي لموالى مواليه لان
صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولاة بطريق الحقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما
عمهم الامان جواب سوال مقدر تقريره انكم قد جمعتهم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامنوا الى هلال الحرب على
ابناهم ومواليهم ان قالوا امنونا على بنائنا وموالينا حيث يدخل في الامن ابناؤنا والابناء في ضمن الابناء وموالى
الموالى في ضمن الموالى مع ان ابناؤنا والابناء مجاز في لفظ الابناء وموالى الموالى مجاز في لفظ الموالى فلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله وانما عمهم الامان لان اسم الابناء والموالى ظاهرا اى عروا يتناول الفرع ايضا
اى ابناؤنا والابناء وموالى المولى فان بنى الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنوهاشم وقال تعالى
يبني آدم وكذا اللفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى كما يقرب لمعتق معتق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل
به اى بهذا تناول الظاهرى لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلا يثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم
اياهم وكوهم مرادين بالذات فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن بقي بهر د الاسم شبهة في حقن الدم
اى لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذا الامان يثبت بالشبهة ايضا وحاصل
الجواب اننا لانقول انهم يثبت لهم الامان من حيث انهم ايضا مرادون من اللفظ بالذات ليلزم الجمع
بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا مجازا وتركتنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي فحق في الاسم
شبهة تناول بعدد لاجل الاحتياط ابنتنا لهم الامان اذ في حقن الدماء وكفى الشبهة ايضا وصار ثبوت
الامان لهم لشبهة تناول الاسم بعد تركه معناه المجازي كالاشارة اى كثبوتها بالاشارة اذا دعابها الكافر

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

الى نفسمان يشير اليه باليد انزل ان كنت شبيحا فظن انهما امان فجاء حيث يثبت بمساي
 الاشارة الى الامان لصورة المسالمة اي لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذلك الى المسالمة والمراد بالامان حقيقة يعنى في الاشارة يثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة امانا حقيقة فقول حقيقة منصوب على التمييز ولما كان يرد على هذا الجواب اني ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فما اذا استامن على الآباء والامهات ايضا لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاذا تركتم للمعنى المجازي هو الاجداد والجدات في الالوة خوفا من الجهم بين الحقيقة والمجاز فكان شبهة تناول الاسم هو ايضا باقية بعده كما كان في الابناء والموالى فيثبت لهم الامان ايضا والمحال انكم لا تثبتون لهم الامان فالفرق فاجاب بقوله انما ترك في الاستيمان على الآباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات يعني انما ترك اعتبار الصورة اي الشبهة في الاجداد والجدات فيما اذا استامن على الآباء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت

الحكم في محل اخر انما يكون بطريق التبعية لشيء مذکور وذلك اي اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما يليق بالفروع وهم ابناؤ الابناء وموالى الموالى فانهم فروع في الاطلاق والمخلقة نلهذا يثبت لهم الامان دون الاصول وهم هذا الاجداد والجدات فانهم وان كانوا افرع الآباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في المخلقة فكيف يتبعونه في اللفظ فلذا المي ثبت لهم الامان فظهر الفرق واما سر اية الكتابة الى الاب انما اشترى المكاتبه فهو لتحقيق الصلة والامان لانه يدخل بالتبعية اذ ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا وحرمة تكلم الجداد في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ليست بالتبعية بل بالاجماع اورد لانه النص فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضيع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكبا او ماشيا تقريره اذا حلف شخص يضيع قدمه في دار فلان ولم يكن له لية فان دخلها يحتمل سواء كانت الدار مملوكة له او مستعارة

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

او مستأجرة وسواء كان دخوله فيها ماشيا او حافيا او متعللا اوركابا فهل هذا الا لجمع بين
 الحقيقة والمجاز لان حقيقة دار فلان ان تكون له بطريق الملك و مجازة ان تكون بطريق العارية
 والاجارة وانتم على كل حال تثبتون الحث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون
 حافيا ومجازة متعللا وركبا وانتم على كل حال تثبتون الحث بوضع القدم فيها وكذلك اي كما قالوا
 جميعا في المسئلة المتقدمان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمد فيمن قال لله على ان
 اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا تقريرة هذا الكلام حقيقة للنذر لعدم توقف توثيقه على قرينة
 كما اذا المينوشيا ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها به على قرينة النية والتوقف على القرينة من اماسرات
 المجاز والنذرواليمين مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الغوات لا الكفاسرة
 وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الغوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلاف افعالها
 ومعه ذلك قد قال ابو حنيفة ومحمد ان من تكلم بهذا الكلام ونوى به اليمين كان عليه نذرويمين جميعا فلزم الجمع
 كقولنا المصرفية اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم ان ذكر فخر الاسلام حرج بغير توثيق فالمراد
 من حرج حينئذ حرج معين هو حرج هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلية والمناسب هذا الظهور
 والشروع القضاء والكفارة عليه في تعزيب صوم هذه السنة وذكر المصنف انما هو منصرف لعدم العلية قالوا وجب
 عليه حرج غير معين من عمره فلا يظهر الاثر المذكور الا عند الموت اذ الغوات لا يتحقق الا عندئذ فيلزم عليه الوصية
 بالعدية والكفارة عند الموت ثم اجاب المصنف عن الاسئلة المذكورة بقوله قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول يعني
 يراد من قوله لا يضيع قدمه لا يدخل فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حافيا او متعللا فاذا دخل بحث لعموم
 المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز هنا اذا العين لنية والافعل ما نوى حافيا او متعللا او ماشيا اوركابا وكذا
 اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز وهذا معنى مجازي يشمل الملك والعارية والاجارة فيبحث بعموم المجاز
 لان الجمع بين الحقيقة والمجاز واليه اشارة بقوله فاعتبر عموم المجاز في الموضوعين وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا
 نظير ما لو قال احد عبدة حر يوم يقدم فلان ولم ينوشيا فقدم فلان سواء كان قد وسليلا ونهارا عتق عبدا

لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم
 الوقت يدخل في الليل والنهار واما مسئلة النذر فليس بجمع
 ايضا بل هو نذر بصيغته

ففي هذه المسئلة في بادي الرأي الجتمع بين الحقيقة والمجاز اذا اليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل و
 كلاهما مرادان من لفظ اليوم هنا حيث يعنى عبده بقدم فلان لا كان ذلك القدم او نهارا
 فوجدا بجمع ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد اى لا يصح تقديره بمدة
 عرفا كما خرج والدخول والقدم حمل اليوم حينئذ على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الاكثرو
 قيل اليوم مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت فعلى هذا القول لا احتياج
 الى عموم المجاز ثم الوقت الذى هو معنى المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعنى هو يشملها فيبحث باعتبار عموم
 المجاز لا باعتبار الجتمع بين الحقيقة والمجاز فلما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله لا يضح
 قد مر في دار فلان فهو نظيره ثم اعلم ان المصلم بين صراحة حتى يراد باليوم النهار ولكن يفهم من قول على
 سبيل المقابلة وحاصل الضابطة هو ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لانه يمكن
 لذلك الفعل جزؤ من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا
 للفعل الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا في انه اى فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او المظروف
 الذى هو عامل فذهب جماعة الى ان لا اعتبار للمضاف اليه لانه غير عامل في المضاف الذى هو اليوم
 هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضاف اليه والعامل ممتدين مثل امرك بيدك يوم
 يركب زيد ويراد به النهار وغير ممتدين مثل عبدى حرم يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتبر
 المضاف اليه تسامحا نظر الى حصول المقصود وقال البعض يعتبر العامل نظر الى التحقيق واما
 اذا كان مختلفين بان يكون احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت
 طالق يوم يركب زيد فاكل اعتبروا المظروف اى العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه لما فرغ
 عن الجواب عن مسئلة لا يضح قد مر في دار فلان شرع في الجواب عن مسئلة النذر واليمين فقال واما
 مسئلة النذر واليمين فليس بجمع ايضا يعنى ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما
 فهم السائل لان المراد من الجتمع الممتنع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهذا ليس
 كذلك بل هو اى الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله على صيغة نذر وضع له في الشرع
 وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقي وهو النذر لا المجازى وهو

سنة نفى نذر
 عبدى حرم يركب
 وعامل وليقتد
 فلان المضاف
 اليه وكلاهما غير
 ممتدين وقوله
 البراقى ١٢ سنة

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح ميمنا كتحريم المباح
 وهذا كسواء القريب فانه تملك بصيغته وتحريم بموجبه ومن حكم هذا
 الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز لان المستعار لا يراحم
 الاصل فان كانت الحقيقة متعددا كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخجلة

اليمين فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يبين بموجباتي بحكمه وهو الايجاب اذا المقصود
 من صيغة النذر ايجاب المندور الذي كان مباح التردد قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر
 على ما عرف فلما صار واجبا من النذر كان يميننا لان ايجاب المباح يصلح ميمنا لان الشيء اذا
 صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصلا ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم
 المباح اى المحلال يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية او العسل قال
 لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يميننا قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
 ثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لاهى مراد بطريق الجواز وهذا كسواء القريب فانه
 تملك بصيغته اذ قوله اشتريت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحريم اى اعتاق بموجب ما يحصل
 من الشراء التملك والملك في القريب يوجب العتق شرعا فان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه
 لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية
 ايضا لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية كسواء القريب يثبت العتق فيه بغير النية ايضا والحال
 انكم تشترطون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انما كالحقيقة المحجورة فلذا يحتاج الى النية
 وقد تكلف الشراح في الجواب واجاب شمس الأئمة ان قوله بمعنى واهه صيغة يمين وقوله على
 صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك
 غير مستبعد فتأمل ولما فرغ عن الاجرية شرعا في مسئلة اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اى
 باب الحقيقة والجواز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعنى ما دام يمكن حمل اللفظ
 على معناه الحقيقية لا يراود معناه الجوازى لان المعنى المستعار الذى استعمل فيه اللفظ بجواز الا يراحم
 الاصل اى المعنى الحقيقي الذى وضع بازا ئمه اللفظ فيقدم الحقيقة على الجواز ما دام يمكن
 العمل بها فان كانت الحقيقة متعددا بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا يأكل من
 هذه الخجلة اذا اكل من نفس الخجلة متعددا فان قلت المحلوف عليه هو عدم اكل الخجلة وهو
 ليس بمتعدد بل المتعدد راكلاها قلت اليمين اذا دبر على النفي يكون المقصود كلف النفس

ان العمل على الحكم بالحقيقة لا يعل بالجواز

او مجبورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجازي
 على هذا قلنا ان التوكيل بالخصوص يتصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة
 مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم
 هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباة لان هجران الصبي مهجور شرعا

عن الفعل المنفي كالاكل وهو هنا متعذر او مهجورة عطف على قوله متعذرة والمهجور ما تيسر الوصول
 اليه ولكن الناس تركوه كما اذا حلف لا يضع قدمي دار فلان اذ وضع القدم في الدار حافيا بغير ان
 يدخل فيها يمكن لكن الناس هجره فلا يراد في العرف من هذا الا الدخول صير الى المجاز في الأول
 المعنى المجازي الاكل من ثمارها اذا كانت ذات ثمار ولا فثمنا فيبغث باكل الثمار والاشم لا يبغث
 باكل عين الغلظة وان اكل ثكفا اذا المتعذر لا يراد ولا يتعلق به الحكم اذ المرين له نية فاما
 اذا نوى فيمينه على ما نوى وفي الثمان الدخول فيبغث بالدخول سواء كان حافيا او ماشيا او راكبا
 ولا يبغث بمجرد وضع القدم من خارج الدار اذا المهجور لا يتعلق به الحكم وهذا ايضا اذا لم يكن
 له نية ولا نعل ما نوى وعلى هذا اي على ان الحقيقة اذا كانت مجبورة يصار الى المجاز قلنا ان
 التوكيل بالخصوصية يعني من وكل رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يتصرف اي التوكيل
 مجازا الى مطلق الجواب سواء كان بالرجل او الاقرار حتى لو اقر على موكله بشئ جائز فلا فرق
 الشافعي وذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصوصية هو الاقرار معا كان المدعي او سبلاوه وحرام
 شرعا لقوله تعالى ولا تنازروا فصارت مجبورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة فيعمل على
 المعنى المجازي وهو الجواب مطلقا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصوصية
 سبب الجواب الا ترى تايد لقوله المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبي
 لم يتقيد بزمان صباة حتى لو كلمه بعد ما كبر يبغث ايضا وذلك لان هجران الصبي مهجور شرعا
 قال النبي صل الله عليه وسلم ليس من امن لم يرحم ضعيفنا ولم يوقر كبيرنا رواه الترمذي وفي
 ترك الكلام ترك الرحم فصار هجران الصبي بالكلام مهجور شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فيترك
 الحقيقة ويتصرف الى المجاز كما قالوا اكل هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه
 بعد زوال صفته الصباة يبغث ببقائه الذات فان قلت قد تقر في محلوقة العرب ان الوصف في المشار اليه
 لا يعتبر فيعتب بالذات فعلى هذا لا حاجتا الى جعله مهجورا شرعا قلنا لا نسلم ان الوصف مطلقا
 لا يعتبر في المشار اليه بل اذا المر يصح داعيا الى اليقين وهنا يصلم لان وصفه الصباة يصلم داعيا

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

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن تركه اعتبارا شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكله هذا الصبي بمنزلة قوله لا اكله صبيا منكر او قد قالوا وقال منكر يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد بمينه بالصبيان حتى لو كرم بعد زمان صبا لا يحنث قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكر اشرا ولم يعتبر في الاشارة مع كونها معتبرين لغة لان الوصف في الاول صادم مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف للحنث عليه فيعتبر شرعا في اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن حلف لا يشرب اليوم خمر ايتقده اليمين وان كان شرها حراما فيحنث ان لم يشرب بخلاف الثاني فان الوصف هنا ضمني فلا يعتبر به وتحقق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شئ بوصف فان ذكره منكر يعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين او لا وان ذكره معرفا فان كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين يعتبر ايضا كما في قوله لا اكله هذا الصبي

والا لان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعني ما ذكرنا سابقا انما كان في الحقيقة المحجورة واما اذا المرئى محجورة بل يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف اى غالب الاستعمال من الحقيقة او غالب من ان الفهم من اللفظ فخر عند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفيه ايتلقت بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة فان حقيقة ان ياكل من عين الخنطة وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كما انها تعلى وتقل وتوكل قضا ولكن المعنى المجازى هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة فعنده لا يحنث بنزول عين الخنطة وعندهما يحنث باكل الخبز او ياكل الخبز وعين الخنطة على سبيل عموم المجاز واما السويقي فهو في العرف جنس خمر فلا يعتبر وان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقة ان يشرب من الفرات بطريق الكرم وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في اهل البوادي ولكن المعنى المجازى وهو الشرب من العرف او اناء غالب الاستعمال فيحنث عنده بالكرم فقط وعندهما بالاناء والعرف على سبيل المجاز وبها وبالكرم جميعا على سبيل عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل اخر مختلف بينهما وهو

له ان يتناول
الاربعين من
موضع الاربع
بفتحين اسير
خوردن ١٢ سنة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبد وهو اكبوسا منه هذا ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة للاخلاف في ان المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح للمقدم في الاعتبار وانما يصار الى المجاز عند تعذرهما وايضا للاخلاف في انه لا بد في الخلف ان يتصور الاصل وان لم يوجد لعرض بل الخلف في جهة الخلفية فسنده المجاز خلف في التكلم حتى يكلي صحة التكلم ان يكون الكلام صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود المعنى الحقيقي له عالمه يشير المص بقوله حتى صحت الاستعارة به اى بالكلام عنده بان يكون صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم ينعقد ذلك الكلام لايجاب الحقيقة اى وان لم يكن افادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له كما في قوله لعبد وهو اى العبد اكبوسا منى من القائل هذا ابني نقوله هذا ابني مراد ابا محورية خلف عن هذا ابني مراد ابا البتة فيعتق العبد عنده لا يتقد وجدا ما يصح الاستعارة بهذا الكلام وهو استقامة الاصل من حيث العربية لان هذا الكلام صحيح بجارتين من حيث كون مبتدأ وخبر اموضوعا لا ثبات الحكم وقد تعذر العمل بحقيقته لاستعماله ان يكون الولد اكبوسا من والده فتعين المجاز فيراد به العتق بطريق ذكره للمزوم واردة اللازم وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اى حكم هذا ابني مراد ابا محورية خلف عن حكم مراد ابا البتة فينبغي ان يكون الاصل في موضعه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعرضه فيصير الى المجاز فعندهما هذا الكلام لغوا ليعتق ببا العبد لان امكان المعنى الحقيقي الذي شرط الصحة للمجاز لا يوجد في هذا الكلام لان اكبوسا لا يمكن ان يكون ابنا للاصغر فلا يحل على المجاز الذي هو العتق ولما ثبت ان المجاز عنده خلف في التكلم كما مر عندهما في الحكم كما سيحكي في كلام المص فاعتبرا بوجه حقيقي من الرجحان في التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بهما ارجحا على التكلم بالمجاز اذا العبرة عنده للتكلم حتى اثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مر فصارت الحقيقة المستعملة التي غير مبحورة في العادة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم كما مر شرعيه فاذا كان الحكم عندهما معتبرا حتى يلبس بالخلفية للمجاز في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان على الحقيقة اما لاشتماله على حكم الحقيقة كما في صورة عموم المجاز والاقبية استعماله لكونه متعارفا

المجاز خلف في الحكم عند ابي حنيفة فذلك الحكم عندهما

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

فصار الجازولى من الحقيقة وكان الاولى للمصران يقول غلبة استعماله بدل قوله لاشتماله على حكما الحقيقة لشغل كلا التعيين من المجاز عموم المجاز وشيرة وتقرير المقام بحيث يكشف بالمرام هو ان هذه المسئلة راى اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده الحقيقة اولى وعند هذا الجاز مبنية على اصل اخر وهو ان الاعتبار فى الخلفية عنده للتكلم فالتكلم بالحقيقة اولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة فى التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ جازا وعند هذا الاعتبار الحكم حتى يجعل المجاز خلفا فيه فاذا كان المعنى الجازى للفظ متعارفا فكان الحكم فى الجاز راجحا على الحكم الذى فى الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يحل اللفظ على الجاز لا اعتبار رجحان الحكم الذى عليه المدار ثم شرع المصنف فى بيان القرائن التى بما يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة فى الشرعيات خمسة بالاستقراء ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقي اما اللزوم الكذب فيمن هو معصوم عنا ولو حقه اخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصير الى الجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة اى العادة فى استعمال الالفاظ وفهم المعانى منها وذلك لان الكلام موضوع للفهم فاذا نقل عن معناه اللغوى واستعمل فى العرف لشيء اخر فلا محالة يراد به هذا المعنى وهذا اذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا لكانت الحقيقة اولى من الجاز عند اى حنيفة كما عرفت كما ذكرنا فى قولنا لا ياكل من هذه الغنله وفى قولنا لا يرضع قد سقى دار فلان فان الحقيقة فى الاول تترك بدلالة محل الكلام اذ العمل لا يصلح ان يكون مأكولا للتعد رفيراد الجاز وهو الثمر والشمس وفى الثانى تترك بدلالة العادة لان المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافيا متروك وانما تعارف المعنى الجازى وهو الدخول فيراد هذا او كذا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوة والزكاة والحج وعرفنا عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصدا فيعمل على الاختصاص وان كان اللفظ اعمى العموم بحقيقة كما في يعين الفوج الفورى فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت واشتدت فاستعمل للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريب فيها ولا لبس يقال جاء فلان

وبدلالة الحقيقة

ويدل لآلة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
 انا اعتدنا للظلمين نارا ويدل لآلة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحمي
 فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل العنب لم
 يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني
 من فورهم اى من ساعته والمراد يمين الفور قول الرجل في حالة الغضب لامرأته تريد الخروج من
 الدار ان خرجت فانت طالق وانما سميت بهذا الاسم لصدرها من المتكلم في حالة فوران الغضب
 فحقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو فوران الغضب
 يحل هذا الكلام على المعنى المجازى وهو هذه المخرجة للمعينة لهذه القرينة حتى لو مكث ساعة ثم
 خرجت بعد ذلك لا تطلق فحمل على الخاص وهذا النوع من اليمين اخرجها ابو حنيفة م خاصة وكان
 القوم فيما سبق يقولون اليمين موقته كقوله والله لا افعل كذا او مؤبدة كقوله والله لا افعل كذا
 فاخرج الامام موقته معنى ومطلقة لفظا وقد تترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اى بسبب
 سوق الكلام بقرينة لفظية التعمق به سابقة عليه او متأخرة الا ان السابق اكثر استعمالا من
 المؤخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا فان حقيقة قوله
 فليكفر وجوب الكفر ولكنه ما تركت بقرينة قوله انا اعتدنا للظلمين نارا وحمل على المعنى المجازى وهو
 التوبيخ من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لعلما بقرينة بينهما ان المراد من مثل هذا الامر المعنى مثل قول الرجل
 لاخر طلق امرأتى ان كنت رجلا وافعل فى مالى ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا قوله لك اقل نزل
 ان كنت رجلا لا يكون اما بقرينة قوله ان كنت رجلا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه اى
 باعتبار وادة حرمه وماخذ اشتقاقه لا باعتبار اطلاقه وذلك بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى لكن يتفاوت
 افراده بالزيادة والنقصان بان يكون هذا المعنى في بعضه زائدا وناقصا عن باقى الافراد فيخرج الناقص
 والزائد ويسمى مشكلا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحمي فاكل السمك لم يحنث والثاني ما بينه بقوله وكذا
 اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول لى لحم
 السمك وزيادة في الثاني اى العنب وذلك لان اللحم ماخوذ من الاتعام يقال التعم القتل اى اشتد ثم
 سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولد من الدم فهذه اللفظ باعتبار ماخذ اشتقاقه لا يتناول
 لحم السمك لقصور هذا المعنى فيها ذ لا قوة والشدة بغير الدم والسمك لادم فيه لان الدموى
 لا يعيش في الماء فلذا لا يحنث باكل لحمه ولقولنا باعتبار ماخذ اشتقاقه احترس عن

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

التناول باعتبار اخر فانه بالاعتبار الاخر قد اطلق عليه المحقق في القرآن قال تعالى لتاكلوا منه مما طريا
 وبه تمسك مالك والشافعي حيث قال لا يحنث باكل لحم السمك وكذا الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل
 التفكه وهو التمتع ولا يكفي وحده للغذاء قال الله تعالى انقلبوا كافرين اي متعبدون والتمتع من نيل على
 ما به قوام البدن ويقائه والغيب والرطب يتعلق بهما القوام ويكفي بهما في بعض الامصار للغذاء
 فحصل فيها امر اثنان فهذه الزيادة لا يتناولها اسم الفاكهة فلا يحنث باكل الغيب عندنا وحينئذ اذا
 لم ينو شيئا وعندنا يحنث وهو قول الشافعي واما لونها فما يحنث اتفاقا وهذا بابحاث شريفة تركناها
 بحافة التطويل ولما فرغ من الحقيقة والمجاز شرع في الصريح والكناية فقال واما الصريح فما ظهر المراد
 به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صرحت وصرحت اذا انكشف و
 اخلص فسمى به لانكشافه وخلوصه عن محتملاته والشعر لم يفسره كحصول المقصود ببيان النظائر فاعرض
 عنه وقال فمثل قوله بعث واشترت ووهبت وحكمه اي الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي
 الكلام مقام معناه يعني حكم الصريح ان يتعلق بالحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه
 حتى استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ويقصد هذا المعنى من كلامه فيثبت بغير قصد
 وعن بية حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه امت طالق يقع الطلاق بغير قصد وذلك

المراد
 بالمراد
 بالمراد

لانماى الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما ديانته فله ما نوى وحكم الكناية انه
 لا يجب العمل بماى بلفظ الكناية الا بالنية المتكلم او ما يقوم مقامها كدلالة الحال وذلك لانه
 اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم ينزل ذلك الاستتار والتردد
 بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقولها انت بائن ما لم ينويه الطلاق او لم يكن شيئا قائما مقامها كدلالة
 حالة الغضب وذكر الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا فالمجاز متى لا يتعارف بين الناس
 بعد كناية لان المتكلم مستر المراد به عن السامع فصار المراد في حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا
 صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا ينجع قدمه في دار فلان فانه شاع بين الناس ان المراد منه الدخول
 فصا صريحاً وأشار المصر في هذا ان الكناية كما يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز ايضا

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

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنيات الطلاق مجازا جواب لسؤال مقدم وهو انك قلتم ان الكناية ما
 استمر المراد به والفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وتبلة وغيرها معلومة المراد
 والمعاني فان كل واحد يعلم ان البائن من البيونة وهو الا انفصال وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع
 فتلك الالفاظ تستعمل في معانيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما بطريق
 المجاز لانها معلومة لان اهل اللغة يعلم ان البائن من البيونة وهي الانفصال كما عرفت لكن الابهام
 حاصل فيما يتصل به ويعمل فيه يعني الابهام انما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه اذ
 لا يعلم من اي شئ بائن من المال او الجاهل والزوج او العشيبة فلذلك شابهت تلك الفاظ الكنيات
 فسميت بذلك مجازا ولهذا يقع الطلاق البائن بما عند النية ولو كانت كنيات حقيقة لكانت بمنزلة
 قولك انت طالق فيقع به الطلاق الرجعي واليه اشار بقوله ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام
 بالنية وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اذ لو كانت هذه الالفاظ كنيات
 حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق فوقع بها اطلاق رجعي ولذا لك اي لاجل انها كنيات مجازا
 جعلناها بوائن حيث يقع بها الطلاق البائن الا في قول الرجل اعتدى استثناء من قوله جعلناها بوائن
 يعني ان الفاظ الكنيات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدى وكذا قوله استبرى رجلك وقوله
 انت واحدة حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الالفاظ الثلثة رجعي لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا
 انا قوله اعتدى فبينه المص بقوله لان حقيقته اي الاعتداء المفهوم من قوله اعتدى للحساب يقال اعتدى
 مالك اي احبب عدو مالك ولا اثر لذلك الحساب وقطع النكاح وازالة الملك بخلاف قوله انت بائن
 حرام ونحوها فماذا انوي بها الطلاق يثبت البيونة والحرمة معا ايضا فاذا لم يورث ذلك الحساب في قطع النكاح
 فيعمل على احلام المعاني المحتملة التي بينها المص بقوله الاعتداء يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء اي يحتمل اعتداء

فأذانى الاقراء وزال الابهام بالنية موجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقيل للدخول
جعل مستعاراً للمضار عن الطلاق لأنه سبب فاستعير الحكم لسببه كذلك قوله استبرئى رحمتك

غير الحيض من انعام الله تعالى ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فأذانى به الاقراء وزال الابهام
بالنية موجب به الطلاق الرجعى فان كانت المرأة قد دخلت بها ما يثبت به الطلاق اقتضاء واليه يشير بقوله
بعد الدخول ما اقتضاء فكانه قيل اعتدى لان طلقك او كون طالقاً ثم اعتدى او طلق ثم اعتدى فلما امرها
بالاعتداد ولو يكن العدة واجبا عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الامر بضرورة صحة الامر
والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق من غير حاجة الى اثبات امر زائد كالبيئونة والزيادة على
واحدة وخلاصة الكلام ان قوله اعتدى معناه التحقيق الحساب وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح فلا يمكن
العمل بنفسه فالم عمل على الحد المعانى المحتملة وهو اعتد اذا حيض للفراغ عن العدة فأذانى هذا المعنى
فكانه امر باعتد والحيض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها محل العدة ففى حقها يثبت هذا الامر وهذا
الامر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحة والضرورة تقدر بقدرها فكيف به وهو الطلاق بغير وصف
البيئونة وغيره ما يثبت الواحدة الرجعية وان كانت غير مدخول بها ففى ليست محل العدة لان العدة
لا يثبت فى حقها فلا يصح فى حقها ان يقال كانه امر باعتد والحيض للفراغ عن العدة فلا بد من ان يجعل قوله
اعتدى مستعاراً من الطلاق كأنه قال طلق نفسك مجازاً لاطلاق للسبب على السبب ويثبت من قوله طلق

نفسك واحداً رجعية واليه يشير بقوله وقيل للدخول جعل مستعاراً للمضار عن الطلاق لأنه سبب
اى سببه اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاستعير الحكم وهو الاعتداد المسبب لسببه وهو الطلاق اى
فاستعير الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد واريد به الطلاق فان قيل استعارة السبب للمسبب جائز
واما استعارة المسبب للسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مر سابقاً فكيف وجوزتم هنا قلنا اذا كان السبب
مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين وهنا الاعتداد المسبب مختص بسببه الطلاق فان قيل
لانسليم الاختصاص لان الامة اذا تعقبت تعدت واكدت اذامات زوجه المرأة تعدت فقد وجدت العدة بغير
الطلاق قلنا لان الامة انما تعدت تشبيهاً بالطلاق فقد وجدنا للطلاق تعدد يراو التي مات عنها زوجها فافيد
فى الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لاجل الحداد ولذا اشترعت بالاشهر دون الحيض فلا يكون فى
الواقع من العدة ف واعلم ان المرأة اذا كانت قد دخلت بها فاصح فى حقها ايضا ان يراد بقوله اعتدى
طلق استعارة للمسبب للسبب كما جازى فى غير المدخول بها فالوجه الاول مخصوص بالمدخول
بها والثانى يشملها وكذلك قوله استبرئى رحمتك هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة

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

التي يقع بها الطلاق الرجعي فقوله استبرأ رجك يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد اولئك
 نرجح آخر فاذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فانه قال استبرأ رجك لاجل نكاح
 نرجح آخر لان طلقك فيراد الطلاق لضرة صحتها لان كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعارا عن
 الطلاق كما مر تقريره في قوله اعتدى فتذكر وقد جاءت به السنة وهي ان النبي صلعم قال لسورة بنت زمعة
 اعتدى ثم راجعها ثم اه مسلم ثبت من هذا ان قوله اعتدى يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي صلعم بعد
 قوله هذا وكذا كانت واحدة يقع به الطلاق الرجعي وهذا كناية ثالثة وذلك لان قوله هذا لا يؤثر بنفسه في
 قطع النكاح حتى يراد به احد المعاني المحتملة التي بينه المصريح ويحتمل ان يكون نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله
 هذا انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة بان يكون معناه انت واحدة في الحال او المآل او غير
 ذلك من الاوصاف الحميدة فاذا اريد بالمعنى الاول وزال الابهام بالنية كان قوله هذا كناية اي دليلا على الصريح
 اي صريح الطلاق بناء على ان ذكر الصفة وهي قوله واحدا بالنصب ليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى
 الطلاق لان تقدير قوله انت طالق طلقة واحدة يقع الطلاق الرجعي كما في الصريح ولا يكون هذا الكلام في قطع
 النكاح كما لا بموجب اي بمقتضاه اذ موجه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فيصير على احد المعاني كما مر تقريره
 انفا فتذكر ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان وضع الكلام انما هو للافهام والصريح في هذا الامر ثم حيث
 يثبت المقصود بغير النية ايضا فاما الكناية ففيها ضرب اي نوع قصور من حيث انه اي الكناية بتأويل المذكور
 يقصر عن البيان بدون النية فلا يظهر المراد بها بنية النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ظهر اثر هذا التفاوت
 فيما اى في الاحكام التي يدركها في الشبهات وهي الحد والكفارات فانها لا تثبت بالكنايات حتى ان
 المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب لعقوبة فلو قال اني
 جامع فلانة بما احراما او واقعتها او وطيتها لا يجب عليه الحمد ما لم يقل نكحتها او زنيته بها ولكن الوفاك لاحد
 فحرت فلانة وطلعتها لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل زنيته بها او نكحتها فانها صريح في القذف ثم

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

شرح المصنف في التقسيم الرابع فقال والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم والتقسيم
الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الاحكام بان هذا النظم كيف يدل على المراد من
طريق العبارة او الاشارة والدلالة او الاقتضاء وهي وان كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تعد هذه
الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت من اقسام الكتاب مسأغة وهي اربعة الاستدلال
بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه اى الاقسام الحاصلة من التقسيم الرابع اربعة لان الاستدلال
ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص الا في اشارة النص ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان
كان مضمونا منه محسب للفتن غير احتياج الى فكر واجتهاد فهو لا بد النص والا فان توقف عليه صحة النظم
شرعا وعقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة كما سيحكي بيانها ان شاء
الله تعالى وانما عرف هذا فاعلم ان في عبارة المصنف ما هو ان اقسام الحاصلة من هذا التقسيم هي
ذات عبارة النص وغيره لا الاستدلال بعبارة النص انما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الاقسام
تسامها والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس المراد هنا هو الاخير والمراد من النص هنا
اللفظ الدليل على المعنى لا النص المقابل للظاهر بل هو اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او محكما او غير
ذلك اما الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سبق الكلام له اريد بذلك الحكم بماى بذلك
الكلام قصدا يخرج به الاشارة وانما اردنا بالاول الحكم ليصح حمل ما عليه فهو بين الحكم الثابت بعبارة النص
لا عبارة النص لا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حكم سبق له والاستدلال بعبارة النص هو
عمل المجتهد اى استنباطه من العبارة فاعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظر على ثلاث مراتب
أحد هان يدل على المعنى بان يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا منه كالعدد في قوله تعالى فأنكروا ما طاب
لكم من النساء مثني وثلاث ورابع وثانيهما ان يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصودا
اصليا منه كما باحة التكلم من هذه الآية وثالثها ان يدل على المعنى يكون ذلك المعنى من لوازم
مدلول اللفظ كاتقاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من سمحت ثمن الكلب المحديث
فالمعنى الاول مسوق له قطعاً والثالث ليس بمسوق لقطعاً والثاني مسوق له من وجه هو ان
المتكلم قصد الى التلفظ به لا فائدة معناه دون وجه وهو انما ساق الكلام لما هو المقصود الاصلى

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول إلا أنه ما سبق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأي

لأنه إذا عرفت هذا فأعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً للمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا فدخل فيه القسم الأول والثاني وفيما سبق في بيان النص والظاهر أن يدل على مفهومه مقيداً بكونه مقصوداً أصلياً فدخل فيه القسم الأول فقط فلن تمسك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالاً بعبارة النص لإبشارته كذا قيل والإشارة أي الحكم الثابت بإشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الأول أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كلاً منها ثابت بالنظم إلا أنماي الحكم الثابت بالإشارة ما سبق الكلام له أي لذلك الحكم وكلمة ما نافية ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقصده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو أقرب به عينا ويساراً من غير التفات إليه فالأول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية ففي هذه الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم لأن قوله تعالى للفقراء بديل من قوله ولذي القربى واليتيم والمسكين وابن السبيل بتكثير العامل أو عطف على الأول بغيره أو كما يقال المال يزيد لأكبره على التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وفيه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار لأنه تعالى مع كونهم ذاملاً وأموالهم ساءة فقراء كما قال للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وحقيقتنا الفقراء والمال لا بعداً ليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع تعدده عن المال غنياً ويجب عليه الزكاة فثبت بذلك أن المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم وفيه خلاف للشافعي فهو يتركب الجواز في هذا الكلام وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض يعني العبارة والإشارة مستويان في أثبات الحكم إذا الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد لكن العبارة ترجح على الإشارة عند التعارض لأنها مقصورة بالسوق بخلاف الثاني وأما دلالة النص أي الثابت بدلالة النص فما ثبت أي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأي وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجب ظاهر النظم أي معناه اللغوي الموضوع له

بدلالات

كالنهي عن التأنيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة
التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حق
صحة اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الاتزامي كالايلام من التأنيف فبقوله بمعنى النص خرج العبارة
والاشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا اخرج به المحذوف فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه
لان المحذوف كالمذكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى ما ثبت بمعنى النص الذي يكون لغويا
للنص اي لا يكون فهمه العمل به موقفا على القياس فيخرج به للمقتضى لانه ثابت شرعا وعقلا وكذا
خرج به القياس فعلى هذا قوله لا استنباطا بالرأى تأكيد لقوله اقدم على من زعم ان دلالة النص
قياس حلي وذلك لان القياس كثير لما يكون ظنيا لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص ان القياس
لا يقف عليه لا المجتهد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه يعبر فيها كل من كان
من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا ينكرها من ينكر القياس
واليه يشير للمصنف بقوله كالنهي عن التأنيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد ففي
قوله تعالى ولا تقل لها اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلمات فقط وهذا ثابت بعبارة النص
فهذه النهي عن التأنيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤذيها بخير الاجتهاد والتأمل وذلك لان كل
من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجره استماع هذا القول ان الضرب مني عنده حرام
وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى الترامي لمعناه الاصل وفي العبارة مسأحة والاولى ان
يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأنيف ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله

له واما اذا كان
بعبارة منصوطة
قياسا الى الابد
في القطعية واثبات
الحدود كما منه
علمه في مقتضات
جملة سرف خارج
المدنية سنة

والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة في كونهما قطعيةا وفي انهما ايضا فان الى النص بخلاف
القياس فانه يضاف الى الرأى حتى صحة اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس فهذه
فرق حلي بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذ يكون بعبارة مستنبطة يكون ظنيا والمحدود
لا تثبت الا بطريق قطعي فيصم اثباتها بالاول دون الثاني مثال اثبات الحدود بدلالة النص اثبات
حد الزنا بالرجم على غير ما عر الذي ثبت عليه بعبارة النص وقصته على ما جرى الترويض انه جاء ما عر الاسلى
الى رسول الله صلعم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقما الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم
جاء من شقما لايسر فقال يا رسول الله انه قد زنا فامر به في الرابعة فاخرج الى الحرة فرجم بالحجارة فامر
عليه السلام بالرجم على ما عر ليس لاجل انه ما عر وصحابي بل لانه زني في حالة الاحصان فيعلم بدلالة النص

الاعند للتعارض دون الاشارة واما المقضى فزيادة

ان كل من كان كذلك يرجح وان كان هذا المحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص اخرى ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عند ابى نهار رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جرى البخاري عن ابى هريرة قال قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل فقال يا رسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتى وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقية تعفها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس فحكك النبي صلى الله عليه وسلم فيمنا نحن على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم جعق فيه تمس والعرق المكث الضخم فقال ابن السائل قال انا قال خذ هذا فصدق به فقال الرجل اعلى افقر منى يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها ربيد المحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابها ثم قال اطعمه اهلك انتهى فامر عليه السلام بالكفارة للرجل المذكور ليس لاجل انه كان صهما بيا او فقيها بل لاجل انه وقع على امرأته في نهار رمضان فيعلم بالدلالة ان كل من يفعل كذا فعليه الكفارة والامثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات الاعند التعارض دون الاشارة يعنى ان الدلالة مثل الاشارة في ان الثابت بها كالثابت بالاشارة لكنها عند التعارض بينهما دون الاشارة وذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لانهم لم يول النص ومثال التعارض بينهما قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة فهذه الآية تدل بطريق الدلالة على انه يجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعلى حالا من الخاطى كما تمسك بها الشافعى رحمه الله ولكن الآية الثانية تدل بالاشارة على ان العام ليس عليه الكفارة في ترجح هذه على الاولى وهى قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها تدل بالاشارة على انه ليس عليه الكفارة لان الجرح اسم للملك في وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاؤه سوى جهنم كما هو من هبتا فان قلت فعلى هذا اينبغي ان لا يجب عليه الدية والقصاص قلت ذلك جزاء المجهل واما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة وفي العمدا جهنم ولو سلم فالقصاص والدية يثبت بنص اخر فتأمل واما المقضى على صبيغته اسم المفعول فزيادة في الكلام لصيغته عن اللغو وغيرها والزيادة مصدر بمعنى المزيد فالجاء على تلك الزيادة الذى هو الصيانة يسمى بالمقضى

له صيانة
الكلام عن الغر
ونحوه ١٢ منه

على النص ثبت شرط الصحة المنصوص عليه لما يستغن عنه فوجب
تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصارا مقتضى
بحكمه حكما للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص
الأعند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على ان هذا الكلام
لا يصح إلا بالزيادة هو لا تقتض وتيل الكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو المقضى على صيغة
اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وما ثبت به
هو حكم المقضى كما ذكره بعض المحققين على النص أى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقضى
أو الزيادة على تأويل المزيد والمال واحد والجملة صفة للزيادة شرطا مفعول له أى ثبت تلك الزيادة
لاجل ان يكون شرط الصحة المنصوص عليه لما متعلق بقوله شرط لم يستغن أى المنصوص عليه عنه
أى عن المقضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه أى المقضى لتصحيح المنصوص عليه مستأنف و
قوله فقد اقتضاه أى المقضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له أى إنما وجب
تقديم المقضى لاجل تصحيح المنصوص عليه لان النص اقتضاه أى طلبه بصحة فكان من شروطه و
تقديم الشرط على المشرط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستأنف وقوله وجب تقديمه جوابه و
قوله قد اقتضاه النص وجه لتسميته بهذا الاسم والحاصل ان المقضى زيادة على المنصوص
ثبتت تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص اذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فى شىء
لصحت لانه لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على
المشرط فكذلك هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه لما كان النص اقتضاهما أى طلبها
فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصارا المقضى بحكمه أى بحكمه كما للنص بوضا فإليه لان حكم المقضى
تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر فيكون المقضى مضادا اليه بنفسه وحكمه بواسطة فأن قلت قد
سبق ان المقضى شرط والشرط اصل مقدم والحكم فرع متأخر فكيف يكون المقضى مع كونه شرطا
حكما للنص المقضى بالكسر قلت هنا اعتباران فالمقتضى أى هو شرط وموقف عليه باعتبار صحة الكلام
وغيره وحكمه باعتبار انه يثبت بقبية المقضى أى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص أى الحكم
الثابت بالمقتضى يساوى الثابت بدلالة النص فى ايجاب الحكم القطعى الأعند المعارضة به فان عند
المعارضة يترجم الدلالة على الاقتضاء مثاله قوله عليه السلام لا م تيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى والمحدوف وهو ثابت لغة و
 آية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محدوفاً فقد
 مذكوراً انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
 يتحول عن القرية الى المحدوف وهو الاهل عند التصريح به

عن دم الحيض يصيب الثوب فقال اغسله بالماء والسدر وركبه ولو بضم ر واه ابن ماجه والنسائي
 فتول عليه السلام اغسله يدل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات لان الامر
 بالغسل بالماء يقتضى صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكن هذا القول بعينه يدل بدلالة النص على جواز
 غسل النجاسة بالمائعات كالحل لان معنى النص الذي يعرفه كل احد هو ان النجاسة الحقيقية
 لا استمال الماء بعينه وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات الا ترى ان من التى الثوب الغض على الماء يسقط
 عنه الغسل فتخرجت الدلالة على الاقتضاء فواعلم ان جهو والمقتضى من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر
 لتصحيح الكلام ثلثة اقسام احدها ما يقدر بالصدق المتكلم مثل حد يثرفم عن امتى الخطأ وثانيها ما يقدر
 لصحة الكلام عقلاً كما سئل القرية وثالثها ما يقدر لصحة شرعاً كما عتق عبدك عنى بالف وسمو الكلى مقتضى و
 عرفوا بانه جعل غير المنطوق لتصحيحه في هذا شامل للاقسام الثلثة واليه مال القاضى اوزيداً اختلفوا
 في قول العموم نذ صاحبنا بانى عدم عمومية الشافعية الى عمومية المتأخرين من اصحابنا كشمس الائمة و
 نص الاسلام وصاحب الميزان لما راوا ان العموم في بعض اقسامه ثابت (وهو المقدر لتصحيح الكلام كما في قول
 لامرأته وللق نفسك حيث جوزوا نية الثلث) جعلوا مقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا
 ما وسموه تسماً واحداً وسموه محدوفاً ومضمراً وجوزوا فيها العموم خاصة وتبايعهم المصنف في بيان الفرق
 وايراد العلامة فقال وقد يشكّل على السامع الفصل اى الفرق بين المقتضى والمحدوف وهو ثابت لغة
 فالمحدوف ثابت لغة والمقتضى شرعاً اولنا اقل في تعريف الحدوف لانه ما اسقط من الكلام اختصاصاً
 الدلالة الباقى عليه فكان ثابتاً لغته واية ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما ان ما اقتضى غيره اى الذى
 يقتضى غيره وهو المقتضى بالكثر ثبت عند صحة الاقتضاء اى لغيره ثبت عند وجود المقتضى لى الفرق
 بين المحدوف والمقتضى من وجوه احدها امر الثاني ان المقتضى بالكثر يقر عند التصريح بالمقتضى بالفتح
 بخلاف المحدوف فان عند تصريح المحدوف يقطع ما يضيف الى المذكور ويتعلق بالمحدوف هذا معنى
 قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محدوفاً فقد روى كوراى فيقدم ويذكر انقطع عن المذكور اى ينقطع ما
 يضاف الى المذكور ويتعلق بالمحدوف كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا يقدر وهذا الاهل فان السؤال

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة

المستأن بالقرية يتحول اى ينقطع عن القرية ويرجم الى الحدوف وهو الاهل عند التصريح بما قول تنقض القاعدة ان امة الاخيرة بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان الحدوف هنا ضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح بدلا لا يتغير الاعراب واما الاولى بقوله اعنق عبدك وعني بالف فان كان قدرا البيع ويقال بع عبدا وعني وكن وكسلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه كان مأمورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مأمورا باعتاق عبدا الامر المنكسر وقد تكلف في الجواب بعضها البعض المحققين ولذا قيل ان الفرق بينها بالوجه

الاول وهو ان المقتضى شرعي والحدوف لغوي والثالث ما بينه المص بقوله ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم يعنى ان الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم للمقتضى عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى اللفظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب يحتمل بالشراب اى شرابا كان فلا اثر لنيته وذلك لان الشراب انما يقدر باقتضاء الكلام لان الشراب لا يتحقق بدون المشرب فيقدر المشرب اقتضاء فيمنث بكل شراب اى مشرب كان لانه عام بل لاجل وجود ماهية الشراب وفيه خلاف للشافعي رحمه لان عبده هجرى فيه العموم والخصوص لانه عام كالحدوف وهو يقبل العموم والخصوص وحاصل هذا الوجه ان المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف الحدوف وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي يتفرع عليه كثير من المسائل اقول ايراد هذا المثال على مذهب من يقول ان المقتضى شرعي غير مسدود لان المقتضى في هذا المثال عقلي فامل ولما ساق الكلام في الفرق بين الحدوف والمقتضى بان الاول يحتمل العموم بخلاف الثاني اى عبده بدلا كالدلالة بانها ايضا لا تحتمل العموم تقيما للفائدة فقال وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمل المقتضى بالعموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للوضع له لا للفظ لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة وحاصله ان معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كالالفاظ

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

في قوله تعالى ولا تقل لهما أف اذا ثبت كونه علة كحرمة التايف المنهى عنه والمعنى شئ واحد لا يتعد
بتعدد المحال فلو قلنا بالتحصيل بان يكون المعنى المؤثر الثابت لغتوهو الايذاء مثلاً موجوداً في صورة ولا
يترب الحكم وهو الحكم حينئذ يلزم ان لا يكون الايذاء علة وقد كان علة وهو محال وهذا معنى قوله اذا
ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل ايماً وجد العلة وهي الايذاء وجدت الحرمة في
هذا الايسى تحيماً عند القوم واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه
ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اختلف في هذا فقال القاضي الامام ابو زيد ومن
سلك مسلكه هو ايضا لا يحتمل التخصيص لان العموم انما يوجد فيه يكون سياق الكلام لاجله
فاما ما يقع الاشارة اليه فهو زيادة على المطلوب بالنص فاذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه
فرعه وقال شمس الائمة واتباعه ومنهم المصرانه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة مثل الثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان
يخص كذا هذا ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله
اموات بل احياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سيق لعل درجات الشهداء ويفهم منه بطريق
الاشارة انه لا يصلح عليه ولا يفسد احياء كما ذهب اليه الشافعي لكن خص منه حمزة بما جرى احمد
عن عبد الله ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة واما مثاله على مذهبا
فهو قوله تعالى وعلى المولود له الآية فان هذا الكلام يدل بطريق الاشارة على ان الاب حق القلمك في
مال ولده فخص منه وعلى الاب جارية ولده فانه لا يحل حق تجم عليه قيمتها على ما عرف ثم لما كانت
تمسكات علمائنا منحصرة في الاربع العبارات والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء
كالشافعي واتباعه يتمسك بوجوده أخرج ايضا سوى هذه اراد المصنف ان يبين فسادها ولذا اورد
فصلاً وقال فصل واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قسموا الدلالة
الى منطوق ومفهوم وقاروا المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهذا يشتمل ما سميناه
عبارة واشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لان محل النطق ثم المفهوم عندهم
نوعان مفهوم مرافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق
المنطوق وهذا ما سميناه دلالة النص ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم

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

من حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف على انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط او الوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف ومن الناس من عمل في النصوص استدلالاً بوجوه اخرى مما ذكرنا من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء هي تلك الوجوه فاسدة عندنا مما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق والوحامد وبعض الخنابلة والاشعرية ان التخصيص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث النسل او علماء كزيد يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه والحاصل ان الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء القوم قوله عليه السلام انما الماء من الماء مراد به الماء الاصل الغسل وبالثاني المنى فلما نص عليه السلام بالماء هو علمه فهمه الاقتصار على وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وهذا اى قوله المذکور فاسد لان النص لم يتناول له اى المسكوت عنه فكيف يوجب الحكم فيه نفياً او اثباتاً يعنى لما لم يتناول النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفياً او اثباتاً فانك اذا قلت جاء زيد فهذا الكلام لا يتناول غيره كعمر ولا يدل على ان عمر المبعوث او جاءه ولا يلزم الكفر في قولك عهد رسول الله فانه على هذا يدل على ان غيره ليس برسول وهو كفر فثابتة التخصيص ان يتامل المجتهد فيه فيثبت الحكم في غيره بالقياس وينال درجة الاجتهاد ولما استدلال الانصار فهو يعرف الاستغراق الذي هو الاسم لان الاصل فيما لا استغراق عند علماء المهد فيكون المعنى جميع افراد الغسل من المنى يعنى جميع افراد الغسل الذي يتعلق بالشهوة مفحص في الماء فقوله الماء قد يثبت عياناً بان ينزل في النوم او اليقظة بالوطى او غيره وقد يثبت دلالة بان يقام دليله وهو التقابل الختالين مقامه كما يقام السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط كما يكون في مفهوم الشرط او اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص كما يكون في مفهوم الوصف بان يكون الاسم عاماً ولكنه قيد بوصف مختص

اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط والوصف ولهذا لا يجوز نكاح
الامة عند فوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤمنت فمن ما ملكت
ايما نكح من فتي نكح المؤمنت وحاصله انه الحق الوصف بالشرط
واعبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب

بالبعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف
السوم مختص ببعضه لا ببله اوجب التعليق في الاول والاضافة في الثاني نفى الحكم عند عدم
الشرط في الاول او الوصف في الثاني ولهذا لا يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
الحرة او الوصف وهو الايمان في الفتيت اي الامة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنت المؤمنت فمن ما ملكت ايما نكح من فتي نكح المؤمنت اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة في المال ان ينكح الحرائر المؤمنت لاجل ريادة مهرهن ونفقةهن
فلهن ان ينكحن مؤمنة من مملوكات ايما نكح اي اخوانكم بحدف المضائف والا لا يجوز نكاح
السيد بامة نفسه فالبه تعالى علق حكم نكاح الامة بشرط عدم طول الحرة ثم قيد الامة
بوصف الايمان فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالامة عند القدرة بنكاح الحرة
وايضا لا يجوز نكاح الكفاية للمؤمن كما هو مذهب الشافعي وعندنا جازا لامرأان وحاصله
اي حاصل ما قاله الشافعي من ان التقييد بالشرط او الوصف يدل على نفى الحكم عما عداه انه
اي الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع
كأثر الشرط يدل على ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط الا ترى ان من قال لامرأة
انت طالق ركية فان الطلاق في هذا القول متعلق بركوبها كما ان الطلاق في قوله انت طالق
ان كنت ركية متعلق بركوبها فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين تغير الركوب الحق الوصف
بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب واعلم ان اثر التعليق في المنع
اتفاقا لكن عند الشافعي هو يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن
الانقضاء فكان السبب موجودا موجب الحكم في الحال لكن التعليق يمنع وجود الحكم الى زمان
وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن
الانقضاء فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فكان عدم الحكم مبنا وعلى

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

العدم الاصل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع
 الطلاق فعند الشافعي التعليق بالشرط اعنى الدخول في الدار انما عمل في منع الحكم فقط دون
 السبب اذ السبب قد وجد حثا لامر ذله ولذلك لم يعلل ان التعليق انما يؤثر في منع الحكم دون
السبب ابطال الشافعي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنبي ان نكحك فانت
طالق او قال لعبد غيره ان ملكك فانت حره هذا الكلام عنده باطل حتى لا يقع الطلاق
 بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند
 التعليق فلا بد لانقاده من وجود الملك في الحل فاذا خلا الحل عن الملك لغاوصار كما اذا
 قال للاجنبي ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث هذا تفريع اخر على ما ذهب اليه الشافعي ع فاذا حلف واسه لا افعل
كذا ولم يحنث بعدا ولكنه كفر قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
او كساه جاز عنده لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين و
لهذا ايضا ان الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب
ادائها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال المحالف ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد
السبب يصح الحكم مرتبا عليه على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنى ان نفس
وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب تربت الحكم عليه واما وجوب
ادائها الكفارة فهو متاخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء
قبل الحنث ثم اشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز
تجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال والمالى اى الواجب المالى يحتمل الفصل
بين وجوبه ووجوب ادائه فين فصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه الا ترى ان من
اشترى شيئا الى شهرين مثلا فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

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

قبل حلول الأجل أما البدني كالصوم فلا يحتمل الفصل يعني ليس الفصل بين نفس وجوبه
وجوب أدائه بل نفس وجوبه ليس الأوجوب أدائه ألا ترى أن الصلوة ليست الانفلا
معلوماً وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الأوجوب الأداء فلما تأخر الأداء
لم يبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ساقط عن أصله لأن ذات الأموال إنما تقصد
في حقوق العباد فيصم هذا الفرق في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود
هو الأداء فيكون كالبدني في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب أدائه ثم جاب
المصنف عن استدلال الشافعي بقوله وأنا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان

مؤثراً أن يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا اثر للعلة في النفي
بلا خلاف هذا جاب عن أصل الشافعي الذي كان منوطاً بامر من الأول أنه المحق
الوصف بالشرط والثاني اعتبار التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما هو
تفريجه أنفاً تحت قوله وحاصله نقوله بأن أقصى درجات الوصف هو المنع على الأمر
الأول وحاصله أنا لا نسلم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق بل للوصف
ثلاث درجات أدناها أن يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى ورباً بكم التي في مجزئكم
وهذا القسم لا يوجب العدم عند عدمه بلا خلاف فوجوده وعدمه سواء وأعلها أن
يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق
والسارقة فإن وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو المؤثر
في وجوب القطع وذلك لأن المحكم متى رتب على الاسم المشتق كان ماخذة علة
للحكم على ما عرف وإذا كانت أعلى درجات الوصف أن يكون علة لا يدل عدمها على
عدم الحكم لأن عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه
بما يجوز شوب الحكم حينئذ بعلة شتى فادناها أولى أن لا يدل عدمه على عدم الحكم
دائماً بأن يكون بمعنى الشرط فثبت أن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم
فمنعه من اتصاله بمحله ويدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
سبباً ولهذا الوحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا ينعث
مالم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منع على الامر الثاني و
وجوب عن مفهوم الشرط ايضاً وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط
ولكن لا نسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم
الحكم فكذا عدم الوصف الملتحق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار
انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع
الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم المشروط وهو السبب دون الحكم ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان
دخلت الدار فلو لم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق بالفعل فقولا ان دخلت
الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة فقوله انت طالق لم يتصل ولم يقع

على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله بدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا الوحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا ينعث
مالم يوجد الشرط تأييداً والزمام على الخصم بما هو مجمع عليه اى ولاجل ان المعلق
لا ينعقد سبباً حتى لو حلف احد والله لا يطلق امرأته فقال ان دخلت الدار فانت
طالق لا ينعث بمقتضى القول مالم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان
دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول مالم يوجد

الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق فينعث وهذا بخلاف
خيار الشرط في البيع جواب عن استدلال الشافعي تقرير الاستدلال ان الشرط انما
يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوماً مع كونه موجوداً
حسباً فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار في البيع يندخل
على الحكم دون السبب وتقرير الجواب هذا اى دخول الشرط في اعتاق

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

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار اى خيار الشرط
في البيع داخل على المحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الحظر لانه من قبيل
الاثبات وهو غير محتمل للحظر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفي جملة متعلقا
بالشرط يحظر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشرط
لكن الشرع جوز ذلك ضمن ورة دفع الغبن فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله متعلقا
بالمحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتملان
التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط دخلا على اصل السبب دون المحكم فقيا سكم
قياس مع الفارق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على المحكم دون السبب لو حلف
احد فقال والله لا يبيع قباع بشرط الخيار بحيث لتحقق البيع لان شرط الخيار لم يدخل
على البيع ولم يمنع عنه عن الاعتقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف في السبب باعدامه
الى زمان وجود الشرط لاني احكامه يعنى ان التعليق بالشرط باعدام السبب الى زمان
وجود الشرط ولا يعدم المحكم كما هم تشرجه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال
ان نكحتك فانت طالق وان ما نكحتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حروقت
التعليق حتى يجتاز الى المحل فاذا وجد النكاح والملك لم يكون محلا لورد قوله انت طالق و
انت حر فلا باس لوقوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تتعد الا للبر
فكيف تكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى
بان المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا صح فيه تعديم الكفارة على الحنث
بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا يتفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا
بعد الحنث فلا يصح فيه تعديم الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى في المالى فعل الاداء
فيكون كالبدنى لا يتفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح فيه ايضا تعديم الكفارة

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

قبل الحث كما هو من هبنا والمال آلة اي آلة الاداء فيكون المقصود هو الاداء وهو انما يجب بعد الحث فلا يصح تقديمه على الحث وانما يقصد عين المال في حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الاداء فيصح هذا الفرق فيها ولا يصح في حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصح هذا الفرق فيها ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي من ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاشبات والمقيد هو المعترض للذات مع صفة منها فاذا ورد اني سئلة شرعية فعند الشافعي من المطلق يحمل على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى فتحرير رقبة بدون قيد الايمان فعند الشافعي قيد الايمان معتبر هنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه اي عدم الشرط في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ويوجب نفي الحكم عند عدمه في نظيره اي نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لانها جنس واحد شرعت للستر والنزج والحاصل انه بنى كلامه على ان المفهوم حجة قاطلة بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما امر سابقا فانه قيل في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة فاذا لم يكن وصف الايمان لا يجوز بناؤه على ان عدم الحكم عند عدم الشرط واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة
بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما قال ابو حنيفة
ومحمد فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلاً عاماً
او نهاراً ناسياً انه يستأنف

يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لا شتر كما في كونها كفارة وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما
يعنى اذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة او حادثتين ويكون احدهما وسراً في حكم
واحد هما في حكم آخر لا يحمل المطلق على المقيد اصلاً عندنا لا مكان العمل بكل واحد
منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتصديق هو المقصود
في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فالحكم
واحد وهو اعتاق الرقبة ولكن الحادثة اثنتان احدهما كفارة القتل والاخرى كفارة اليمين
ففي الاولى وسر المقيد كما قال تعالى فتمحير بر رقبة مؤمنة وفي الاخرى وسر المطلق كما قال
تعالى فتمحير بر رقبة بخير قيد الايمان فلا يحمل احدهما على الآخر اذ يجوز ان يكون مقصود
الشارع التخليط في الاولى والتوسعة في الاخرى وكذا لا يحمل احدهما على الآخر اذ كانا

في حكمين وان اتحد الحادثة كما بين المصنّف في المتن بقوله قال ابو حنيفة ومحمد
فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليلاً عاماً او نهاراً ناسياً اي للصوم انه يستأنف
الصوم يعنى من ظاهر باهرته بان قال ظهر له كظهر امي مثلاً ثم اراد ان يكفر بالصوم
او الاعتاق فجاء معها في خلال الصوم اي قبل ان تمام ميام شهرين في الليل عامداً وناسياً وفي
النهار ناسياً فعند محمد وابي حنيفة يستأنف الصيام لانه تعالى قال فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فثبت بمقتضى النص ان الاخلاص عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت
بصريحه ان التقدير عليه شرط لان الاخلاص من ضرورة التقدير اذ لا يتصور التقدير
بغيره فكان الواجب عليه شيئين احدهما التقدير والاخر الاخلاص فان عجز عن الاول
فعلية الثاني والافات الامران جميعاً وقال ابو يوسف والشافعي لا يستأنف لان تقدير
جميع الصيام على المسيس فرض كما في قوله من قبل ان يتماسا فاذا جاء معها فأتى تقدير
البعض دون البعض فلو استأنف لفات تقدير الجميع قوله ليلاً عاماً ليس قيداً اخترازياً

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

لان العمد والنسيان في الليل سواء كما في شرح الطحاوي وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن
العمد اذ لو جامعها في النهار عمد الوجوب عليه الاستيناف بالاتفاق ولو قرهما في خلال
الاطعام لم يستأنف يعنى لو اراد ان يكفر باطعام ستين مسكينا فجامعها قبل
الاطعام اى في وسطه فانه لا يستأنف الاطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة وذلك
لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقدير على المسيس كما مر من انه لا
يتصور تقدير الصيام على المسيس بدون الاخلاء عن المسيس وذلك اى التقدير منصوص
عليه في الاعتاق والصيام لقوله تعالى فحريه رتبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا ولم يذكر فيه من قبل ان يتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا مقعد ولكن
المحكمين (احد هما اطعام ستين مسكينا واثانيهما صيام شهرين واعتاق الرقبة) مختلفان
واحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقدير حيث لم يقل اطعام ستين مسكينا من قبل
ان يتماسا والاخر مقيد ذكر فيه هذا القيد فلا يحمل احدهما على الاخر بل يجري كل
واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقدير على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء عنه
فلا يلزم الاستيناف ان جامعها في خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن
المسيس الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقدير كما في اعتاق الرقبة والصوم
وكذلك اذا دخل الاطلاق والقييد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل
المطلق على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اى بسببه
بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حرو عبد صغير
او كبير نصف صاع من براصع من تمر الحديث اخرجه الدارقطني وابوداؤدو

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

عبد الرزاق في مسنده نفى هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام وهو ما جرى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكره وانثى من المسلمين وقال ابو عيسى الترمذي رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكر فيه من المسلمين انتهى والحاصل ان المطلق والمقيد اذا دخل على السبب نحو اذاع عن كل حر وعبد هذا مطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيد فان هذين التعمين دخل على السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحد هما يدل على ان الرأس المطلق سبب والثاني على ان رأس المسلم سبب لا يجعل احدهما على الآخر لانه لا فراحمة ولا منافاة في الاسباب فوجب الجمع بين المطلق والمقيد ولا يجعل احدهما على الآخر فيجعل كل واحد منهما سبباً واما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثه فالجمله واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لاعمربان جامع امراته في نهار رمضان ان يصوم شهرين متتابعين رواه ابو داود وغيره وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري على لفظ مالك ان يصوم شهرين بلا قيد للتتابع والحكم والحادثه واحد فوجب حمل احدهما على الآخر لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقيد به بطل اطلاقه وضبط المقام ان المطلق والمقيد اذا ورد البيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقيد الآخر لا يجعل احدهما على الآخر مثل اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً والا يجعل احدهما على الآخر مثل اعتق عنى رقية ولا تعتق رقية كافرة فان احدهما موجب لتقيد الآخر بالذات ومثل اعتق عنى رقية ولا تملكى رقية كافرة فان احدهما يوجب تقيد الآخر بالواسطة لان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها وهذا يوجب تقيداً يوجب الاعتاق عنه بالثؤمنة وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفياً او مثبتاً فان كان الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقية ولا تعتق رقية كافرة لان المكان الجمع بان لا يعتق اصله وان كان الثاني فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافاً للشافعي ككفارة اليمين

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

والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولاً فان
كان فلاحل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في
بعض الاحاديث ومقيد بالاسلام في بعضها والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كما في قصة اعرابي جاء صم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في الاخرى هكذا
قيل وهو اى العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب وعدم حمل احدهما على
الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اى نفي الحكم عند عدمه
اى عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً لان يكون معلقاً بالشرط
م سلا اى مطلقاً عن الشرط وذلك لان الارسال والتعليق انما يتنافيان وجوداً يعنى
عند وجود الحكم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق
لاجل المنافاة بينهما فاما قبل وجوده اى قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشرط اى
معدوم يتعلق وجوده بالشرط وهو سلا عن الشرط اى معدوم محتمل للوجود قبله اى
قبل الشرط كالطلقات الثلث المتعلقة بدخول الدار محتمل ان يتحقق وجودها عند
وجود الشرط اى دخول الدار محتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتقييد وذلك لان
العدم الاصل قبل التعليق كان محتملاً للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضاً
لم يتبدل العدم الاصل فصار اى محتملاً للوجود بطريقتين احدهما الارسال والثانية
التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب نظير الارسال والتعليق
بالشرط فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً
لانه لا منافاة بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم لان الامر العدمى يصلح ان يوجد
بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضاً

نفي اى احتمال
الحكم لان يكون
مطلقاً وسلاً

ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

يصلح ان يوجد بطريقتين وانما المنافات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكم فانه اذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اي بغير الشرط وكذا العكس كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البديل اذ المنافات بينهما كما يمكن المنافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم وان امتنع ثبوته بهما جميعا فلذا لا يجمل احد هما على الاخر بل يجمع بينهما ثم في هذا الكلام دفع سؤال كان يراد على مسألة التعليق بالشرط تقرير السؤال ان عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصارت الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتنافين تقرير الجواب انه لا منافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعد فتأمل ومنها أي من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو مالك والشافعي وتبعهما الغزالي والقفال ابوبكر الدقاني وابو ثور ان العام اذا ورد في شخص خاص في نص او قول الصحابة ولم يكن كلاما مبنيًا ^{مط} يخص بسببه سواء كان السبب سوال مسائل بان سأل احد في حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا فعليه كذا او فله كذا ولم يقل فلك كذا او فعليك كذا او وقوع حادثة بان وقعت حادثة لاحد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فورد النص في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره فعند هؤلاء العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك السائل او صاحب الحادثة حتى كان الحكم ثابتا في حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين الى خلافه ويؤيدهم اجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسبابها على عمومها الا ترى ان آية الظهور نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوس رقة الجمن ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات في موارد ما فعله ان العام لا يخص بسبب الورود كذا في غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب وبين ذلك في اربعة اقسام فقال

وعندنا إنما يخص بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه كقوله نعم
 أو بلى أو خرج فخرج الجزء كقول الراوي سهرى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فسيجد أو خرج فخرج الجواب كالمدة عوالي الغداء و
 يقول والله لا اتغدى فأما إذا زاد على قدر الجواب فقال والله
 لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف

وعندنا إنما يخص العام بسببه إذا لم يكن العام مستقلاً بنفسه أي لا يستقل بأفهام المعنى
 بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الأول كقوله في جواب من قال إنا نكفرك
 الف درهم فقال نعم أو قال ليس لي عليك الف درهم فقال بلى فقوله بلى ونعم عام
 لا يهاهما من حيث أنه يصلح جواباً لأنواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به لأن كل
 واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فأذا لم
 يفيد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاماً شاملاً لأن ذلك شأن
 المستقل بل يفحص في السبب وأما لو كان كلاماً مستقلاً بنفسه بأن يقول لك على الف درهم
 فهو أقدم مبتدأ خارج عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف في المطولات
 أو خرج العام فخرج الجزء كقول الراوي سهرى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسيجد وقصته
 مع قول ذي البدين أقصرت الصلوة أم نبيت الحديث مروى في صحيح البخاري وسلم وهذا
 هو القسم الثاني فقوله فسيجد عام صالح في نفسه لكل مجرور ولكن لما وقع موقع الجزاء بدلالة
 الفاء خص بسببه وهو السهو وذلك لأن الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب
 وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام أو خرج العام فخرج الجواب ولم يزد عليه كالمدة عوالي
 الغداء بأن قال له آخر تغدنى ويقول هو في جوابه والله لا اتغدى ولم يزد في الجواب اليوم
 أو معك وهذا هو القسم الثالث فقوله لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء
 مع الخطاب وغيره ولغداء في منزله وفي غيره ولكنه لما أخرج الكلام فخرج الجواب سرداً عليه يفيد
 بذلك الغداء الذي دعا إليه ويصير كأنه قال إن تغدى الغداء التي دعوتني إليه فكذا
 ففي هذه الصور الثلاثة يختص العام بسبب اتفاقاً ولا يعتمل ابتداء الكلام قط فأما إذا زاد على
 قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو موضع الخلاف فبينما المص

فعندنا يصير مبتدأ احتراز عن الغاء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان
القران في النظم يوجب القران في الحكم مثل قول بعضهم في قوله تعالى
واقيموا الصلوة واقوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوة على
الصبي قالوا لان العطف يقتضى المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة
اذا عطف على الكلامة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة
الناقصة لا تقاسر ها الى ما يتم به

والجنون

بقوله فعندنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق باول الكلام احترازنا عن الغاء الزيادة اذ لو جعلنا
خارجا فخرج الجواب فحينئذ يلغوا الزيادة وهو قوله اليوم لان بغيره يتم الجواب ودلالة الحال
ان كانت شاهدة على كونه جوابا ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء
فلا يختص بسببه بل يحث بالتغدى سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره
قال الشافعي ومالك وزفر انه يجعل على الجواب بدلالة الحال فيختص بسببه فيراد بالغاء ذلك
الغاء الخالص ومنها اى من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك ان القران في
النظم اى الجمع بين الكلامين جرح الواو يوجب القران في الحكم اى الاشتراك فيه مثل
قول بعضهم في قوله تعالى واقيموا الصلوة واقوا الزكوة ان القران اى الاشتراك بين
الكلامين جرح الواو يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي والجنون كما لا تجب عليهما الصلوة
لاقتراهما بالصلوة في هذا القول فهما جملتان كاملتان عطف احد هما على الاخرى
بالواو فيقتضى التسوية بينهما وهذا معنى قوله قالوا لان العطف يقتضى المشاركة
ومقتضى المشاركة هو ان وجبت احد هما وجبت الاخرى والا لا تجب الاخرى ايضا
واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطف على الكاملة اى قاس هؤلاء القوم الجملة
الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهذا طالق بالجملة الناقصة
اى المفرد المعطوف على الجملة الكاملة مثل قوله زينب طالق وهذا فكما المفرد المعطوف
والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وه و طالق لا محالة كذلك الاوليان
تشركان في الحكم وهذا اى قاسهم فاسد لان الشركة في الخبر انما وجبت في الجملة الناقصة
وهو قوله وهذا لا تقاسرها الى ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهذا كان محتاجا
الى طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة

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

قوله

فانها تامة فاذا تم الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر الكلام المعطوف اليه
كالتعليق ثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا اى الاجل ان الشركة
ثبتت الافتقار قلنا في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق
يتعلق بالشرط وهو دخول الدار لانه في قوله وعبدى حران كان تاما ايقاعا لكنه في حق
التعليق قاصر لان بدلالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدى حران التعليق لا التخيير ولم يذكر له
شرطا على حدة فصارت اقصا في حق التعليق ثبت احتياجه الى الاول في حق الشرط بخلاف
ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يتعلق بطلاق زينب بدخول الدار
اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لا تعاد الجملة في الخبر فاذا اعاد الخبر
علم ان غرضه التخيير ولما فرغ المصنف عن بيان تقسيم الرابع وعن الوجوه الفاسدة شرع في
بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اكثر ابحاث الاصول يتعلق به فقال فصل في الامر وهو
اى الامر وهو قولنا انفل من قبيل الوجه الاول اى الخاص من القسم الاول اى قسم الصيغة و
الباخرة ما ذكرنا من الاقسام العشرين ومن الاولى في قوله من القسم الاول للتبويض والثانية
والثالثة للبيان ويحتمل ان تكونا للتبويض ايضا فان صيغة الامر مثل انفل يصدق
عليه تعريف الخاص من انه لفظ خاص من تصاريف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص
لانها ليسا من تصاريف الفعل والتصاريف جمع تصريف مصدر جمعه باعتبار ارادة
الانواع وفي قوله لفظ خاص رد على قول الواقعية الراعيين انه مشترك لفظي بين الوجوب
والندب والاباحة والتهديد وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وفيه رد من ذهب من
الملكية والشافعية الى ان صيغة الامر ان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس
مختصا بما بل انه كما استفاد منها استفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امر كما سميت
الصيغة به حتى قالوا ان افعال النبي عليه السلام موجبة كالاوامر فلما قال وضع لمعنى

وموجبه عند الجمهور الالتزام الابدليل

خاص احتراز به منها فلما ان الامر مختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به
فقوله فان صيغته الامر الخ دليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لانه اقام
الدليل على الحاق هذا الفرع بنوعه ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص
وضع لمعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفتة كذا وكذا ثم يقال
لفرد معين هذا داخل في هذا النوع لانه انسان كسائر افرادة كذا في غاية التحقيق
وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الالتزام اى الوجوب الابدليل يدل
على غيره فحينئذ يحمل عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات عنه و
ابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعاني الثلاثة الاول ثم اختلف
فقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل
هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن الشافعي رحمه الله
وقيل بالمعنوي فعند هؤلاء الحكم له بغير القرينة الا انتوقت مع اعتقاد ان ما اراد
به صاحب الشرع فهو حق كما هو شأن المجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و
المتكلمين انه حقيقة في احد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم
اختلفوا في عينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابن الحسن والجبائي
في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب ومجاز في ما عداه وذهب جماعة من الفقهاء
والشافعي في احد قوليه الى انه حقيقة في الندب ومجاز في ما سواه وذهب طائفة الى
انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه
حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لا بليس
ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركه
وهذا دليل الوجوب والالمازمه الله تعالى على الترك وكان لا بليس ان يقول انك ما
الزمتني بالسجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امر ان يكون لهما الخيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم وما دلالة الاجماع فهي ان الامة في كل

والامر بعد المحظر وقبله سواء ولا موجب له في التكرار ولا
يحتمله لان لفظ الامر صيغة ^{اي التثنية} اختصرت لمعناها من طلب
الفعل

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

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

دفع هذا التوهم بقوله لكن لفظ الفعل الذى اختصر منه الامر فرد من حقيقة ذلك الفعل
 فلا يحتمل العدد لان بين العدد والفرد منافات اذا الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب
 من الافراد والتركيب وعدمه متناهيان ولهذا لا يوجب ان الامر لا يحتمل العدد قلنا في
 قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوى الثلث لان الواحد فرد
 حقيقى متيقن والثلاث فرد حكى محتمل ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا يصح نية العدد الا ان
 تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقى
 ولا حكى والعدد ليس مدلول اللفظ ولا عمله فكيف يصح النية الا اذا كانت تلك المرأة امة
 لان ذلك المذكور وهو الثنتان في حق الامتجنس طلاقها كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق
 فصار من طريق الجنس واحدا اى يكون ذلك باعتبار الجنس فردا حكما يصح النية واما اذا
 قال طلقي نفسك ثنتين فيقع الثنتان لا لاجل انه بيان تفسيره لان طلقى لا يحتمل ذلك
 حتى يكون ثنتين بيان تفسيره بل لاجل انه بيان تغيرها قبله ولما فرغ المصنف من احتمال الامر
 التكرار وعدم احتمال شرحه في بيان انه مطلق عن الوقت ومقيد به فقال ثم الامر المطلق عن الوقت
 وهو الذى لم يتعلق اداءه بما موربه فيه بوقت محدد وعلى وجه يفوت الاداء يفوته كالامر

بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا يوجب الاداء
 على الفور في الصحيح من ذهب اصحابنا فان كل واحدا من تلك الامور لا يتقيد بوقت يفوت
 يفوته بل كلما ادى يكون اداء وان كان التجميل مستحبا وذهب بعض اصحابنا كاشمري الى ان الحسن
 الكرمي وبعض اصحاب الشافعي كابن بكير الصيرفي وابن حامد الى انه يجب على الفور احتياط الامر
 العبادة بمعنى انه ياتم بالتاخير وهذا هو ثمره الخلف بيننا وبينهم والا لا يعد قاضيا عندهم
 ايضا بالتاخير وعندنا لا ياتم الا في اخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه

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

والمقيد بالوقت اربعة انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى بان لا يكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه وشرطاً للاداء والمرا د يكون الوقت شرطاً للاداء ان لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته وسبباً للوجوب ونمرا د يكون الوقت سبباً للوجوب ان يكون لهذا الوقت تاثير في وجوب المأمور به حتى يختلف المأمور به باختلاف صفة الوقت نقصاً نأى كما لا وهو وقت الصلوة فانه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما

اثبت المصنف تلك الصفات فيه بقوله الأيرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً لاعمياراً هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلاث والاداء يفوت بفوته فان صلوة الظهر مثلاً يفوت اداء يفوت وقت الظهر ولا يصح اداؤها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطاً

هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كمالاً في وقته الكامل ويكره في اوقات مكروهة ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً هذا هو الصفة الثالثة

ف ثم هنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء نفس الوجوب سببه الحقيقي هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه لتوارد التبع فيه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متناهيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضى التقدير على المسبب

والظرف يقتضى ان لا يقدم المظروف عليه اذا ظرف ما يؤدى فيه لا بعده ولذا قيل في التفصلي عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق

الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء والاصل في هذا النوع اى النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلوة انه اى الشأن لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

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

ان يكون كل الوقت سبباً يعني مع رعاية كونه ظرفاً لا يمكن ان يجعل جميع الوقت سبباً لان ذلك
 يوجب تاخيراً لاداء عن وقته وبقدمه على سببه يعني لوجعل كل الوقت سبباً لفات احد المعنيين
 من الظرفية والسببية لانه حينئذ لا يجزأ اما ان يؤدي المأمور به بعد الوقت او قبله او فيه
 فان كان الاول اى ادى بعد الوقت ففيه ان كان رعاية معنى السببية لان السبب يتقدم على
 المسبب فاذا فرض الوقت سبباً كان للمأمور به ان يوجد بعد الوقت ولكن يلزم ح تاخيراً لاداء عن
 وقته فيفوت ج معنى الظرفية لان الظرفية تقتضى ان يكون الاداء في الوقت وان كان الثاني اى ادى
 قبل الوقت او كان الثالث اى ادى في الوقت فح وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه
 على السبب او المعية و ج يفوت معنى السببية لان المسبب لا يتقدم على السبب وكذا لا يوجد مع

السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سبباً فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي
 يتصل به لاداء فالسبب في هذا القسم هو ان الشرع فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التعمية وهو
 الجزء الذي لا يتجزى يتصل بالتعمية وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلاة ان اديت في اول
 الوقت فيكون ان الشرع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤدى في اول الوقت ينتقل
 السببية الى الاجزاء التي بعد اديت فيها الصلاة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثاني فالجزء الثالث من الاجزاء
 الصحيحة حتى ضاقت الوقت فح تكون ان الشرع من الاجزاء الناقصة وهذا في العصر خاصة فان الاجزاء
 الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التعمية عندنا ومقدار ما يؤدي فيه ربع ركعات
 عند زفر وهذا قسم ثالث وهذا كله اذ اديت الصلاة في وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فح يضافه لوجوب
 الى جميع الوقت لروال المانع عن جعل كل الوقت سبباً فان الشرع لا يكون سبباً وهذا قسم رابع وهذا
 خلاصة ما ياتي في كلام المصنف شرع اولاً في القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو
 السبب الاتصال بالاداء فح ان الشرع هذا افكان هو سبباً ولا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه اى ان لم
 يتصل الاداء بالجزء الاول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به لاداء بعد بشرط ان لا يتصل بالجزء الناقص
 وهذا قسم ثان وقوله لاننا وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب لاقتصار على الادنى اى

له اى من كونه
 المؤدى في الوقت
 ١٢ سنة

شرع ففعل الله

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

الاقرب بالأداء دليل على قوله وهو الجزء الذى يتصل به الأداء يعنى انما قلنا ان السبب هو بعض
 الوقت وهو جزء يتصل به الأداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى
 البعض للضرورة التى ذكرناها من لزوم تاخير الأداء عن وقته او تقديمه على سببه وليس بعد الكل جزء
 مقدراى معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدرا يقال
 انه سبب فاذا لم يكن جزء مقدر موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الادنى اى جزء يتصل
 به الأداء لانه متصل بالسبب والاصل في السبب الاتصال بالسبب وقوله ولم يحز تقديره
 اى تقدير معنى السببية على ما يسبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل بلا دليل
 دفع دخل مقدار تقريره بالداخل سلما ان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن
 جاز ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الأداء فيجعل السبب الاجزاء السابقة على الاداء
 المتصلة بالأداء لا الجزء الذى يتصل به الاداء خاصة وتقريره بالجواب ان ذلك يؤدي الى التخطي اى التجاوز
 عن القليل وهو الجزء المتصل بالأداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء
 الأدنى فانها ت السببية لغير الكل والجزء الأدنى وهو ما يسبق على الاداء من الاجزاء اثبت بلا دليل ثم كذلك
 اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم الشرع في الاداء ينتقل السببية من الثانى
 الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح ومقدامه ان يؤدي فيه اربع ركعات فلا تنتقل
 السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
 وهو مقدرا ما يسمع فيه التهرمية وهذا هو القسم الثالث الذى يضاف الوجوب فيه الى
 الجزء الناقص وهو مقدرا ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفر ومقدرا ما يسمع فيه التهرمية
 عندنا فتعين السبب فيه اى في الوقت الناقص لما يبلى الشرع في الاداء يعنى في ذلك الوقت
 الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التهرمية عندنا فتعين السببية لجزء يشع
 في الاداء فيه اذ لم يتبق بعده اى بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

صحة

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

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

صحة

حال المسافر والمقيم وايضاً يعتبر بصفة ذلك الجزء في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحاً كما
في الفجر فان وقت الفجر من الابداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكرهه بخلاف العصر فان
وقته بعد احمرار الشمس بصيرنا فصلاً مكرهاً وجب الفرض في جميع اوقات الفجر كما لا تكال السبب
فاذا اعترض الفساد في الفجر بطول الشمس بطل الفرض عندنا خلافاً للشافعي لان الصلوة وجبت كاملة
لكمال السبب فلا يتأدى بصفة النقصان فعليه ان يستأنف صلوته ودليل الشافعي ما رواه الشيخان
عن ابي هريرة من ادراك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادراك الصبح ومن ادراك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادراك العصر ونحن نقول وقم التعارض بين هذا الحديث
وبين النبي والوارد عن الصلوة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء كما هو مروي في الصحاح
فخرجنا الى القياس كما هو حكم التعارض فخرج القياس هذا الحديث في صلوة العصر وحديث النبي في
صلوة الفجر وله اجوبة اخرى مذكورة في المطولات وان كان ذلك الجزء فاسداً اي ناقصاً لانه منسوب
الى الشيطان كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار اي وقت الاصفرار يؤدى فيه عصر ذلك اليوم
وجب الفرض ناقصاً لنقصان السبب فيتأدى بصفة النقصان اي بمقدار الشروع الواقف في الوقت

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

الناقص حق اذا اعترض الفساد بالغروب لم يفسد الصلوة لانها ما حكمها وجبت ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر في اول وقت ثم مد الى ان غربت الشمس جواب سؤال يرد على قوله فان كان ذلك الجزاء صحيحا التوجيه السؤال انكم الان اثبتتم ان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان فعلى هذا الشرع احد صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بها بالتعديل والتويل الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلوتها لانه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شرعا في الوقت الكامل وهذا انكم تقولون انه لا يفسد صلوتها وتقرر الجواب ما بينه المص بقوله فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفو حاصله انما يلزم الفساد لضرورة ابعثائه على العزيمة فان الشارع جعل العزيمة للمكلف ان يشغل كل الوقت بالاداء الصلوة فجعل هذا القدر من الفساد لاهل العزيمة عفو لان الاحتراز عن اي عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلذا قلنا لا يفسد صلوته واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فاتت الصلوة عن الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت وهذا هو القسم الرابع لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء يعني انما يضاف للوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا قد زال وهو كون الوقت ظرفا مع كونه سببا فليس الوقت بنظره فوجب لفرض بصفة الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتأدى بصفة النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعني لما وجب القضاء بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز اذائه بصفة النقصان في الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض في الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الوقت اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لان الوقت لما كان ظرفا لتمام الوقت وغيره من القضاء والتوافل يجب ان يعين النية ولما فرغ من النوع الاول من الموقت مع اقسامه الاربعه شرع في النوع الثاني فقال والنوع الثاني من الموقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا للوجوب والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يبدى اضعف اليه من حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه
 فيصاب بمطلق الاسم مع الخطاء في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند ان حنيفة
 ولو نوى النقل ففيه ايتان واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل
 حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
 فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة لعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر

بطوله ويقصر بقصره وهو وقت الصوم الا ترى انه قد رتب اضعف اليه يعني هذا القسم هو وقت الصوم فاذا الصوم
 يقدر يا لوقت حيث يزداد الصوم بأرضه ياد الوقت وينقص بانقاصه ولا يفضل الوقت عن الصوم فكان وقت
 الصوم معيارا للصوم لا ظرفا له وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا
 له لان الاضاقه دليل السببية كما استعرف ولم يكن كونه شرط اللاداء مع انه شرط له اكفلا على انه يعرف بكونه
 موقتا اذا الوقت شرط للاداء في كل موقت فخط هذا الفرق بين هذا النوع من الموقت النوع الاول منه الا ان الاول
 ظرف وهذا معيار ومن حكمه ان هذا النوع ان لا يبقى غيره مشروعا فيه ذلك لانه لما كان شهر رمضان
 معيارا للصوم فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فكما قال علي السلام اذا نلت شعبان فلا
 صوم الا عن رمضان او غيره على القارئ غير من على ما الحديث فيصاب بمطلق الاسم مع الخطاء في الوصف فترجم على
 قوله لا يبقى غيره مشروعا فيه يعني لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة
 الفرض فيقيم عن رمضان كذا الواحط في الوصف بل يقول نويت النقل والقضاء والكفارة او الذرور قمع عن رمضان
 والمراد بالتحقق انما هذا الثواب لا هذا العمد فان العمد الخاطى في هذا الحكم سواء الا في المسافر نوى واجبا اخر عند ان حنيفة
 استثناء من مقدر اى يصاب رمضان مع الخطا في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه نواويا في رمضان عن
 واجبا اخر من القضاء والكفارة فانه عند ان حنيفة يقيم عما نوى لا عن رمضان لانه لما خير بين الاضطرار والصوم بتغير
 بعد ذلك بين الاكل والاجبا اخر وعند ما يقع عن رمضان لان شهر الشهر موجود في حقه للمقيم والرخصة الاضطرار
 انما كانت للسير فاذا صام ولم يأخذ بالسير عاد حكمه الى الاصل ولو نوى النقل ففيه ايتان في ثمانية يقع عن
 صوم رمضان في ثمانية عن النقل اما المريض فالصحيح عندنا ان يقع صومه عن الفرض اى عن رمضان بكل حال
 سواء كان صومه بنية النقل والقضاء والكفارة او الذرور لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفسه لصوم
 فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي وذلك لانه لما صام ونحل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق
 بالصحيح والصحيح يقيم صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطا في الوصف واما المسافر فيستوجب
 الرخصة لعجز مقدر اى تقديري لا تحقيقي لقيام سببه اى سببا لعجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر في الغالب

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

الحاجة

يفضى الى المشقة فاذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري لقيام سبب
العجز وهو السفر الحاصل ان رخصة المسافر بعجز حكيم السفر قائم مقامه فاذا صام المسافر لا يغتفر العجز بوجود
السفر فيتعدى حق الترخص الثابت للحاجة الدنياوية وهي الأكل والشرب حينئذ اي حين لم يبطل ولاية
ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبية اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان
ترخص الشارع لنا بالانظار للحاجة الدنياوية وهي الأكل والشرب دليل وتنبية على ان لنا ولاية
الترخص باءاء الصوم للحاجة الدينية التي هي اشد من جوارح الدنيا وهي دفع العذاب عن نفسه فاذا
صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له فاذا لم يبطل وقعه صومه عاتوى ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين
مثل ان يقول سه على ان اصوم يوم الخميس هذا واحترزه عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان
اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب
هو النذر لانه لما انقلب بالندر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا ليعنى الصوم المنذور ومثل صوم
رمضان في كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اذ اكون الوقت معيارا له فهو ظاهر اما كونه سببا
لوجوبه فهو انما يصح اذا ابيضر الصوم المنذور واجبا فيقال سبب وجوبه هو الوقت لانه يضاف اليه
فتقول انه وان كان نفلا في الاصل كما هو الاصل في غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر
لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفيين متضادين وهما كونه نفلا واجبا لان النقل ما لا يستحق
العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر لا تبقى النقل ضرورة
فصار صوم الوقت اي المنذور واحدا من هذا الوجه وهو ان لم يبق محتملا للنقل وان بقي محتملا
لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا ثبت انه مثل صوم رمضان
فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف يعني يقع عن النذر ويطلق اسم الصوم بان ينوي ان يصوم
ذلك اليوم ولم ينو بصفة النذر كذا يقع عن النذر ومع الخطأ في الوصف بان ينوي النقل كصوم رمضان

الحاجة

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذر ولكنه اذا صامه
 عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعيين انما حصل لو لاية
 الناذر وولاية لا تعدوه فصم التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان
 لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو
 ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت
 مشكل توسعه وهو الحج

اما

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذر يعني اذا وجد الامساك عن الاكل والشرب
 والحج في اول اليوم الذي نذره في الصوم ولاية له في الامساك يتوقف ذلك الامساك على الصوم
 المنذر وحتى لو نوى قبل الزوال عن المنذر يقع عنه كناية الناذر اذا صامه اي صوم الوقت عن واجب
 اخر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى هذا اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن
 صوم المنذر ولان التعيين اي تعيين الناذر الوقت للصوم انما حصل بولاية الناذر وولاية لا تعدد
 اي لا يتجاوز عن اى غيره فصم التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو
 ان لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى

اما

الوقت محتملا لحق صاحب الشرع فلا ياي فلا يصح التعيين والحاصل ان الصوم المنذر ولما كان
 واحدا من جهة انه لم ينم محتملا للنقل فان صامه بمطلق الصوم او مع الخطاء في الوصف يقع عن
 المنذر ولا يقع عن النقل اصلا لانه لا يحتمله واما الواجب الاخر من كفارة او قضاء فيصم عليه صوم
 الوقت لانه ليس بواحد من هذين الوجهين بخلاف رمضان فانه واحد من جميع الوجوه فاذا كان صوم
 الوقت يحتمله فان نوى من الليل عن واجب اخريقع صومه عنه لانه المنذر وحاصل الدليل الذي
 اورد عليه المص بقوله لان التعيين ثم هو ان تعيين الناذر ذلك اليوم لصوم المنذر انما حصل بولاية
 فيصم ذلك التعيين فيما له حق من الزواجل بعد تعيينه لا يبقى النقل فلابد يصير واجبا ولا يتعدى
 ولا يتغيره ليس له حق فيه فلا يصح تعيينه في حق صاحب الشرع بان لا يبقى ذلك اليوم محتملا لحق
 صاحب الشرع من الواجبات بعد تعيينه هذا توضيح المقام ولما ايجنايا فستوره بعد نوايا الكلام
 والنوع الثالث من الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فالحج موقت وقم الاشكال و
 الاشتباه في وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الاول انه
 لا يؤدى الا في بعض عشرة ذى الحجة والمحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذى الحجة

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

فيكون الوقت فاضد فمن هذا الوجه يكون ظرفاً لوقت الصلوة ومن حيث انه لا يؤدي في هذا الوقت
الحج واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم والثاني ما بيننا المص بقره فانه اي الحج فرض العمر اي
لا يفرض في العمر الامرة واحدة ووقته اشهر الحج لاكل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع
في ذلك الوقت الحج واحد من جنس واحد وجيوته مدة يفضل بعضها بحجة اخرى يعني لو بقي المكلف
حياً الى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه واداء في العام الثاني والثالث تجاوز ويكون اداء
فكان حياة المكلف وقتاله وهي ظرف يسع فيها حجة اخرى فاشبه الظرف بهذا الوجه فهو مشكل
لرجمين المذكورين لكن محمد اعتبر التوسع وابو يوسف اعتبر جانب التضيق كما سيحكي ولما كان قول محمد
راجحاً عند المص ذكر التوسع فقط ومن حكمه ان عند محمد يسعه التأخير لكن بشرط ان لا يفوته
في عمرة يعني عند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء بل يترخص
له ان يؤديه في العام الثاني والثالث الى اخر عمرة بشرط ان لا يفوت منه وعند ابي يوسف
يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات يعني عند
ابي يوسف لا بد له ان يؤدي الحج في العام الاول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات اذ الحيوة
الى العام الثاني او الثالث امر موهوم فظهر ذلك في حق الماتم لا غير يعني ظهر اثر اختلاف المذكور
حق الماتم لا غير حتى اذا الم يؤدي في العام الاول يصير فاسقاً مردوداً الشهادة عند ابي يوسف ثم اذا
اداء في العام الثاني يرفع عنه هذا الماتم وهكذا الحال في كل عام وعند محمد لا ياتم الا عند
الموت او علاماته اذا لم يكن اداءه ولكن كل اذى يكون اداءه عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعا
غاية لقوله لا غير يعني لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الماتم فلو نوى احد حجة النفل عليه حجة الاسلام
لوقع حجه عن النفل بانفاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضاً
وابو يوسف انما حكمه بتعيين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات فلا يؤثر هذا التعيين في صحة
النفل كأخروقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن

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

صحة صلوة اخرى وقال الشافعى يلغونية النقل ويقوم عن الفرض وقوله وجوازها اى الحج عند الاطلاق اى اطلاق النية بان ينوى الحج من غير تعرض للفرضية بدلالة تعيين من المؤدى برفع دخل مقدرتقرير الدخلى انما لم يظهر التعيين فى حق النقل حتى بقى مشرعا فلا بد من التعيين فى النية بان ينوى الفرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية تقرير الدفء ان تعيين النية حاصل بدلالة حال المؤدى اذ الظاهر من حال المسلم الذى وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام يعنى انه لا يقصد انقل مع ان الفرض باق بدمته فصار الغرض متعينا بدلالة الحال ولا يحتاج ح الى التعيين الصريح وصار كما اذا اشترى شيئا بداراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة تعيين من المشتري والمطلق قد يقيد بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المص نوعا ثانيا لمن الموقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعا رابعا وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معيارا له لاسباب الكفارات والنذور المطلقة والقضاء والمص لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الاخر بل جعلها مطلقا عن الوقت

فصل

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

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

يعنى القضاء اسقاط ما وجب في ان ذمة بمثل من عنده اى بتأييم الواجب من عند المكلف هو
 حقه اى كان ذلك الواجب حق المكلف فاحترز بقوله من عنده عن اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر
 امه لانه ليس من عنده بل هو حق الغير لانه فرض والقضاء انما يكون بصرف النفل الذى هو
 حق المكلف الى ما كان ولجا عليه وقوله وهو حقه تأكيد له وتوضيح له بان المراد من قوله من عنده ان يكون
 حقه لا يجر والحضرة وقد يستعمل الاداء في موضع القضاء مجازا كما يقال نويت ان اودى ظهر
 الامس اى اقضى لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الاداء
 مجازا كما في قوله تعالى فاذا قضيتهم مناسككم اى اديتكم وقوله تعالى فاذا قضيتهم الصاوة اى
 اديتهم لان الجمعة لا قضاء لها واذا ثبت هذا فيجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس واختلف المشائخ
 في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر
 لان سبب المعروف اعنى الوقت لان الاداء انما يضاف الى الامر لا الى الوقت فان نفس الواجب
 يضاف الى الوقت فالحاصل ان القضاء يجب بالسبب الذى يجب به الاداء عند عامة المحققين من اكثر
 المخنفية وبعض اصحاب الشافعى واحمد بن حنبل عامة اهل الحديث واليه ذهب القاضى الامام ابو زيد
 وشيخنا لا يمتنع في الاسلام والمص وهذا معنى قوله قال عامتهم بانه اى القضاء يجب بذلك السبب وهو
 الخطاب اى الامر الذى يوجب الاداء وعند العراقيين من مشائخنا وعامة اصحاب الشافعى عامة المعتزلة
 لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء فعند الفريق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله
 تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام والبعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد
 يوجب القضاء مثل قوله عليه السلام فاذا نسي احدكم صلوة او ناسى عنها فليصلها اذا ذكرها
 مره مسلمون واد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
 من ايام اخر بل ورح هذين النصين للتنبيه على ان الاداء بان في ذمتكم بانصين السابقين
 لم يسقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب اى نفس الصلوة والصوم دون وصفه وهو فضل
 الوقت للقدره على مثل من عنده قرينة وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

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

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة حيث ورد فيما نصان المذكوران سابقا بقاء نفس
 الصلوة والصوم على ذمة المكلف لكونه قادر على اتيان مثله قربة من عند نفسه امر معقول وكذا
 سقوط فضل الوقت عن ذمة المكلف امر معقول لانه عاجز عن اتيان فضل الوقت ولا مثل له ولا
 ضمان حتى ياتي بهما بخلاف نفس الصلوة والصوم لانه على اتيان مثلهما قربة من عند قادر وكون
 بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امر معقول في المنصوص عليه يدل على ان الواجب
 لم يسقط بجزء الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمتين ذلك الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء
 ولو وجب بما ابتدئ انما يحتمل تسميته قضاء حقيقة ثبت في المنصوص عليه ان الواجب للقضاء هو ما يوجب
 الاداء كما عرفت انما وذلك امر معقول كما عرفت ايضا فيتعدى ذلك الحكم وهو بقاء الواجب
 للقراءة على المثل الى المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف مما لم يرد فيه نص فقلنا
 كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الاول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد
 هو المنذورات من الصلوة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفريق الثاني
 لا بد للقضاء من نص جديد اما صريحا كما في الصلوة والصوم وهو قوله عليه السلام فاذا نسي
 احداكم الحديث وقوله تعالى فمن كان منكرا ايضا الآية او دلاله وهو استغويت او الفوات فبيها
 لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمندورات من الصلوة والصيام والاعتكاف تفويت المكلف ذلك
 بمنزلة نص جديد لقضائه وكن افواته عند البعض فلا يظهر ثمة الخلاف بين الفريقين الا في
 التخرج فعند الفريق الاول يجب القضاء في الكل بالنص السابق وعند الفريق الثاني يجب القضاء
 بالنص الجديد او بالتفويت او الفوات وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
 لعذر مانع من الاعتكاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانما انفصل الاعتكاف عن صوم
 الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل لان القضاء وجب بسبب اخر و قد سأل يرد على الفريق
 الاول وهو انه اذا نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر مانع

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

من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه في ضمن رمضان آخر بل يقضى بصوم مقصود وهو صوم النقل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذي اوجب الاداء بل سبب آخر اذ لو كان السبب للقضاء هو سبب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذرهم ولو يجب ان يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني كما صح الاداء في ضمن رمضان الاول كما هو مذاهب ابي يوسف رح او يبيق القضاء اصلا لعدم القداسة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب آخر وهو التقويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود تقرير الدفع ان الاعتكاف لا يتحقق بغير الصيام فاذا نذر ربا الاعتكاف فقد نذر ربا الصيام المقصودة ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصودة لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فالاجل هذا الشرف امتثلنا من الصوم الاصل المقصود وهو النقل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصل وهو صوم النقل والاجل ان القضاء واجب بسبب آخر كما قلتم فان قلت لم لا ينتظر الى رمضان الثاني حتى يؤديه فيه قلت حيوته الى رمضان الثاني امر موهوم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان الموهوم فان قلت لوبقى حيا الى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يؤديه في هذا رمضان قلت رمضان الثاني ليس خافا لرمضان الاول ولا محلا للمندبر فكيف يصح ذلك الاعتكاف فيه ولما فرغ من سبب وجوب القضاء شرع في انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء لوجه من الوجوه لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بانثيابه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكمال ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقائم خلافا ثم الاداء المحض اى الكامل منه ما يؤديه الانسان بوصفه اى مع وصفه على ما شرع اى على الوجه الذي شرع عليه مثل اداء الصلوة بجماعة مثال الاداء الكامل فانما ادله على وجهه شرع عليه فان الصلوة انما شرعت

واما فعل الفرد فاداء فيه قصورا لا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد و
فعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء باعتبار ان التزام
الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك حقيقة و
لهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة كما لو صار
قضاء محضاً بالفوات ثم وجد المغيرة

بجماعة لان جبريل عليه السلام علم النبي عليه السلام بالجماعة في يمين كما هو مروي في الصحاح
واما فعل الفرد فاداء فيه قصور هذا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع
عليه الا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد وتأيد لقصور فعل المنفرد ودليل على
ان هذا اداء قاصر فان الجهر صفة كالمالية في الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة
السهو بتركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فان قيل ينبغي
ان يكون اداء المنفرد كاملاً لانه هو الواجب بالامر لان اقصاها والاداء بالجماعة
يكون اكمل لان الجماعة سنة لم تجب بالامر قلت ان الجماعة في حكم
الواجب فكانت داخلة في الامر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان تركها نقصاناً
وفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاتته الباقي بان احدث
خلفه فانصرف للوضوء وفاتته الباقي بعد فراغ الامام ادلوه من حيث بقاء الوقت
يشبه القضاء باعتبار انه التزام الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك
الالتزام حقيقة وان كان هو خلف الامام حكماً فاذا الم يؤد كما التزم صارس
شبهها بالقضاء ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث
التبع جعل اداء شبيهاً بالقضاء ولم يجعل العكس ولهذا لا يوجب ان يشبه القضاء
لا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة هذه ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء و
توضيهاً انه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى
مصره للوضوء ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فراغ الامام ولم يتكلم وشرع
في اتمام الصلوة فلا يتعارف باهل يصل ركعتين كما لو صار قضاء محضاً بالفوات
ثم وجد المغيرة يعني كما لا يصل اربعاً فيها صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد
المغيب بان ينوي الاقامة كذا لا يصل اربعاً في الصورة المذكورة فان لم يقتد بمسافر

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

بل بقيم او لم يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استأنف او يكون مثل ذلك للمسبوق فيصير
فرضه اربعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بخلاف المسبوق بان يقتدى
المسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقتدى الاقامة
فانه يتم اربعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اى ليس هو فاضيا في قدر الباقي بل هو مؤدى
فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداء هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤديا لوثر
فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة ويصير اربعا والقضاء نوعان والاول ان
يقول القضاء انواع قضاء محض وهو ما يمثل معقول او يمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما
والمراد بها هو في معنى الاداء ما هو خلافه ولعنى بالممثل المعقول ما يدرك ماثلته
بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك ماثلته لا شرعا
وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالاتفاق ولكن المصبتين
القضاء المحض فيكون المراد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل
معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بانصلوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول
كالفديته في باب الصوم في حق الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف
فعليه ان يفدى لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاعا من
تمر او شعير او اجحاج الغير بما له فان من لم يستطع الحج لجزءائه فعليه ان يامر غيره
بان يحج عنه ولؤيته المال الذي يحج به ثبتاى الفدية واجحاج الغير بما له بالنص و
هو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة
لا مقدرة اى لا يطيقونه كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لان لا تضلوا
او تكون الهمة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة والا فالاية منسوخة على ما قيل ان في
بدء الاسلام كان المطبق بخير ايين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ وفي اجحاج
الغير هو الحديث ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج

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

ادركت ابي شيخنا كبير الايثار على الراحلة افاجج عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع متفق
عليه وعن ابن عباس قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اخي نذرت ان يحج وانها
ماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليه ما دين كنت قاضيته قال نعم قال
فاقضى دين الله فهو احق بالفضل متفق عليه اقول في اكثر الروايات احرر بفتح الهزة وضم
الحاء بمعنى احرم عنه وادى افعال الحج عنه فعلى هذا الادلال في الحديث على ان الانفاق
قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قوله بان احرر ان امرأه احدا
بان يحج عنه وفي بعض الروايات احرر بضم الهزة وكسر الحاء بان امرأه احدا بان يحج عنه فالتمسك
صحيح ولا نعقل المماثلة بين الصوم والقدية اما صورة فظاهر اما معنى فلان الصوم تجوز
النفس والقدية اشياء ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر اما معنى فلان النفقة عين و
الحج افعال وهي عراض وحاصله ان قضاء الصوم بالقدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير
معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والقدية وكذا بين الحج والنفقة وانما اثبتت القدية في الصوم
والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكنماي النص الموجب للقدية يحتل ان يكون معلولا بعلته العجز
والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عباداة بدنية محضنة لا تعلق لوجوبها ولا ادائها
بالمال بل هي اهم من هادي من الصوم لانها عباداة بنفسها تكونها تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم
فانه عباداة بواسطة فامرنا اي المكلف بالقدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا القبول
من الله فضلاً جواب سوال مقدرة تقديره ان القدية في الصوم للشيخ الفاني لما كتبت غير معقول
المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون ان من مات عليه
صلوة وادى بالقدية فعلى الوارث ان يعدى لكل صلوة بقدر ما يقدر لكل صوم على المذهب المختار
وتقدير الجواب ان جرحه لقدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان النص الموجب
للقدية في الصوم يحتل ان يكون مخصوصاً به ويحتل ان يكون معلولا بعلته عامة وهي العجز فكما امرنا
في الصوم بسبب العجز بالقدية كذلك امرنا في الصلوة بسبب العجز بالقدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل اعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعود الوقت لهذا قال ابو يوسف

الصوم فامرنا بغدية فيها احتياطا فان كفت عنها فيها والا فله ثواب الصدقة ولذا

فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالمشية قط كما اذا تطوع بالوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول من ان شاء الله تعالى فكذا امرنا بقوله ولا

نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية

في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعود الوقت جواب سؤال آخر يريد عليه تقريره ان التضحية (وهي اراقة الدم في ايام النحر) عرفت قربتها بالنص و

هي غير معقولة لانها اتلاف الحيوان وتعذيبه فلا يجوز ان يقاس عليها غيرها او يجعل غيرها قائما مقامها

بطريق التعدي وانكر تجولون التصديق بعين الشاة فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنيت التضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك

الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه لم يضر حتى مضت ايام النحر قائما مقام التضحية حيث قلتم وجب عليه ان يصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد ايام النحر

تقرير الجواب اننا لا نجعل التصديق بعين الشاة او بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية حتى يلزم ما الزمتم بل للاحتياط باعتبار ان تكون التضحية في ايامها فرعا

ويكون التصديق بعين الشاة او بالقيمة اصلا وتكون هي قائمة مقامه بعرض الضيافة لان الناس في تلك الايام اضياف الله ومن عادة الكريم ان يضيف بالطيب العام عنده وهو اللحم

التركى المراق منه الدم ولذا قلنا بالتضحية في تلك الايام فاذا مضت تلك الايام رجعنا الى ما هو الاصل وهو التصديق بالعين او بالقيمة اذ هو المشرع في باب المال وانما قلنا باعتبار

احتمال قيام التضحية مقام التصديق لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها و تحتمل ان تكون خلفا ولا اصل هو التصديق فمادت الايام موجودة ونحن الاحتمال الاول و

قلنا بوجوب التضحية وبعد الايام رجحنا الاحتمال الاخير وقلنا اوجب التصديق ولهذا اى لاجل ان ما لا يعقل مثله لا قضاء له كما يفهم من الايراد التزاما قال ابو يوسف

فيمن ادرك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قرينة لكننا نقول بان الركوع يشبه القيام فباختبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطا وهذه الاقسام كلها تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغضوب اداء كامل واردة مشغولا بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصر

فيمن ادرك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قرينة يعنى من ادرك الامام في صلاة العيد في الركوع ويعلم ان الامام يرفع راسه لاشغل بالتكبيرات قائما فله ان يدخل في الركوع مع الامام ولا يقضى التكبيرات في الركوع عند ابى يوسف لانها فأتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح قضاء ما فيه كالقراءة والقنوت وعندنا يكبر في الركوع من غير رفع يدي لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة في راعى حالها حق الامكان فرفع اليدين في التكبيرات سنة وكذا وضعها على الركبتين في الركعة سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا نظير للقضاء الذي هو شبهه بالاداء لان هذا افضل من حيث اللزات لان عملها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبهه بالاداء كما بينه المصنف قوله لكننا نقول بان الركوع يشبه القيام لقيام الذنصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة فقد يرا فباختبار هذه الشبهة اى المشابهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها اى التكبيرات في الركوع احتياطا ولما فرغ من بيان انواع الاداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان اوضاعها في حقوق العباد فقال وهذه الاقسام السبعة المذكورة من الاداء والقضاء كلها تتحقق في حقوق العباد ايضا كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغضوب على الوصف الذى ورد عليه الغضب اداء كامل لانه اداء كما غضب من الاصل والوصف فكان كاداء المصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى وورد مشغولا بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصر يعنى في العبد المغضوب مشغولا بالدين او بالجناية بان استهلك العبد مال انسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برقبة الدين او جنى جنائية يستحق بها رقبة او طرفه حال كونه في يد الغاصب فمر ذلك العبد اداء قاصر او كونه اداء فقط مراد ذلك العبد الذى وقع عليه الغضب ولما كونه قاصرا فلتصو في الوصف حيث رده على غير الوصف الذى وقع عليه الغضب وصار كاداء المصلوة منفرجا ولو هلك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع الى الجناية

وإذا ائتمر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداءً حتى تجبر على القبول
 وشبهها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه
 فيه دون اعتاقها وضمأن الغصب قضاءً بمثل معقول وضمأن
 النفس والاطراف بالمال قضاءً بمثل غير معقول

او البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولو دفع الى ولي الجناية او قتل فيها او بيع في ذلك
 الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد نقصاً في الاداء فكانه لم يوجد واذا ائتمر الزوج عبد الغير ثم
 اشتراه كان تسليمه الى الزوجة في المهر اداءً حتى تجبر المرأة على القبول وشبهها بالقضاء من حيث انه
 مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها هذا نظير للاداء الشبيه بالقضاء وحاصله
 اذا تزوج الرجل بأمرأة وجرى مهرها عبد اميناً مملوكاً لغيره ثم اشترى ذلك العبد و
 سلمه الى زوجته كان ذلك اداءً حيث سلم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك
 العبد المعروف وهذا من علامة كونه اداءً وشبهها بالقضاء لان العبد اذا كان في ملك سيده كان
 شخصاً آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر واذا سلمه اليها كان شخصاً آخر وذلك لان
 تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة رضي قالت
 دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تغفر بلحم فحرق اليه خبز وادم من ادم البيت
 فقال الم ابرومة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة
 قال هو عليه اصدقة ولنا هدية فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً فكان الزوج لم يسلم
 اليها ما وقع عليه العقد بل سلم اليها غيره لانه قبل التسليم كان مملوكاً للزوج وتبدل الملك يوجب
 تبدل العين حكماً كما عرفت ولهذا ينفذ اعتاق الزوج اياه لانه مملوكه ولا ينفذ اعتاق المرأة
 فيه قبل التسليم اليها وهذا امره لانه كونه شبيهها بالقضاء ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين
 ووصف الملوكية متغيرين هما جعل اداءً وشبهها بالقضاء نظر الى الذات ولم يجعل العكس لما فرغ
 عن انواع الاداء شرعاً في انواع القضاء فقال وضمأن الغصب اي الشيء المنصوب بالممثل فيما اذا
 غصب مثلاً واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل
 ولكن انصرم عن ايدي الناس قضاءً بمثل معقول اما الاول فظاهر لكونه مثلاً ضرورةً ومعنى
 واما الثاني فهو مثل معنى وان لم يكن صورة فالاول كامل والثاني قاصر فهذا نظير للقضاء
 بمثل معقول مع تسميه وضمأن النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ قضاءً بمثل غير معقول

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

اذ لا ماثله بين الفات من النفس الاطراف وبين المال اما صورة ظاهرا واما معنى فلان المال
ملوك والادى مالك وانما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير
للقضاء بمثل غير معقول واذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اى الزوج القيمة
الى المرأة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو
العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذى فى معنى الاداء
وحاصله اذ تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبد اغير معين بان قال كتحك على عبد فصهت
القيمة عندنا خلافا للشافعى فم ان اشترى عبد اوسطا وسلمه اليها كان اداء وان اتاها قيمة عبد
وسط كان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه فى معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن
تسليمه الا بان يسلم عبد اوسطا والوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة اصلا بهذا
الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسيط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول
القيمة كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم
جنسا ووصفا فكانت قيمته تضاء بالصا ولما فرغ من اقسام الاداء والقضاء فى حقوق العباد شرع
فى الفرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء واتى فى ضمنه بمسئلة القدرة التى هو شرط
للتكليف فاعلم اولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعرى لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اختلفوا فى وقوعه فما يكون ممثنا لانه كاعدام القديم
وقلب الحقائق فالاجماع على انه لا يقع بالتكليف وما يكون ممثنا لغيره بان يكون ممكنا فى
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانقضاء شرطه ولو جرد ما نعم فالجمهور على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعرى وثانيا ان ما هو داء التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها
الفعل وتكون علتة له بلا تخلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها بل
المراد بها هى القدرة التى بمعنى سلامة الاسباب والالات صحة الجوارح فانها تقدم على الفعل
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهى فى الصوم والصحة والاقامة وقس عليه ثالثا ان هذه
القدرة نوعان كامل وقاصر فالكامل هو القدرة الميسرة كالنصاب الحولى والتماء فى الزكوة
وهى زائدة على القاصرة فيصير الواجب به سهلا ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

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

والقاصر هي القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه كالمال للزكوة
وهي شرط في اداء كل امر والشرط لوجوب الأداء قهراً أى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود
ثم الشرع فترق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادها في ان ما هو
سبب لاحدهما سبب للأخر كما مر سابقاً ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة
الممكنة شرطاً للوجوب الأداء دون القضاء يعنى ان الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً
لوجوب الأداء لا للوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الأداء ثم زالت القدرة بعد خروج
الوقت وجب عليها القضاء لان القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب
واحد يعنى لما ثبت ان القضاء يجب بالسبب السابق الذى يجب به الأداء فكان وجوب القضاء
عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً آخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلو جعل هذه القدرة
شرطاً للوجوب القضاء الذى هو عين بقاء ذلك الواجب ايضا يتكرر الشرط ويكرره يتكرر الوجوب
الذى هو مشروط فيلزم ان يكون واجباً واحداً وجوباً وذلك باطل بالضرورة فثبت ان وجوب
القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب ح السؤال والا ثم والدليل عليه ان في
آخر العبر يلزمه تدارك ما فات من الفرائض وعلماً يقيناً انه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت
فيظهر ثمرة في حق وجوبه ان يصاء بالفدية او الاثم واما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من
القدرة لان طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الأداء كونه أى ما ذكر من القدرة
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك أى كونه متحقق الوجود لا يسبق الاداء يعنى
القدرة الممكنة ليس من ضروراتها ان تكون متحققه في الحال بل يكفي توهمها فلا يلزم ان يكون
الوقت الذى يسع في اعمار ركعات موجداً متحققاً في الحال بل يكفي توهمه بان يستد الوقت
من جانب الله وذلك لان هذه القدرة شرط الشرط يسبق الشرط الذى هو ههنا الأداء وكونها
متحقق الوجود لا يسبق الاداء فكيف يعلم للشرطية ولهذا الى اجل ان الشرط هو كونه متوهم الوجود

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلاف
 لزوم الشافعي بجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان
 علي السلام فصار الاصل مشروعا ووجبا لنقل الحجز في ظاهرا كما في الحلف على
 مسر السماء وهو نظير من هم عليه في الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه
 ثم يتحول الى التراب للحجز الحالى ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

له اشارة الى سوال
 واما اجاب سوال
 فبيان ان
 ان يقال ان
 اشهرها حجبت
 بالجملة فيسرى
 سليمان انها نزلت
 فلما عقر من قبله
 الله تعالى انها لم
 تقرب فوقف
 الشمس الى ان
 صلى العصر كاد
 ان تقرب فللاداء
 بالرد الوقت
 .

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلافا للزفر والشافعي بجواز ان يظهر في
 الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان علي السلام يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او ظهر للحائض
 في آخر الوقت الذي لا يصح فيما لا التحريم لتزوم الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس وذلك
 ممكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافات الجياد فانت صلوته العصر باشتغاله
 بما فحقر تلك الخيل وضرب اعناقها لمرضات الله تعالى فجازه الله بان الكريم يبرو الشمس الى موضعها
 وتسخير الرياح بدلا عن الخيل فيجى بامر رضاء حيث اصاب هذا في القران فتأمل وقد وقع ذلك
 ليوشع عليه السلام حتى ظفر قبل دخول ليلة السبت تصمت مذكرة في صحيح البخاري وقد وقع ذلك لنبينا
 عليه الصلوة والسلام حين فانت صلوته العصر من على كاحاه القاضى العياض في الشفاء وقال الشافعي ورفي
 لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل لغوات الوقت الذي هو من ضررات القدرة فلم يثبت التكليف

لغوات شرطه هذا التزم غير كان هذا هو القياس فصار الاصل مشروعا ووجبا لنقل الحجز في ظاهرا كما في الحلف
 على مسر السماء يعني لاجل ترم القدرة فصار الاصل اى الاداء واجبا على المكلف ووجبه عليه النقل لاقضاء لانه
 في الاصل نقل كما ظهر للحجز في الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة المتوهمه يكون مشروعا ويجب عليه
 القضاء لظهور الحجز كما يعتقد لاجل الامكان التوهم ويبحث في الحال لظهور الحجز عن إيجاد شرط البرق
 قول من حلف وانه ليس من السماء لان مسر السماء ممكن كما وقع للحجز عيسى عليها السلام وقال تعالى اخبارا
 عن الجن وانما لسنن السماء فلاجل هذا الامكان تنعقد اليقين ولظهور الحجز عن مسر السماء ويبحث وهو اى
 اعتبار التوهم نظير من هم اى خل عليه بغيته وقت الصلوة وهو في السفر فرح ظهور الحجز عن استعمال الماء لعدم
 تهيئه الماء قبل ذلك لاشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره ليتوجه اليه خطاب
 الاصل كما قال ان خطاب الاصل اى لظهوره هو قوله فاغسلوا اليتيرج عليه توهم القدرة لانه يمكن وجد
 ان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ ثم يتحول الخطاب من الاصل الى الحلف هو التراب الحجز الحالى فيجب عليه
 التيمم لما فرغ من بيان القدرة المكتبة شرعا في الميسرة فقال ومن الاداء اى بعض الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

وهي زائدة على الأولى بدرجة و فرق ما بينهما أن بالثانية تتغير صفة
الواجب فيصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها ببقاء الواجب لأن الحق
متى وجب بصفة لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة ولهذا قلنا بأنه
يسقط الزكاة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والمخرج إذا صظم
الزرع أفهلاً لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر الأتري أنه خص
الزكاة بالمال النامي التحولي

ثم بين القدرة الميسرة بقوله وهي زائدة على الأولى أي القدرة الممكنة بدرجة وهي اليسر و فرق
ما بينهما أي بين القدرتين في الحكم أن بالثانية تتغير صفة الواجب من العسر إلى اليسر
فيصير الواجب سمحاً سهلاً فيشترط دوامها أي القدرة الميسرة ببقاء الواجب فما دامت
هذه القدرة بأقية يبقى الواجب وإذا انتفت انتفى الواجب وذلك لأن الواجب إنما ثبت
بصفة اليسر فلو بقي الواجب مع انتفاء هذه القدرة لينبذل من اليسر إلى العسر وهذا
معنى قوله لأن الحق أي الواجب متى وجب بصفة لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة **ف**
واعلم أن هذه القدرة إنما شرطت لأكثر العبادات المالية دون البدنية ولهذا أي لأجل
اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب لزوال
القدرة الميسرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشأن في أن عنده لا تسقط لتقرر الوجوب
عليه بالتمكن بخلاف ما إذا استهلكه إذ تبقى عليه زجره على التعدي وهذا إذا هلك النصاب
كله وأما إذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في الباقي بحصته وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج لأن
العشركان واجباً بالقدرة الميسرة لأن الممكنة في مكان بنفس الزراعة فإذا شرط بقاء
تسعة الأعشار عنده علمنا أنه لا يجب إلا بصفة اليسر فإذا هلك الخارج كله أو بعضه يبطل
العشر بحصته لأنهم أضاني يقتضي وجود المحصول بأقية وكذا يسقط المخرج إذا صظم أي
استأصل الزرع أفهلاً لأن المخرج إنما وجب بالقدرة الميسرة لأنه يشترط فيه التمكن من
الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فإذا لم يعطل وزرع الأرض
واستأصلت الزرع أفهلاً يسقط المخرج لزوال القدرة الميسرة ثم اثبت القدرة الميسرة في كل
واحد من الزكاة والعشر والمخرج بقوله لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر في كل واحد الأتري
أنخص الزكاة بالمال النامي التحولي وهذا دليل اليسر والأيمن الزكاة في نفس المال بتغير صفة

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

النماء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر والا فالامكان ثابت بنفس الزراعة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخراج برقبة الارض سواء حصل لما تمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول الآلات المحرث اولا وعلى هذا اي لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشترط دوام القدرة على المال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتقت القدرة على المال وبانتقائها انتهى الواجب فلا يجب بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ما بينه المصنف بقوله ان التغيير في انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة وذلك تيسير لان الخيارات امور غير متماثلة في المعنى كانواع الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يجزيه بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذي يكون بين امور متماثلة في المعاني كما في قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم واخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد الوجوب لا تيسيره والتيسير في صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بروبين صاع من شعير وغيره من القبيل الثاني فلا يرد انه يلزم ان تكون هي واجبة بصفة اليسوس ايضا للتغيير وذلك خلاف الواقع والثاني ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على اهمان اي وان النقل عن التكفير بمال الى الصوم للعجز في الحال لنذهب المال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل تيسير الاداء منصوب على التمييز وهو قائم مقام خبر ان وحاصله ان نقل الحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا في الحال عن التكفير بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال ولم يعتد بالعجز المستدام في العمر في حقه كما اعتد

فكان من قبيل الزكوة إلا أن المال هنا غير عين فأي مال أصابه من بعد دامت
به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدي على محل مشغول
بحق الغير وأما الحج فالشرط فيه المكنة من السفر المعتاد براحة و زاد واليسر لا يقع إلا
بخدم واعوان ومراكب وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرط الدوام الواجب

في حق الشيخ الفاني وإذا ثبت أنها وجبت بقدرة ميسرة فكان أي التكفير بالمال من قبيل الزكوة
في اشتراط بقاء القدرة ببقاء الواجب فإذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الواجب إلى المصروف
ضمرة كما يسقط الزكوة بهلال النصاب قوله إلا أن المال هنا أي في الكفارة غير عين أي غير
معين بل الواجب بمطلق المال فأي مال أصابه أي الحائث من بعد أي بعد الحنث وبعد العجز
دامت به القدرة أي ثبت بذلك المال القدرة ولم دفع دخل مقدر تقريره ان الكفارة بالمال لما
كانت من قبيل الزكوة حتى تسقط بهلاك المال مثل الزكوة فينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال
عليه بمحصل مال أخر بعد السقوط كما في الزكوة ومع ذلك أنك تقولون انه يجب عليه الكفارة
بالمال إذا حصل له مال أخر تحرير الجواب ان بينهما فرقا وهو ان الزكوة تجب بمال معين فبعد
هلاكه لا يعود الواجب بمحصل مال أخر حتى لا يحول عليه الحول وأما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال
معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب للموجب للثواب الساكن لا ثم الحنث فإلما المرهود
وقت الحنث والحاصل بعده سواء فيه فأي مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على اداء الكفارة

بالمال فلذا تجب عليه ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير
يعنى لاجل ان المال غير معين في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه اياها سواء
في سقوط وجوب الكفارة بالمال فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك وذلك لان
المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدي منه على محل مشغول بحق الغير
حتى يقال تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجره على التعدي بخلاف الزكوة
فان المال فيها معين لوجوب الزكوة فاذا استهلك المال لم تسقط الزكوة عن ذمته لوجود
التعدي منه على محل مشغول بحق الغير فتجب عليه الزكوة زجره على التعدي وأما الحج
فالشرط فيه القدرة المكنة من السفر المعتاد براحة واد واليسر لا يقع إلا بخدم واعوان
ومراكب وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن دوام القدرة المكنة شرطاً لدوام
الواجب حتى إذا انقضت القدرة يبقى الحج واجباً على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم

وكن ذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدر سرة و هو الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء

والايصاء هذا ابتداء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لا يجبان بقدره مسيراً بل بقدره ممكنة
أما الحج فلان الزاد القليل والرحلة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج وهذا هو
الاستفاد من قوله تعالى من استطاع إليه سبيلاً لان الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا وأما
اليسر فلا يحصل إلا بخدم واعوان ومراكب كثيرة وذلك ليس بشرط بالإجماع فإذا
ثبت أنه يشترط بالقدرة الممكنة بقاء هذه القدرة لا يكون شرطاً لدوام الحج لأن بقاء
القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض ولا يشترط بقاءها كالشهود
في باب النكاح فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجباً وأما صدقة الفطر
فبينها المصنف بقوله وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط

القدرة الممكنة وهو أي الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء
يعني صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة وهي الغناء الشرعي وهو كونه مالكاً
للتصاب وهذا الغناء ليس يسراً لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء
من الفضل وهو ليس بشرط ولذا لم يشترط فيها تحول بل لو ملك
النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وإنما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام
خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخاري ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء
في المكف ليصير بواسطته أهلاً للاغناء الغير لأن الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما
إن التملك من غير المالك لا يتحقق فإن قيل المراد بالغناء هو كونه مالكاً
لقوت فأصل عن يومه وهذا هو القدر سرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب
الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذاهب الشافعي قلت لو يكون
المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الأمر إلى الحجج بأن يعطى اليوم
هذا القدر الفقير فيصير محتاجاً إلى السؤال فيسئل من ذلك الفقير عند عاين تلك
الصدقة وهذا أقبح لأن دفع حاجة نفسه لا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع
حاجة الغير ولذا قلنا أن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم حتى حل الشرع
لمالكه أخذ الصدقة ثم أثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله

الا ترى ان يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنا مينة
 فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب. فصل في صفة
 الحسن للمأمورية المأمورية نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن
 لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في
 وضعه كالصلوة فانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم
 والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون في غير حينه او حاله

الا ترى انه اي الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي يتبدل ويستعمل
 في اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فإضافة عن حاجته الاصلية ما يساوي نصا يا
 وجب عليه صدقة الفطر والمحال لا يقع بها اليسر لانها ليست بنا مينة وحصول اليسر انما
 يكون بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم
 ان الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب
 يعني فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه الى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له
 كما عرفت وكما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور
 به فقال فصل في صفة الحسن للمأمورية ولما اثبت صفة الحسن للمأمورية في آخر
 الكتاب لم يحتمل الى اثباتها فتركه وشرع في تقسيمه فقال المأمورية نوعان احدهما
 حسن لمعنى في عينه بان يكون الحسن في ذات ذلك المأمورية من غير واسطة وثانيهما
 حسن لمعنى في غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمورية لا دخل له فيه والذي
 حسن لمعنى في عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما ما كان المعنى الذي اتصف به المأمور
 به بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة يعني النوع الاول من القسم الاول ما يكون
 الوصف (الذي صار به المأمورية حسنا) في حد ذاته حسنا كالصلوة فانها تتأدى بافعال ود
 اقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في
 الاوقات المكروهة او في غير حاله كالصلوة مع الحديث والجنابة والحاصل ان الصلوة
 حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه فانها افعال كالكروم والعبود واقوال كالثناء
 والتسبيح فحسنها لهذه الافعال والاقوال وهذه الانفعال والاقوال حسن

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

في نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن في نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان
بأسه بل هو اعلى درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا اقسام بعضهم النوع
الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايان والثاني ما يقبل السقوط كالصلوة
وثانيتها ما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه يعني النوع الثاني ما يكون ملحقاً بما كان
المعنى في وضعه اي بالنوع الاول بسبب واسطة كالزكوة والصوم والحج فالزكوة في الظاهر ارضاعة
المال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجة بعض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا
الصوم في الظاهر تجويم النفس واهلاكها وانما صار حسناً لقهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو
الله تعالى وعداؤها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وثمينة
امكنة متعددة وسعى وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الشرافة ببعض
خلقته تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط بحض خلق الله تعالى فصارت كأنها
لم تكن حائلة فيما بين فصار الزكوة والصوم والحج حسنة لعينها اي بواسطة امر خارج عن ذاتها
فصارت ملحقه بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتأمل وهذا معنى قوله فان هذه الافعال
بواسطة حاجة الفقير في الزكوة واشتهاء النفس في الصوم وشرف المكان في الحج تضمنت اغناء
عباد الله في الاول وقهر عدوه وهو النفس في الثاني وتعظيم شعائره في الثالث وكل واحد من هذه
الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلاثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى اي بلا
واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعني انما صارت هذه الافعال
حسنة بلا واسطة وملحقه بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة
لله تعالى ومضافة اليه فصارت كأنها لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني
الذي ياتي بيانه فان الواسطة في الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كأن لم تكن موجودة فالتحقق
بالحسن لعينه بخلاف الثاني فان الوسائط فيه يفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

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

وجعلت الافعال التي فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيره كالجهد وصلوة الجنابة واقامة

الحدود وحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد وهو ان الوجوب

متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعني حكم هذين النوعين

واحد وهو ان الواجب لا يسقط عن الذم بعد ثبوته الا باتيانه اي بادائه او باعتراض ماله

اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس فان الصلوة يسقط عن الذمته بالحيض

والنفاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهد فانه يسقط بسقوط ذلك الغيرو

يبقى ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صححت اضافته ما

ثبت به الى الامر بواسطة فاندفع ما قيل ان كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمته بالسبب هو

نفس الوجوب عم قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة

في الوقت ولكن ايراده هنا غير مناسب لانه يصدر بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن

ما ثبت بالسبب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا يصح قوله او باعتراض

ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا يسقط بعارض والذي حسن لمعنى في غيره وهو

القسم الثاني نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه لاجله بعده بفعل مقصود كالوضوء

والسعي الى الجمعة يعني النوع الاول هو ما لا يتاخر في الغير الذي حسن المأمورية لاجله

بنفس فعل المأمورية بل لا بد ان يوجد بعد المأمورية بفعل اخر مقصود كالوضوء والسعي

فالوضوء في نفسه تدبير وتطهير للاعضاء واصناعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوة

والصلوة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل اخر قصد ايجاد به الصلوة وكذا

السعي الى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن لاقامة

الجمعة وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل اخر يجده وثايتها ما يحصل المعنى بفعل المأمورية

به يعني النوع الثاني ما يتاخر في الغير الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية

به لا بفعل اخر يجده كالصلوة على الميت فانما في نفسها بدع من مشابهة بعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحد ود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فصل في النهي وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن

وانما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلوة لا يحتاج الى فعل اخر بعد ها والجهاد فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وانما صار حسنا لاجل اعداء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد الجهاد لا يحتاج الى فعل اخر بعد واقامة الحد ود فانها في الظاهر تعذيب وانما حسنت لجر الناس عن المعاصي وهو يحصل بمجرد اقامة الحد ود لا يحتاج الى فعل اخر بعده وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما في سهلوة

النجاسة وكبت اعداء الله تعالى كما في الجهاد والزجر عن المعاصي كما في اقامة الحد ود يحصل بنفس الفعل كما عرفت انفا ولما كانت هذه الوسائط وهي اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهي في النوع الثاني والصلوة والجمعة في النوع الاول بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داخلية في الحسن لغيره وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو اى المحسنة بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فيبقى الوضوء والسعي بقاء الصلوة والجمعة ويسقط بسقوطها وكن الصلوة على الميت والجهاد واقامة الحد ود تبقى بقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وعتك حرمة المناهي ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتأمل ولما

فرغ عن الامر شرع في مقابلته وهو النهي فقال فصل في النهي وهو في اللغة المنع ومنه التهيبة للعقل لنوعه عن القبح وفي اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن اى ما ينقسم الامر في كون الما موربه حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النهي ينقسم في كون المنهى عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم وذلك لان الحكيم كما لا يامر الا بالحسن كذلك لا ينهى الا للقبح وضبط التقسيم هو ان المنهى عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبيحه وضعا بان يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعبث وما التحق به بواسطة عدم
 الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الكرم والمضامين و
 الملاقيم وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلًا وما قيم لمعنى
 في غيره وهو نوعان

والثاني ما يكون قيمه شرعا بان الشرع ورد بقيمته الا فيجوز العقل او غيره بان يكون القيم للغير وبقبحه
 يكون النهي عنه قبيحا وذلك ايضا نوعان احدهما وصف بان يكون الغير الذي قيمه لاجله المنهي
 عنه وصفا لازما للمنهى عنه وثانيهما مجاور بان يكون الغير الذي قيمه لاجله المنهي عنه
 مجاورا له في بعض الاحيان ومنفكا عنه في بعضها نصرا لاقسام اربعة فالاول ما بينه المص
 بقوله ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعبث فالكفر قيمه لعينه وضعا لان في ذاته قبيحا يعرف
 بمجرد العقل وهو كفران المنعم ولذا لا ينسخ حرمة وكذا العبث فانه لما كان عبارة عن فعل
 خال عن الفائدة او عمال ليس له عاقبة حميدة يعرف قيمه الذي في ذاته يجرد العقل

وما التحق به اى بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع
 الكرم والمضامين والملاقيم هذا هو القسم الثاني وذلك لان الصلوة ليست في نفسها قبيحة
 يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة ولكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة في حال
 الطهارة فالتحقق بالقيم وضعا بواسطة عدم الاهلية وكذا ابيع هؤلاء الاشياء قيمه ولكن لا يعرف
 قبحها الا بالشرع وذلك لان البيع في نفسه ليس قبيحا يعرف قبحه بالفعل بل حسن الا ان الشرع
 جعل محله بالامتقوما والكرم ليس بمال وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنته اصلا ب
 الفحول جمع مضمون وصورة بيعها ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفعل فهو
 بيع الماء وهو ليس بمال شرعا نصرا ببيعها قبيحا شرعا التحق بالقيم وضعا بواسطة عدم المحلية
 شرعا وكذا الملاقيم ليست بمال وهي ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من
 كحقت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجي اسم المفعول منها الا موصولا بحرف الجر الا
 انهم استعملوا بحذف الجار كذا قيل وصورة بيعها ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذه
 الناقة فبيعها قيمه شرعا لعدم المحلية لان الماء قبل ان يخلق ليس بمال وكان ذلك من عاداة
 العرب فنهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه وحكم النهي فيها اى في القسامين المذكورين بيان انه اى
 المنهي عنه غير مشروع اصلًا لا يتصور ان يكون مشروعًا بوجهه وما قيم لمعنى في غيره وهو نوعان

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

احدهما ما جاوره المعنى جمعا هذا هو القسم الرابع يعنى بالقسم الرابع ما جاور المنهى عنه الغير الذى تيمم لاجله ذلك المنهى عنه جمعا بان يجتمعان في بعض الاحيان من غير ان يصير ذلك الغير وصفا لازما لباو اذ خلا في حقيقته كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض فالقبح في هذه الاشياء لا يجرى مجاور هذه الاشياء لذل انهما فالبيع في وقت اذان الجمعة امر مشروع في ذاته وانما قبحه بالاخلال بالسعى الواجب الى الجمعة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بغير الاخلال بان يبيعا في الطريق ذاهبين الى الجامع والاخلال بالسعى قد يوجد بدون البيع بان يكث في الطريق بغير البيع وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما قبحت لاجل شغل ملك الغير وهو امر ينفك عن الصلوة بان يوجد الصلوة في ملك نفسه ويوجد الشغل بغير الصلوة بان يسكن فيها ولا يصل ولا يركع في الحيض مشروع من حيث انها منكوحه وانما قبح لاجل الاذى وهو امر مجاور للوطى قد ينفك عن الوطى بان يوجد الاذى بدون الوطى والوطى بدون الاذى وحكمه اى حكم هذا القسم انه اى المنهى عنه يكون صحيحا مشروعا وعا بعد النهى بلا خلاف حتى انعقد البيع وقت النداء ويكون موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتاى الغرض في الارض المغصوبة ويكون الوطى في حالة الحيض سببا للاحصان مثل الوطى في حالة الطهر ولهذا اى لاجل ان المنهى عنه في هذا القسم يكون مشروعا بعد النهى قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحلها الزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى يعنى من طلت امرأته تلك الايجل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجها غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثانى فان دخل بها في حالة الحيض تحل به للزوج الاول بان ينكحها بعده وكذا يثبت بها احصان فان من شرط الاحصان ان يدخل بالمرأة على وجه مشروع فان دخل بها في حالة الحيض يصير به محصنا حتى لو زنى بعدها كان حده الرجم وما اتصل به المعنى وصفا وهذا هو القسم الثالث بان يكون الغير الذى صدر المنهى عنه لاجله قبيحا وصفا لازما له لا ينفك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحا با صله

والنهي عن الافعال الحسبية يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخير وقال الشافعي في البابين انه ينصرف الى القسم الاول الابدليل لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقا

لانه قد وجد فيه ركن البيع من اهله في محله لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صدق وصفا لازما له لا ينفك عنه وهو كون الخمر ثمنا اذ الخمر ليست بمال متقوم وهي ما وجب الاجتناب عنها فلا يجوز تسليمها وتسليمها والتمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم لان البيع لا ينفك عن الثمن فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر لان الحكم يثبت بقدر دليله وكن اصوم يوما فخر ليس في نفسه قبيحا لانه عبادة وامساك الله تعالى وانما قبحه لوصف اتصل به صار لازما له هو الوقت داخل في تعريف الصوم لا يمكن انفكاكه عنه فصار بمنزلة الوصف اللازم هذا الوقت اي يوم العيد يوم ضيانه الله تعالى وفي الصوم اعراض عنه فصار قبيحا لاجله وحكم هذا القسم ان المنهي عنه يكون فيه فاسد الاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله فان المنهي عنه يكون فيه مكر وما لعدم اتصال القبح فيه يكون الحكم ثابتا بقدر دليله ولما فرغ من تقسيم المنهي عنه اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول اي القبح لعينه

وأي نهي يقع على القسم الثاني اي القبح لغيره فقال والنهي عن الافعال الحسبية يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخير والمراد بالافعال الحسبية ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع وقيل ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع لم يتغير به كالقتل والزنا وشرب الخمر فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبح لعينه او لغيره يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطئ في حالة الحيض فانه حرام لغيره مع انه فعل حسي لان الدليل قد دل على ان النهي عنه لمعنى الاذى لالعينه والمراد بالافعال الشرعية ما يتوقف حصوله ولا تحققه على الشرع وقيل ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات فان الصوم هو الامساك مطلقا وقد زيدت في الشرع عليه اشياء وقس عليه الباقي فالنهي المذكور اخا ورج على هذه الافعال يحل على القبح لغيره وصفا حتى يكون المنهي عنه بعد شره النهي فاسدا لا باطلا الا اذا دل دليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين الملاقيح وصلوة المحدث وقال الشافعي في البابين انه ينصرف الى القسم الاول الابدليل يدل على خلافه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقا

الى الكامل منه كالامر ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب
تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سبباً والحكم به مشروع عام وقوع النهي
عنه واما ما هو جزءا شرعاً فجزراً فيعتمد حرمة سببه كالقصاص
ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافاً الى اختيار العباد وكسبهم
فيعتمد التصور

اي مطلق النهي الى الكامل منه وهو القسم الاول كالامر فكما ان الامر المطلق الخالي عن القرائن
يقم على الحسن لعينه عندكم كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب ان يقم على القبح لعينه لان
المطلق ينصرف الى الكامل والنهي مثلاً الامر في الاقتضاء فعنده النهي عن الافعال المحيية وال
الشرعية يحمل على القبح لعينه الا اذا دل على خلافه فحرمة الزنا والخمر حرمة صوم الفطر
عنده سواء فيكون كل واحد باطلا فلا يكون صوم العيد سبباً للشباب ولا البيع الفاسد وجبا للملاد
بعد القبض قوله ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سبباً والحكم
به مشروع عام وقوع النهي عليها على السبب ام لا يبقى واما ما هو جزءا شرعاً فجزراً عن الفعل
الحرام فيعتمد حرمة سببه كالقصاص دفع نقض يرد عليه تقريره انكم قلتم النهي عن التصرفات
الشرعية يعين مشروعيتها فلا يتعلق به حكم من احكام الشرع والظهار منهى عنه كما يستفاد
من قوله تعالى منكر من القول وزور ومع ذلك قلتم ان الظهار انعقد سبباً للكفارة التي
هي عبادة ولم ينعقد بالنهي فالجواب عنه بان كلامنا ليس الا في النهي الوارد على حكم مطلوب
شرعي يتعلق بسبب مشروع كالمالك يتعلق بسببه المشروع وهو البيع وهو انه هل يبقى ذلك
السبب سبباً لهذا الحكم وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي
على ذلك السبب ام لا واما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منكر من القول وزور
حتى يقال انه بعد ورود النهي ايضا سبب للحكم المشروع وهو الكفارة واما الكفارة فهي جزءا شرعاً فجزراً عن
الفعل الحرام وهو الظهار فهي لا محالة تقتضي ان يكون سبباً حراماً كالقصاص فانه جزءا مشروع شرع
للزجر عن القتل الحرام فهو يقتضي حرمة القتل فكون القتل والظهار حراماً لا ينافي ان يكونا صاحبين
لايجاب الجزاء بل يحققه ثم اورد المصنف دليلاً على ان النهي عن الافعال الشرعية يقم على القبح
لغيره وصفاً فقال ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافاً الى اختيار العباد وكسبهم بحيث لو قدم
عليه المكلف لا يوجد فيعتمد التصور اي يقتضي النهي ان يكون المنهي عنه متصوراً الوجود عن المكلف

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصل في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا للحكمة فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه بل يجيب العمل بالاصل في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهوان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعاً وباصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً مثل لفساد من الجواهر لا تنافي بينهما

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه اي على لغة وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصل في النهي يعني الحكم الاصل في النهي هوان يكون المنهى عنه متصورا للوجود عن المكلف لثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره اذ لو لم يكن ثمة اختياره في ذلك الكف نفيا ونسخا لانها كما اذا لا يتصور منه شرب الماء بان لا يكون في الكوز ماء يقال له لا تشرب يكون ذلك نفيا نعم لو كان الماء يكون نفيا فاذا لم يكن الفعل متصورا للوجود منه لا يثاب بتركه ويكون النهي لبيان الفعل لم يبق متصورا للوجود شرعا كالوجه الى بيت المقدس فاما القبح في المنهى عنه فوصف قائم في المنهى عنه بالنهي اي بسبب النهي يثبت ذلك الوصف حال كونه مقتضى بداي بالنهي تحقيقا للحكمة اي حكم النهي يعني ان القبح في المنهى عنه انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهي فلا يجوز تحقيقه اي القبح على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه اي القبح والموجب للمقتضى هو النهي بل يجيب العمل بالاصل اي النهي في موضعه اي موضع وقوع النهي هو المنهى عنه بان يبقى المنهى عنه اختيارا واختيارا لافعال الشرعية ان يكون اختيارا للفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ما دون فيه باصله ومنوعا عنه لا جرم قبح النهي واليه يشير بقوله والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو اي العمل ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي المنهى عنه فيصير مشروعاً وباصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً مثل الفاسد من الجواهر كما يقال لؤلؤة فاسدة اذا ابقى اصلها وذهب معها وصفاتها ولا تنافي بينهما الى المشروع باصله والفساد بوصفه حتى يقال لا يمكن ان يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعه وعينه وحاصله الاستدلال ان النهي يقتضي ان يكون المنهى عنه متصورا للوجود والا يكون نفيا ونسخا كما عرفت وهذا الصل في النهي وكون المنهى عنه قبحاً فرع فيه اذا القبح انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهي فاجتمع في المنهى عنه امران احدهما الاختيار وثانيهما القبح ولا منافاة بينهما اذا يكون

فالمشروع يحتمل للفاسد بالمنهي كالاحرام الفاسد فوجب تباثته على هذا الوجه
 رعاية لمنازل الشرعات ومحافظتها كحدها وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع
 بالخمر مشروع باصله وهو موجود لكنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر
 مال غير متقوم فيصالح ثمان من جد وزوجه فصار فاسدا لا باطلا وكذلك بيع الربوا
 احدهم الصلاة والاخر فاعرف ان يرى حالهما بحيث لا يبطل احدهما فالاختيار في الافعال الشرعية
 يستدعي ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيكون ما ذرونا فيه والقيمة يستدعي ان يكون
 ممنوعا عنه وهذا لا يمكن الا بان يكون ذلك الفعل مشروعاً باصله وذاتة وقبيحا وممنوعاً باعتبار
 وصفه فيصير فاسداً لا باطلاً والشافعي لما قال انه قبيح لعينه ابطال الاختيار الشرعي الذي هو الاصل
 في المنهي بالقرع اي بالقيمة الذي هو المقضي وان بقي فيه الاختيار الحسي وهو غير نافع فيصير المنهي لغيره
 ونسختها وبطل الاصل لرعاية المقضي هذا هو ترويض المقام ثم اكد قوله ولا تنافي بينهما بقوله
 فالمشروع يحتمل الفساد بالمنهي كالاحرام الفاسد فلان المحرم بالحج اذا جامع بالمرأة قبل الوقوف
 بعرفة فسد احرام وجهه فهذه الاحرام الفاسد حشروا باصله حتى وجب عليه المضى على ذلك
 ووجب عليه الحجاب وان كان المحظور في هذا الاحرام وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الاحرام
 لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل ثبت ان الجمع بين الفساد والشرعية
 متصور شرعاً وانما لا تنافي بينهما فوجب اثباتها كون المنهي عن مشروعاً على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعاً
 باصله مع كونه قبيحاً بوصفه رعاية لمنازل الشرعات ومحافظتها كحدها والرعاية لان ينزل الاصل وهو
 كون المنهي عنه اختيارياً في منزله بان يجعل المنهي عنه مشروعاً باصله والتبع وهو كونه قبيحاً في منزله بان
 لا يجعل التبع مبطلاً للاصل كما ابطال الشافعي يجعل المنهي عنه قبيحاً لعينه كما عرفت المحاذرة ان
 يجعل المنهي نهيماً والنهي لغيره لان يجعل كل واحد في الشرعات احداً كما جعل الشافعي ثم فرغ على الاصل
 الذي اثبتته بدليل فقال وعلى هذا الاصل وهو ان النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها
 باصلها وفسادها بوصفها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو في البيع وجود ركنه في محله
 والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال والخمر مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن اذخاره لوقت الحاجة)
 قد وجد فصار مشروعاً باصله وغير مشروع بوصفه وهو الوصف الثمن لان الخمر مال لكنها غير متقوم لان
 المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بقيته شرعاً هي ليست بهذه الثابتة في حق المسلم فيصالح ثمان من جد وزوجه
 فصار فاسداً لا باطلاً فيكون هذا البيع مفيداً للملك بعد القبض وكذلك اي كالببيع بالخمر بيع الربوا

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

وهو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بمقدار المعاوضة لاحد الجانبين مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وغير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض ففوات شرط الجواز الذي هو المساواة فيصير فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد هو الا يقتضيه العقد واحد المتعاقدين فيه نفع او المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا حيث يصير به البيع فاسدا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الامساك لله تعالى في وقته وكذلك صوم ايام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله حتى صح به النذر عندنا وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعية في هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه ثم استوضح ذلك بقوله الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد فيه لكونه معيارا له ولاخلل فيه اى في الوقت لانه كسأئ الاوقات فلا يتعلق النهى عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت والنهي يتعلق بوصفه اى بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم الضيافة الله والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا اى لكونه مشروعاً باعتبار اصله يصح النذر به عندنا استحساناً بخلاف الزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ~~رحمته~~ لانه اى هذا النذر نذرا بالطاعة من حيث ذات الصوم وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه فحكما يعنى انما صح النذربه لان وصف المعصية وهو الاعراض عن الضيافة انما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصياً وهو لم يوجد من الناذر انما وجد ذكر اسم الصوم منه اذا قال لله على ان اصوم يوم النحر واصوم غدا او الغديوم النحر والذكر ليس بمعصية لانه ليس باعراض فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم نخرج عن العهد لانه اى كما التزمه ولكن عليه ان يفطر في هذا اليوم ويقضى في يوم اخر ليتخلص عن المعصية كما هو في ظاهر الرواية

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

وهذا اجواب عن قول الشافعي وزفر وهوان الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر فقال
از المعصية انما توجد بالصوم لابذكرة والناذر لم يوجد منه الا الذكركيف لا يصح ووقت طلوع
الشمس ودلوها أي نزلها او غر بها يقال ذلكت الشمس اذا زالت او غابت صحيح بأصله
لانه يساوي سائر الاوقات في كونها ظرفا لصالح العبادة فاسد بوصفه وهو انه أي الوقت منسوب
الى الشيطان كما جاءت به السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس و
دلوها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ينحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية
قال اذا طلعت حاجبا الشمس فدعوا الصلوة حتى يبرز اذا غاب حاجبا الشمس فدعوا الصلوة حتى
تغرب لا تحبوا الصلوة في طلوع الشمس لا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان متفق عليه عن عبد الله
الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا
ارتفعت فارقتها ثم اذا استوت فارقتها فاذا زالت فارقتها فاذا ادنت للغروب فارقتها فاذا غربت
فارقتها ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات رواه مالك واحمد
والنسائي وقرنا الشيطان ناحيتا راسه والكلام يمكن ان يجعل على الحقيقة بانه يقابل الشمس
وقت طلوعها فيثبت حتى يكون طلوعه بين قرنيه فينقلب معبود الكفار للشمس عبادة له ويمكن
ان يجعل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتحريره اياهم على عبادتها في هذا الوقت ولما
كان يرد انه لما ثبت ان هذه الاوقات كالصوم والحال ان الصلوة في هذه الاوقات ناقصة وليست بقاسدة
دفعه بالفرق بينهما بقوله الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لامعيارها وهو سببها
فصارت الصلوة فيه ناقصة لافسدة يعني بين الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
فخرق وهوان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها والظرف لا تاثير له في إيجاد المظروف بل
الصلوة توجد بأفعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فساد الوقت موثرا في فسادها
بخلاف الصوم فانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما فيكون متصلا بالصوم فيؤثر فسادها

فليل لا يتأدى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت و يعرف به فإزداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسفاً ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن المحل والتحريم بزيادة

في الصوم وقوله هو اى الوقت سببها اى الصاوة اشارة الى دفع دخل مقدر ويرد عليه وهو ان فساد الظروف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغى ان لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف ايضاً حتى يتأدى الصلوة في هذا الوقت كاملاً والمحال انكم تقولون انها تودى ناقصاً تقرير الجواب ان الوقت وان كان ظمراً للصلوة لكنه سبب لها ففساد السبب يؤثر في فساد المسبب ضرورة الا انه لما كان مجاوراً ولم يكن وصفاً يؤثر في النقصان لاني الفساد فاذا اثبت ان الوقت سبب ونقصانه يؤثر في

نقصان المسبب وهو الصلوة فليل لا يتأدى بها اى في هذه الاوقات المكروهة الواجب لكامل وهو الصلوة الكامل ويضمن بالشروع حتى لو شرع النقل في هذه الاوقات ثم قطعه وجب عليه القضاء وينبغى ان يقضى في وقت كامل فان قضى في هذه الاوقات اجزأه وقد اساء والتقرير الاول باعتبار تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان وهذا بخلاف الصوم لان الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفاً وتشديد اى بالوقت فيقال هو الامسالك عن المفطرات الثلث فما مع النية حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت فيزيد بازدياده وينقص بانقاصه ويكون الوقت داخل في ماهية الصوم فإزداد الاثر اى فساد الوقت في الصوم لشدة الاتصال بينهما فصار الصوم في يوم النحر فاسداً فلم يضمن بالشروع في يوم النحر ولما كان يرد على الاصل المذكور وهو ان النوى عن الافعال الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها اى لا يراد بان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعاً مع انه منى عنه اجاب المص عن بوجهين فقال ولا يلزم على اصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود لانه منى لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود واه الدارقطى فكان نسفاً لانها وكلامنا كان في النوى دون المنى والنسب فيكون ذلك اخباراً عن عدم كقولك لارجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثانى ما بينه بقوله ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن المحل والتحريم بزيادة يعنى ولو كانت حقيقته نمياً لا يمكن العمل بحقيقته فوجب صرفها الى المنى لان النوى انما يوجب بقاء المشروعية

له هذا بناء على تخفيف يعرف له هذا بناء على تشديد يعرف ١٢

بخلاف البيع لأنه شرع لملك العين والحل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع الحرمة وفيها لا يحتمل الحل اصلا كالامة الجوسية و العبيد والبهائم ولا يقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصودا به بل يثبت شرطا للحكم شرعي وهو الضمان لأنه شرع جبر

فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لأنه انما صار مشروعاً لاجل الملك الضروري الذي لا ينفصل عن الحل لأن الأصل فيه ان لا يكون مشروعاً لأنه استتلاء على الحرمة لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والتحرير المحاصل بالنهي أيضاً د الحل الذي شرع النكاح لاجل ما يستلزمه فلا يمكن الجمع بين الحل والحرمة الثابتة بالحديث المجمع عليها فينبغي عدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه ان لا يبقى سبباً للحل مشروعاً لان الأسباب الشرعية يراد لاجل احكامها لان اتقادها اذا خرج السبب عن افادة المشروعية صار النهي نهيًا و

نهيًا بخلاف البيع لأنه شرع بالذات لملك العين والحل فيه تابع الاتري انه اي البيع شرع في موضع الحرمة اي حرمة الوطى وفيها لا يحتمل الحل اصلا كالامة الجوسية مثال لموضع الحرمة والعبيد والبهائم مثال للمالا يحتمل الحل يعني ان النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول ببقاء المشروعية والعمل بتحقيقه النهي لان البيع انما شرع لملك العين والتحرير ولا يصادف الحل لا الملك والحل في البيع يثبت تبعاً فلا يصادف التحريم لان البيع فيما لا توجد حل الوطى كالامة الجوسية وفيها لا يمكن الحل كالبهائم والعبيد مشروع فثبت انه للملك لا للحل ولما كان يرد التقص على الأصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحمية يوجب انتفاء المشروعية اصلا وهو ان الغصب وكن الزنا فعلا ان حيان وقد ورد النهي عليها فقال تعالى في الغصب ولا تأكلوا اموالكم بينكم با باطل وقال في الزنا ولا تقر بوا الزنى ومع ذلك قد قلتم بمشروعيةها بعد النهي حيث جعلتم الغصب سبباً لملك المغصوب عند اداء الضمان وكن اجعلتم الزنا سبباً لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع دفعهما ما اما الغصب فدفعه بقوله ولا يقال في الغصب بانه يثبت الملك مقصودا به مثل البيع حتى يرد انه مع كونه منهيًا عنه والحال انه فعل حتى مشروع كونه مفيد الملك للغاصب بل يثبت به الملك للغاصب شرطا للحكم شرعي وهو اي الحكم الشرعي الضمان على الغاصب لأنه شرع جبراً حتى المالك

فيعتمد الفوات وشرط الحكمه تابع له فصار حسناً بحسنه وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلاً بنفسه بل انما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى الى اسبابه وما قام

فيعتمد الفوات اي فيقتضى انضمام قوات ملك المصنوب عن المالك للملا بمجتمع البدلان وهما الضمان والمصنوب في ملك شخص واحد فلا مجال لتيخرج المصنوب عند اداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب واذا جعل الملك شرطاً للحكمه شرعي وشرط الحكمه تابع له فصار ثبوت الملك للغاصب حسناً بحسنه اي بحسن الحكمه وهو الضمان بقول لا يطابق هذا الجواب للسؤال الابان يقدر معنى كلام الخصم ان الغضب قيمه بعينه فانبات الملك به يكون قبيحاً فخر يطابق الجواب بان الملك لم يثبت من حيث انه مقصود بل من حيث انه شرط لحكمه شرعي والحكمه الشرعي وهو الضمان حسن والشرط تابع للمشرط وفي الحسن فيكون للملك ايضاً حسناً من هذا الوجه والجواب على ما قررنا السؤال هو ان الملك لا يثبت للغاصب قصداً حتى يلزم ما الزمتم بل هو يثبت تبعاً وشرطاً للحكمه شرعي واما الزنا فدفعه بقوله

اي الامور
فردع ٢

وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلاً بنفسه حتى يرد ما اورد بل انما هو سبب للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه اي الولد لا ينظر الى حقوق الله ولا ينظر الى حقوق العباد لانه مخلوق بصنعه تعالى وحاصله ان الولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد والاب والواطي وابنه اذا كان انثى وام الموطوءة وبينهما اذا كان ذكراً وهذا الولد الذي اصله في الحرمات لا عدوان فيه ثم تتعدى هذه الحرمة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام لا غير فحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلته على المرأة لان الولد اوجد اتحاداً بينهما ولذا ايضاً الولد الواحد اليهما جميعاً فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطى الموطوءة مرة اخرى ولكن جاء دفعاً للمرجح وكذلك تتعدى هذه السببية من الزنا الى اسبابه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة فكما اثبتت الحرمة من الزنا اثبتت من هذه الامور فالزنا واسبابه اقيم مقام الولد الذي هو الاصل في هذه الحرمة وما قام

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

فصل

مقام غيره انما يعمل بعلّة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه
فالزنا لما اقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى
الزنا بانه حرام ثم اكد هذا بقوله الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في افاضة التطهير نظر الى
كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلفا للماء في افاضة
التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلوين وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذا
هنا يهدر ووصف الزنا بالحُرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة
يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر في اوصاف الزنا من
الحُرمة لقيامه مقام الولد الذى ليس فيه هذا الوصف في ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل
الزنا واسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب لحُرمة
المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنهى عنه واما الوطى سواء كان بالحرام او بالحل
فهو ليس بسبب لهذه الحُرمة بالذات وانما هو سبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان
الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطى سبب ظاهر مفض الىه فاقوم مقامه وجعل
الولد كما حصل تقديرا واحتياطا وكما ان الوطى الحلال مفض الىه كذا الحرام مفض بل تفاوت
فكما جعل الوطى الحلال قائما مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه في
ذلك ولا ينظر الى وصف الحُرمة مثله انما يعمل بحقيقة النيابة لا من حيث الذات كما ان التراب انما
يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه وقال الشافعى لاثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لانه حرام فلا يكون سببا للنعمة وهى حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات
وقد من الله بها علينا حيث قال وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا جَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وعندنا
كما اثبت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس
والنظر الى داخل الفرج بشهوة فيحرم اب الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة وينتهدى
على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام **فصل في حكم الامر**

والنهي في ضد ما نسب اليه باختلاف العلماء في ذلك المختار عندنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده لان يكون موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره والنهي في ضد ما نسب اليه اختلف العلماء في ذلك ليس الخلاف في هذين المفهومين لان مفهوم الامر بالشئ يخالف لمفهوم النهي عن ضده قطعاً ولا في اللفظين لان صبغة الامر افعال وصبغة النهي لا تفعل انما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به هل ذلك الامر نهي عن الشئ المضاد له فاذا قيل قَهْرٌ لَوْ هل له اثر في منع السكون حتى يكون قوله قهر صك بمنزلة قوله لا تسكن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده قالوه اولا وقالوا اخر انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومناجعه على هذا فقالوا النهي مثل الامر في الوجهين ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء كان للندب او للوجوب نهي عن الضد تنزيهاً وقهراً ومنهم من قال ان الامر اذا ايكون للوجوب فهو نهي عن الضد قهرياً بخلاف الامر الذي للندب فانه لا يكون نهي عن الضد اصلاً ومنهم من قال ان الامر بالشئ نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد فلا يكون الامر نهي عن الاضداد كلها كالامر بالقيام فان له اضداداً كثيرة من القعود والرکوع والسجود والاضطجاع وغيره وذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً ايضاً وهو المختار عند الغزالي وامام الحرمين ومن اصحاب الشافعي والمختار عندنا اي عند المصنف والقاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة و نحر الاسلام وصدور الاسلام ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده واذا لم يكن الاشتغال به اي بالضد مفتواً للمأمر به لانه حين التفويت يكون الاشتغال به حراماً بالنظر الى التفويت وان كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان يكون الامر بالشئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما ذهب اليه قوم قالوا بانه يتضمن حرمة ضده لانه اي الامر بالشئ ساكت عن غيره فلا يكون نفس النهي عن الضد ولا متضمناً له

له اصله ان النهي
عن الشئ نفس
الامر بغيره و
ما فيها انه يتضمنه
١٣ منه
لله اي امر بالشئ
١٣ منه

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الأصل التخيير لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر الأمر من حيث أنه يفوته الأمر فاذا لم يفوته كان مكرهاً كالأمر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصد احق اذا قعد ثم قام لا تفسد صلواته ولكنه يكره وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضياً في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط

ولما كان يتوهم من قوله (لانه ساكت عن غيره) انه لا يثبت به حرمة ضده اصلاً والحال انه يثبت في مواضع كما في ترك الصلوة والنهوض دفعه بقوله ولكنه اي الامر بالشئ يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر لان طلب وجود الشئ يقتضي انتفاء ضده وثابت بهذا الطريق اي بطريق الضرورة يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالادنى وهي الكراهة فلا يثبت السننة وفائدة هذا الأصل وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده كما ثبت الان ان التخيير اي تحريم الضد في صورة التخيير لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر ذلك التحريم الا من حيث انه يفوت الأمر اي المأمور به فاذا لم يفوته كان الضد مكرهاً لإحراماً كالأمر بالقيام بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية في الركعة الاولى ليس بنهي عن القعود قصد احق اذا قعد ثم قام لا تفسد صلواته بهذا القعود لانه لم يفوت به المأمور به اذا قام بعد القعود ولكنه يكره لما فيه من تأخير المأمور به ولما كان حكم الأمر في الضد منصوصاً عن السلف كما بين ولم يكن حكم النهي على وجه الاحتمال بناء على ان النهي ضد الأمر فقال وعلى هذا القول وهو ان الأمر بالشئ يقتضى كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضياً في ضده اي ضداً للنهي عنه اثبات سنة تكون تلك السنة في القوة كالواجب كما ان الأمر بالشئ يقتضى اثبات الكراهة في ضد المأمور به يعصن المقابلة وفي قوله كالواجب اشارة الى ان قهراً دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من المحرمة وليس المراد من السنة السننة المتعارفتين الفقهاء بل المراد بها ما يكون قريباً الى الوجوب ولهذا اي لاجل ان النهي يقتضى سنة ضده قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط بقوله عطف الله عليه ولم لا يلبس القنيص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احداً لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعها اسفل من الكعبين متفق عليه قاله حين سئل عما يلبس المحرم من

فصل

كان من السنة لبس الأزار والرداء فصل في بيان أسباب
الشرائع أعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب
 جعلها الشرع أسباباً لها

الثياب كان من السنة لبس الأزار والرداء لأنه لما نهي عن لبس المخيط كان مأموراً بلبس غير المخيط
 والرداء والأزار في غير المخيط أو في ما يقع به الكفاية فكان لبسهما سنة اقتضاء فصل
 في بيان أسباب الشرائع أي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وثبتت بها في
 السبب في اللغة ما يمكن الوصول به إلى المقصود ومنه سمي الجبل سبباً لأنه كان
 التوصل به إلى ماء البير ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب إلى السماء ومنه سمي الطريق به
 لأنه كان التوصل به إلى المقصود وفي الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل
 السمع أي الدليل السمعي على كونه معر فالاثبات حكم شرعي بأن دل السمع على أن الشارع
 جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني ففيها ثلاثة مذاهب الأول مذهب عامة اصحابنا
 وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين وهو ما بينه المصنف بقوله أعلم أن أصول الدين
 وهو الأيمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات
 والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة أي ثابتة في الشرع بأسباب جعلها
 الشرع أسباباً لها أي تلك الأصول والفروع وحاصله أن الأحكام الشرعية أسباباً لتضاف
 إليها والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لأن الموجب للأحكام
 هو الله تعالى وحده والمذهب الثاني لبعض الأصوليين وهو أنهم ينكرون
 الأسباب أصلاً ويقولون الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص
 عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع
 بإيجاب الله تعالى مستدلين بأن الإيجاب صفة خاصة لله تعالى كصفة التخليق و
 في إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعة عن الله تعالى وبإدراك الأسباب لو كانت عللاً
 للأحكام لما تصور الانفكاك بينها وبين الأحكام والحال أنه يوجد لأن الأسباب
 كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الأحكام وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يجاهر
 الدين يتحقق الأسباب في حقه ولا يجب العبادات عليه وأشار الشيخ إلى جوابهما
 بقوله جعلها الشرع أسباباً لها فإنا لا نقول أن الأسباب موجبة بنفسها حتى يلزم

المذهب الأول

المذهب الثاني

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

تأمره عن الله تعالى إذا الإيجاب لا يصور إلا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلًا إلى الحكم فإضافة
الحكم إلى السبب لا يمنع من إضافته إلى غيره كما ترى في القتل فإنه يحصل حقيقة باله كالسيف ومع
ذلك يضاف إلى القاتل حتى يجب عليه القصاص ولا تجعل الأسباب موجبة إلا يجعله تعالى
أيها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها أسبابًا وأما سقوط العبادات عن من أمن
ولم يهاجر إلينا فبني على دفع الحرج والمذهب الثالث لجمهور الأشاعرة وهو أنهم
فرقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا إن الأول له أسباب يضاف
وجوبه إليها لأنه حاصل بسبب العبد يضاف إليه وإما الثاني أي العبادات فلا يضاف
وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه ونحن نقول إن هذا الفرق ضعيف لأنه لما جازأضافة بعض
الأحكام إلى الأسباب بالدليل جازأضافة سائرهما إلى الأسباب بالدليل وهذه أمثلة للأسباب
كالج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لأن سبب وجوب الحج البيت لأنه يضاف إلى البيت
في الشرع قال الله تعالى وبنه على الناس حج البيت وإضافة دليل السببية كما استعرف و
أما الوقت فشرط لجواز الأداء وليس بسبب لأنه يضاف إليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر
فهو سببه لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره ويصم الأداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم
اختلفوا بعد كونه سببًا فذهب القاضي الإمام أبو نزييد وصدرا لا سلام إلى أن سبب
وجوب الصوم الأيام دون الليالي فالجزم الذي لا يتجزى من أول كل يوم سبب لصوم ذلك
اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنًا له وذهب الإمام السرخسي إلى أن السبب مطلق
شهور الشهر يستوى فيه الأيام والليالي والصلوة متعلق وجوبها بأوقاتها فيكون أوقات
الصلوة سببًا وجوبها لأن الصلوة تضاف إليها ويتكرر بتكررها ولا تصح قبلها وتصح بدخولها
والعقوبات أي الحد وديتعلق وجوبها بأسبابها وهي الجنائيات التي تضاف الحدود إليها كالزنا
والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيتكرر الحد وبتكررها ولا تجب قبلها بل تجب
بعدها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة لأنها عبادة من وجب حيث
لا تجب على الكفار وعقوبة من وجب حيث يترتب على الجنائية فوجوبها يتعلق
بما تضاف للكفارة إليه أي يجعل وجوب الكفارة متعلقًا بالسبب الذي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

من سبب متردد بين المحظر والاباحة والمعاملات بتعلق البقاء المقدوس
 بتعاطيها والايان بالآيات الدالة على حدوث العالم وانما الامر بالزام اداء
 ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب بالثمن ثم يطالب بالاداء
 يعلم اضافة الوجوب اليه ثم يتنه بقوله من سبب متردد بين المحظر والاباحة يعني
 لما كانت الكفارة دائرية بين العباداة والعقوبة جعل سببها امر اثنائين المحظر والاباحة
 ليناسب السبب والمسبب كقتل الخطاء فانه دائرين المحظر والاباحة اما المحظر فلهذا القهرى
 واما الاباحة فلان الرمي الى الصيد امر باح فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين
 العباداة والعقوبة تضاف العباداة الى الاباحة والعقوبة الى المحظر ولهذا لم يجعل
 المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصح المباح المحض كالقتل
 بحق واليمين المعقودة قبل الخنث سببا لها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيره
 مشروعة بتعلق البقاء اى بقاء العالم والنفس والجنس المقدور اى المحكوم من الله بتعاطيها
 اى بمباشرة المعاملات يعنى السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرتها
 لان بقاء العالم المنوط بنوع الانسان (الذى يقتصر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء و
 اللباس والسكن اللقى لا يمكن وجودها بغير معاونة ومشاركة بين افراده والى ازدياد
 بين الذكور والاناث) محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدد والنظام بينهم
 وهي المعاملات الشرعية فالتقيل لما كان بقاء العالم محتاجا الى المعاملات كانت المعاملات
 سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلت البقاء ليس سببا لوجودها حتى يصح ما قلتم
 بل هو سبب لمشروعيتها فامل والايان بالله تعالى كما هو باسماؤه وصفاته متعلق
 وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدوث العالم
 اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وهو في الحقيقة بايجاب
 الله تعالى كسائر الايجابات لكنه في النظر منسوب الى حدوث العالم تيسيرا على العبادة وقطعا
 لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لا نكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا التزام عليه وانما
 اخرا الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان اخرا اللهم اختمني بالايمان وانما
 الامر بالزام اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب
 عن اعتراض منكري الاسباب وهو انه ان كان الوجوب بالاسباب لزم تخصيص الحاصل لكون الامر

ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائمة والمجنون والمعنى عليه اذا لم يزد المجنون والاعماء على يوم وليلة وانما يعرف بالسبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له

للايجاب اتفاقا ونقير الجواب ان هاتين الاصلين نفس الوجوب والثاني وجوب الاداء وهما متغايران فنفس الوجوب انما يتعلق بالاسباب ولا يحصل منه وجوب الاداء اذ ربما يكون الشيء واجبا في الذمة ولا يكون ادائه واجبا في الحال كما ترى في البيع بالثمن الموجل فان الثمن هنا واجب في الذمة بنفس البيع وليس ادائه واجبا في الحال نعم يجب ادائه بعد الطلب كذلك وجوب الاداء يتلوه بالامر بعد كون الشيء واجبا بسببه السابق عليه ودلالة اي دليل هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالاسباب وجوب الاداء بالامر اجماعهم على وجوب الصلوة على النائمة والمجنون والمعنى عليه اذا لم يزد المجنون والاعماء على يوم وليلة يعني اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب والامر كالنائمة والمجنون والمعنى عليه اذا لم يزد جنونه واعماؤه على يوم وليلة دليل صريح على ان نفس الوجوب بالاسباب وجوب الاداء بالامر اذ ليس في حقهم الامر لعدم اهليتهم للخطاب ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوة والقضاء فرع الوجوب فعلم ان الوجوب بالسبب فان قلت وجوب القضاء بعد الافاقة والانتباه عبادة مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله اذا لم يزد المجنون والاعماء على يوم وليلة احتراز عن المجنون والاعماء الذين زادوا على يوم وليلة فانهما اذا زادوا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلوة عليهما والالتزام على الشافعي لا يصح الا بالنائمة لان عندنا لا يجب عليها الصلوة اذا كان المجنون والاعماء مستوعبا وقت صلوة واحدة ولما فرغ عن اثبات هذا الاصل شرع في بيان اماره كون الشيء سببا فقال وانما يعرف بالسبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به يعني علاقة كون الشيء سببا للشيء امران احدهما ان يضاف الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحرمة البيت وحدهم الشرب وكفارة القتل وان يتعلق به بان لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي للشيء المضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء يحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم انما هو سببه لانه ثبت به فكانت الاضافة اليه اصلا

وانما يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازمه فتكرره بتكرره دلالة
 يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر
 شرطاً مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس
 في كونه سبباً وتكرره الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب
 الزكاة بتكرره الحول

ولما كان يتوهم ان الشئ كما يضاف الى السبب يضاف الى الشرط دفعه بقوله وانما يضاف الى
 الشرط مجازاً العلاقة المشابهة لان الحكم يوجد عنده ايضاً فتشابه الشرط العلة من هذا
 الوجه ولا عبرة بالمجاز لان المعتبر هو الحقيقة وثانيهما ما بينه المص بقوله وكذا اذا لازمه فتكرره
 بتكرره دل جواب اذا انه يضاف اليه يعنى كما ان الاضافة دليل على السببية كذلك
 ملازمة الشئ بالشيء وتكرره بتكرره دليل على السببية لان الامور تضاف الى اسبابها
 الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره الشئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه
 والوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا امر
 او الوقت والامر لا يصلح ان يضاف اليه لانه لا يدل على التكرار ولا يجمله كما عرفت فتعين
 الوقت للسببية وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سبباً والفطر اى وقته شرطاً مع وجود

له في الغرب
 ما يميزه اى قال
 بكفاية ١٢ منه

الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس في كونه سبباً جواب سؤال يرد هنا وهو ان
 صدقة الفطر كما يضاف الى الراس ويقال زكاة الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤس
 الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله صاع من التمره يضاف الى الفطر فيقال صدقة الفطر
 فباى وجه جعلتم الراس سبباً والفطر شرطاً دون عكسه مع ان الاضافة الى الفطر اكثر تقرير
 الجواب انه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الاضافة رجحنا الراس لاجل وصف
 المؤنة اى القيام بكفاية المتعلقين لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال وايدأ بمن تعول من اهل البغارى وعن ابى هريرة وحكيم ومسلم
 عن حكيم وحده فعلم انه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة والاصل في وجوب المؤنة هو
 الراس لانه يلى عليه دون الوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كان يرد عليه
 ان الترجيح للوقت لان وجوب الصدقة يتكرر بتكرره وهذا علامة السبب لايوجد في الراس لانه
 لا تكرر فيه اجاب عنه بقوله وتكرره الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب الزكاة بتكرره الحول يعنى

لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المئوية يتجدد بتجدد الزمان
 كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول و
 يصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر
 والخارج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج
 وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة فصل في العزيمة والرخصة
 وهي في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض

بمضى
 العزيمة والرخصة
 العزيمة

تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرار الشرط الذي هو الفطر بل بسبب تكرار السبب هو الراس وهو ان
 لم يكن متكررا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الفطر اي وقت كما ان المال الذي هو سبب
 الزكوة جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الحول الذي هو شرط له لان الحول يتضمن فصولا اربعة
 يتفاوت فيها الاسعار ويحقق النماء الذي هو صفة المال جعل كانه متكرر فكذا الحال في الراس
 لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا للوجوب وهو اي الوصف لمئوية يتجدد بتجدد الزمان

بمضى

كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد
 الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه يعني لما صار الراس سببا لوجوب الصدقة بوصف المئوية كما عرفت
 وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الراس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه كما ان النصاب سبب
 لوجوب الزكوة بوصف النماء والنماء يتجدد ويتكرر بتكرار الحول صار المال متكررا بنفسه لتكرار وصفه حتى
 يتكرر وجوب الزكوة في نصاب احد بتكرار الحول وعلى هذا الطريق وهو ان السبب يتكرر بتكرار الوصف

ن
 هي

تكرر العشر والخارج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج
 حكما بالتمكن من الزراعة يعني مع ان السبب للعشر والخارج واحد وهو الارض النامية حقيقة
 في العشر والارض النامية تقديرا في الخراج بان يتمكن النماء من الزراعة يتكرر وجوبها بسبب
 تكرار وصف السبب وهو الخراج حقيقة في العشر والتمكن في الخراج وذلك لان بتكرار الوصف جعل
 السبب متكررا تقديرا فينكرس الحكم بتكرره التقديري فاذا حدثت الخارج من الارض تحقيقا يجب
 العشر وان اصطلمت الارض افة يسقط تيسيرا بحال المسلم ويتكرر لوجوب تكرار النماء واذا وجد
 التمكن من الزراعة وجب الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه يملك بحال الكافر للتوغل في الدنيا
 فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة التقصد المؤكد يقال عزمت على كذا وهي في
 احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني العزيمة في الشريعة

مع النامي
 العزيمة والرخصة
 العزيمة

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

اسم لاحكام لا يكون شرعها باعتبار العوارض كالافطار شرع بالمرض والسفر بل يكون حكما اصليا
 شرع ابتداء من الله تعالى سواء كان متعلقا بالفعل كالمهورات او بالترك كالحرمات والرخصة
 في اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بنى على اعذار العباد اى الرخصة في الشريعة اسم لاحكام
 يكون شرعها باعتبار اعذار العباد كافطار الصوم فانه مبنى على العذر وهو السفر والمرض وكذا قصر
 الصلوة وغيرهما من الاحكام والعزيمة اقسام اربعة لانها لا تخلو من ان يكفر جا حدها او لا الاول
 فرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه او الاول واجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة
 او الاول سنة والثاني نفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب و
 المباح ليس بداخل في القسم لان المقسم هو المشرع بمعنى ما شرعه الله لعباده فالفرض ما ثبت
 وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكاة والصوم والحج
 وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب العلم القطعي اعم من التصديق بالقلب لانه يحصل بغير
 اختيار كما كان للكفار كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والتصديق يكون باختيار
 فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين فهذه من عطف الخاص على العام وعملا بالبدن يعنى يجب
 العمل بالبدن ايضا مع التصديق بالقلب ان كان من العمليات والا فالتصديق بالقلب كاف
 حتى يكفر جا حده اى ينسب الى الكفر منكروه تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر
 ان لم يكن التارك على سبيل الاستخفاف بالشريعة والا فهو كافر وهذا تفريع على العمل بالبدن قوله
 بلا عذر احتراز عن الترك بعذر فان التارك بالعذر الشرعي لا يكون فاسقا والواجب ما ثبت
 وجوبه بدليل فيه شبهة سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد او في دلالة العام
 بخصوص البعض والمجمل والمأول وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين لما في دليل من
 الشبهة حتى لا يكفر جا حده لا لقطع العلم القطعي ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

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

بان لا يرى العمل واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر وامامتا ولا فلا
 اى فان ترك العمل باخبار الأحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او مخالف
 لكتاب فلا يفتق فيه لان هذا الترتك ليس لاجل الهوى بل لاجل التحقيق والتدقيق كما توارث به
 العلماء والسنة الطريقة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي صلى الله عليه وسلم او الصحابة وحكمها ان
 يطالب المرء بأقامتها احتزبه عن النفل لانه غير مطالب من غير افتراض احتزبه عن الفرض ولا وجوب
 احتزبه عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا المطلق السنة والتقسيم الثاني لمطلق
 السنة ثم استدل على قوله يطالب المرء بأقامتها بقوله لانها اى السنة طريقة أمرنا بأجائها لقوله عليه
 الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ثم اجماع اوداود والترنوى و
 ابن ماجه فيستحق التارك اللامة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقب بتركها وهذا تفرير
 على قوله فيطالب المرء بأقامتها والسنة المطلقة نوعان احد هما سنة الهدى كاجتماعه والأذان والأقامة
 وتاركها يستوجب اى يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهة وهو اللوم والعتاب حتى لو اصر اهل مصر
 على تركها يقاتلوا بالسلام من جانب الامام كما ورتت بالأحاديث الصحيحة والآثار القوية وثانها
 سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهه كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه
 السيرجم السيرة وهى المصلحة فخصاله عليه السلام في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه
 على وجه العبادة قصد ابل على سبيل العادة فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا
 اى على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكرهه ونوع لا يوجب تركها ذلك يخرج الالفاظ
 المذكورة في باب الأذان من قوله اى قول مجيكره او قد اساء او لا بأس به يعنى لما ثبت ان السنة
 بعضها يوجب اساءة وكرهه تركها وبعضها لا يختلف اجوبته ذكرها مجي في المبسوط في باب الأذان
 فحيث لزم ترك السنة الموكدة اى سنة الهدى قال في جوابه بيكره وقد اساء كما قال ويكره

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

الاذان قاعدا وبكثرة تكرار الاذان في مسجد محلة لمخالفة السنة وان خطب اهل مصر بمحاكاة
 بغير اذان واقامة فقد اساء وترك السنة المشهورة وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في
 جوابه ولا باس كما قال ولا باس بان يؤذن رجل ويقوم اخرف في كل موضع قال قد اساء او بكرة
 يعلم انه من حكم سنة الهدى لان الاساءة والكراهة لا يلزم الا بتركها وفي موضع وقال
 لا باس يعلم انه من حكم سنة الزوائد لان عدم الباس انما يكون بتركها وحيث قيل يعيد
 فذلك القول يدل على انه من حكم الوجوب كما قال ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها ويعاد
 في الوقت اقول انما اورد المصنف هذا الاتمام القائدة والافلا دخل له في المبحث لان الكلام
 في السنة لا في الواجب والنقل في اللغة والشرع اسم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة سواء
 كانت في الاعيان او الاعراض وسواء كانت في العبادة او غيرها وفي الشرع الزيادة خاصة وهي
 زيادة على الفرائض والواجبات والسنة واليه يشير بقوله ونوافل العبادات زوائد على الفرائض
 والواجبات والسنة مشروعة لنا لاعلينا اي مشروعة لتفنعنا حتى لو فعلنا ما استحق الثواب
 غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نأت بها الا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة كما
 ستعلم من حكمها وحكمه اي النقل انه يُثاب المرء على فعله لانه عبادة والعبادة
 سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لمخلوه عن الفرضية والوجوب وكذا الايلام
 على تركه لمخلوه عن السنية ويضمن بتركه بالشرع وعندنا هذه مسئلة خلافاً
 بيننا وبين الشافعي وهي ان من شرع في النقل سواء كان صوماً او صلوة يلزم عليه اتمامه
 عندنا حتى لو افسده يلزم عليه القضاء وذلك لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه حاصل
 الدليل انه لما شرع في النقل فقد ادى جزء منه وصار هذا الجزء مسلماً ومفوضاً اليه
 تعالى فوجب صحتها عن البطلان وذلك لا يمكن الا باتمام الباقي لان الصلوة والصوم
 لا يفيد حكماً ولا يترتب عليه اثر الا لم يكن تاماً بان يكون شفعاً او صوماً فان ادى بعض
 الصلوة او بعض الصوم فعليه ان يتمه ولا يلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالنذر صار به تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانتها ابتداء
الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى واما الرخص
فانواع اربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان افسد فعله ان يقضيه لتكون
فيه صيانة وهو كالنذر صار به تسمية لا فعلا اي الشرع في النفل مقيس على النذر فالنذر يصير به
تعالى بمجرد الذكر بان يقول لله على ان اصوم او اصل ركعتين من غير احتياج الى فعله والشرع فيه
ثم وجب لصيانتها ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى يعقل المنذور
والمؤدى يصير بكل واحد منهما حقا لله تعالى اما المؤدى فلكونه مسلما اليه بفعل العبد واما
المنذور فلانه جعل لله بمجرد التسمية ولا شك ان ما يصير به فعلا اقوى مما يصير له تسمية
لان بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور وواجب باتفاق بيننا وبينكم
فلان يجب بقاء الفعل في المؤدى الذي هو اقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل اولى واخرى
لان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتداءه والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجبا
بالاتفاق حتى يلزم على الناظر شروع الفعل بمجرد الذكر فان يجب رعاية الفعل الذي صدر
من المتفعل بان يلزم عليه اتمامه اولى من وجهين الاول ان الفعل اقوى من الذكر والثاني ان الاتمام
اسهل من الابتداء وقال الشافعي لا يلزم عليه الاتمام حتى لو افسده لا يجب عليه القضاء لان النفل
وجب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فلما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقاءه ما خراه
ابو داود والترمذي عن ام هانئ قالت لما كان فقير مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم
وام هانئ عن يمينه فجاءت وليدة باناء فيه شراب فناولته فشربت ثم ناو له ام هانئ فشربت منه فقال يا رسول
الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها كنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضر ان كان تطوعا اقول المراد
عدم المضرة الاخرى من الاثم لما كان تبركا باعطائه عليه السلام راما القضاء فلازم ولنا في اراء الترمذي عن
عائشة رضي الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقالت
حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقال اتصيا يوما اخر مكانه
واما الرخص فانواع اربعة بالاستقلال ووجوب الضبط انه اما ان يكون الرخصة محققة او لابل يكون اطلاق
الرخصة عليها مجازا وكل منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا ولا نصارت الاقسام اربعة
وهذا التقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته فاندفع ما توهم ان التقسيم فاسد محجوز

نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر فاما احق نوعي الحقيقة فمما استبيح مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء
كلمة الشرك على لسانه وافترا له في نهار رمضان
واتلافه مال الغير

بعض الاقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه مجازا نوعان من الحقيقة
اي من حقيقة الرخصة وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة
ايضا في مقابلتها حقيقة احدهما احق من الآخر اي احد النوعين احق بكونه رخصة من الآخر
ذلك لان في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت الرخصة ايضا
حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثاني فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الاول في كونه
الرخصة حقيقة احق من الآخر لان مداه حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت انفا ونوعان
من المجاز اي يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز احدهما اتم في كونه مجازا من الآخر ففي القسمين
الآخرين لما فانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة ايضا فيكون اطلاق
اسم الرخصة عليهما مجازا اتم في القسم الاول منهما لما فانت العزيمة في جميع المواد كانت
الرخصة اتم المجاز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثاني فان العزيمة في
بعض مرادها موجودة كانت مجازية الرخصة فيه انقص فاما احق نوعي الحقيقة فمما استبيح اي
عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم وقيام حكمه
جميعا فلما جمع فيه المحرم والحرم فيكون الكف عن عزيمة ومع ذلك رخص فيه للعدس
فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه
بان اكره رجل بما فيه الجاء من قتل نفسه او عضوه لا مادونه وقال اما ان تكلمت بكلمة الشرك
او قتلتك او قطعت يديك او رجلك فله رخصة باجراءها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئنا
بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة والحرمة كلاهما
موجودان والعزيمة في الكف عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيدا وافترا له في نهار رمضان بان
اكره الصائم بما فيه الجاء على الافطار فله رخصة في الافطار مع قيام المحرم وهو شهيد ورمضان والحرم
مع ان العزيمة عدم الافطار حتى لو صبر ومات لمات شهيدا واتلافه مال الغير فانه اذا اكره

وجنابته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف
 على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى
 واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كقصر
 المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما
 ولهذا اصح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام أخر
 لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير ياق بالضمان مع ان المحرم والحكمة كلاهما
 موجودان والعزيمة فيه الترتك حتى لو صدر وقتل لمات شهيدا وجنابته على الاحرام حتى لو اكره
 المحرم بما فيها الجاء على ان يعني على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق
 مع قيام المحرم والحكمة والعزيمة في الترتك حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر مال
 الغير اى من اضطر بالمخصة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا و
 حق المالك مرعى بعده بالضمان مع ان المحرم والحكم مت موجودان والعزيمة عدم الاكل
 وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعني من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف
 للسلطان الظالم جازله ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحكم مت موجودان والعزيمة ان يأمر
 بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات في
 جميع الصور اى ماجورا واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان
 نزوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقة ومن حيث ان الحكم متراخي
 عنه كان غيرا حتى كقصر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعني ان
 المريض والمسافر يرخص لهما في الافطار للعذر ومع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر
 موجود في حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام أخر
 ولهذا اى لاجل قيام السبب في حقهما اى الاداء منهما حتى لو صاما بهنية الفرض يجوز
 لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمحزرة ابن عمر والاسلمي
 ان شئت فصم وان شئت فاطم وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما ولو ماتا
 قبل ادراك عدة من ايام أخر لم يلزمهما الامر بالفدية هذا تفريع على
 تأخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزمهما

وحكم ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة
 فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضر نهائيس موافقة
 المسلمين الا ان يخاف الهلاك على نفسه فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما
 التمرنوعى المجاز كما وضع عنا من الاصر والاعلال

الامر بالفدية كالمكره على الفطر في ثمار رمضان اذا افطروا قبل ادراك زمان القضاء يلزم
 الامر بالفدية وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزيمة اولى بوجهين احدهما
 كمال السبب وثانيهما التردد في الرخصة كما استعلم حتى ان الصوم افضل عندنا لكمال
 سببه وهو شهر والشهر وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المعجل وتردد في
 الرخصة يعنى الرخصة انما تكون لليسر واليسر لا يتعين في الافطار بل هو قد يكون في الصوم
 لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس واليه يشير بقوله فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة
 من حيث تضمنتها ليس موافقة المسلمين فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها
 مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله
 الصوم افضل يعنى ان عندنا العمل بالعزيمة اولى في كل حال الا ان يضعفه الصوم فخر
 الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان منعه اجهادا ومشاعلا اخرى فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء عنه ساقط اى متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر
 كما قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فان صام ويات يموت اثما و
 اليه يشير قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر اه الشيخان بخلاف النوع
 الاول لان الحكم لم يتاخر فيه عن السبب فكان العامل بالعزيمة فيه مقبلا لحق الله تعالى فلو مات
 كان ناجورا وقال الشافعي في احد قوليه والشعبى وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد ان
 الافطار اولى لما رويناه ولما روى مالك والشيخان وابوداؤد عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله
 عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر
 على الصائم واما تم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر والاعلال يعنى النوع الاول (من
 القسمين الاخيرين) الذى هو اتم في كونه مجازا في اطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط
 عنا ولم يشرع في حقنا من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة كقطع الاعضاء المغاطة

الى ان يخاف الهلاك على نفسه

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

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتميم وعدم مخالطة
 المحاضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في الحوم وتحريم السبت وعدم صلاحية الزكوة
 والغنائم لثي سوي الحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الشديدة التي كانت في امر سابقية و
 رفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصح بالكسر الشدة والاعلال جمع غل فان
 ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عنا يسمى رخصة مجاز لان الاصل اى العزيمة
 في تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا وعوتبتنا فلم يكن
 ذلك الوضع والاستقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة الاجاز امن حيث هو نسخ تخمض
 تخفيفا يعنى انما سميها رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فهذه الاحكام في الحقيقة
 منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ في
 اسقاط الاحكام ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم في
 كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اى
 في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا في موضع
 الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروعا في بعض المواضع فلذا
 صار انقص في المجازية وادون^ط فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية
 اى تعين المبيع وحضوره في البيع المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من اصلا
 وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد يعنى العينية في عامة
 البيوع شرط لينتهى القدرة على التسليم ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 ماليس عند الانسان رواه الترمذى والنسائى والوداؤد بمعناه ثم سقط اشتراطها في المسلم
 بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له فاطلاق اسم الرخصة على

ل
 طوق ونزكرد

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

العينية في السلم مجاز من حيث أنها لم تنق فيه مشروعة أصلاً إذ حقيقة الرخصة مبنية على
المشروعية أي العزيمة ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخرى من البيوع فلها شبهة بحقيقة
الرخصة فلذا صار انقاص في المجازية وكان ذلك أي اسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمس و
الميتة فإنه سقط حرمتها في حق المكره بالفقهاء والمضطر أصلاً للاستثناء الواقع في قوله تعالى و
قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فقوله إلا ما اضطررتم استثناء من قوله ما
حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا ما اضطررتم استثناء من قوله ما
حرم عليكم فإباحة في حقهما ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة حتى لا يسعهما الصبر عنهما أي عن
الخمر والميتة عند الضرورة فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت أشفاء
فاطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها مجاز من حيث لم يبق الحرمة في حقها أصلاً ولكن حرمتها
باقية في حق غيرها فحصل له شبهة حقيقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انقاص في المجازية و
عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن يؤخذ بها كما في إجراء كلمة الكفر بالأكراه فيكون
من قبيل القسم الأول من القسمين الأولين ودليلهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا أثم عليه إن الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة لأن الغفران
يترتب على ارتكاب الممنوع والجواب أن المضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة والتجاء عن هذا المنقذ
ممنوع فلذا أورد المغفرة بقوله غفور رحيم ويظهره ثمرة التحللات فيما إذا حلف لا يأكل حراماً
فاكل الميتة في حالة الاضطرار يحنث عندهما لا عندنا وكذلك الرجل سقط غسله في مدة
المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه لأن استئثار القدم بالخف يمنع سرية الحدث إلى القدم
ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكيمية فثبت أن الغسل الذي هو
العزيمة ساقط في هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز ولكن مشروع في حال
عدم التخفف فكان انقاص في المجازية فكان اسقوط العينية والحرمة فيما تقدم وكذلك أي مثل ما
تقدم قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا أي اسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فجره سواء لا يجتمل الزيادة عليه وانما جعلها اسقاطا محضاً استدلالاً بليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقص الصلوة ونحن امنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يجتمل التملك اسقاط محض لا يجتمل الرد كما العفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وجره سواء في انه لا يجتمل الزيادة عليه وهو الركتان وذلك لان السبب لم يوجب في حقه الا الركتين فان صلى في الظهر رجا كانت الاخرى نافلة ولا يجوز خلط النقل بالفرض قصد او عند الشافعي رخصة طرية والاولى فيها العمل بالعزيمة ودليله قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وعلق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح وانه لا باحة دون الوجوب والجواب ان نفي الجناح انما هو لتطبيب انفسهم لمظنة ان يخطر بالهم ان عليهم جناح في القصر وان قيد الخوف اتفاق لا يترقب القصر عليه كما استعلم ودلنا ما بينته المص بقوله وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا محضاً للعزيمة استدلالاً بالامر بواحد هابليل يوجب الرخصة والثاني معناها

اي بمعنى الرخصة اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقص الصلوة ونحن امنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وهذا حديث يعلى بن امية قال سألت عمر بن الخطاب قلت ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وقد الناس فقال لي عمر عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة رواه مسلم والترمذي مع فرق يسير ولا يي حنيفة في ايضاً اثر عمر بن الخطاب قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الظهر ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه واثر ابن عباس قال قد فرض الله الصلوة على نبيكم في الحضار رجا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة واثر عائشة متفق عليه وحديث ابن عمر اخرجه البخاري سماه النبي عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يجتمل التملك من وجه اسقاط محض لا يجتمل الرد كما العفو عن القصاص وحاصل الدليل ان النبي عليه السلام سمي هذا القصر صدقة والتصدق بشئ لا يجتمل التملك

واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط
الاكمال اصلا ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا
لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتأخير دون الصدقة

بوجه ما كالعفو عن القصاص وغيره يكون اسقاطا محضاً لا يحتمل الرد حتى لا يتوقف على قبول
العبد وان كان المتصدق ممن لا تلزم اطاعته فان كان ممن تلزم اطاعته وهو الله تعالى فاولى بعدم
الرد فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعلموا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اى اعتقدوا
وعمل بها فاندفع ما قال الشافعي ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا
فقبل القبول بقى على ما كان وقوله بما لا يحتمل التملك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين
لانها تحتاج الى قبول المدين حتى ترد برده لان الدين يحتمل التملك من المدين ولا يحتمل
من غيره لانه مال من وجهه دون وجهه فلا يكون التصديق باسقاطا محضاً واما المعنى فهو اى

الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط اكمال اصلا والحاصل
ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقية اذ اثبتت في شئ
ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا
تتضمن اليسر اما فضل ثواب كماله على اجراء كل الكفر واما يسر الخليس في الرخصة كوافقة
المسلمين في الصوم واذ المرئيق هذا ان الامران لا يتحقق اليسر في العزيمة فلا يكون للعبد
الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اى تسقط العزيمة
وفيما نحن فيه الامر كذلك لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب
انما يكون في اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضا ليس فيه
يسر اخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهي القصر فسقط الاكمال براسه والثاني

ما بينه بقوله ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكمال رفقا لا يليق بالعبودية
اذح يكون الاقدام على الاكمال خاليا عن المنفعة والغرض والعبد لا يليق بخاله ذلك اذ هو من
خصائصه تعالى وتقدس فانه يفعل ما يشاء من غير ان يعرذ اليه ومضرة تدفع عنه
ثم اجاب عن قياس الشافعي بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على
الاسقاط لان النص فيه جاء بالتأخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة
بالصوم اى لم يجزئ في النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء في صلواته

واليسر فيه متعارض فصار التخفيف فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة لان الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناء احدها على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا واما ظهر المسافر والمقيم احد فالتخفيف بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر بخيرين صوم ثلاثة ايام وبين سنة في قول محمد وهو راجع الى حنيفة راجع اليه قبل موته بثلاثة ايام

المسافر فلم يسقط العزيمة فيه فيجوز للعبد ان يعمل بالعزيمة بخلاف صلوة المسافر فقياسك على هذا غير سديد ثم اوضح الفرق بين الصوم وصلوة المسافر بقوله واليسر فيه اي في الصوم حين العمل بالعزيمة متعارض لليسر الذي يكون في الرخصة اذ في العزيمة ايضا يسر وهو موافقة المسلمين فصار التخفيف فيه اي بين الافطار والصوم لطلب الرفق فلا يكون الا قد ام على الصوم خاليا عن اليسر اذ فيه يسر وهو موافقة المسلمين ولما كان يرد النقض على ما ذكر من ان الاختيار اذ لم يتضمن الرفق لا يلبق بالجوريت بان العبد الذي اذن له مولاة للجمعة بخيرين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة فهذه التخفيف بين القليل والكثير من غير فرق اذا ليسر له في الظهر بل الرفق متعين في الجمعة دفعه بقوله ولا يلزم النقص بتغيير العبد الماذون في الجمعة لان

الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناء احدها على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا يعني الجمعة والظهر امران متغايران حتى لا يجوز احداهما بنية الآخر ويتنظر لاحدهما ما لا يشترط للآخر واذا ثبت المغايرة فيجوز ان يكون الرفق في كل واحد منهما اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي فلا يتحقق في احدهما خاصة وهو الاقل عددا اي الجمعة حتى يتم اعتراضك واما اظهر المسافر وهو الركعتان وظهر المقيم وهو اربع ركعات واحد حتى صم بناء احدها على الآخر فالتخفيف بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق لتعين الرفق في الاقل عددا فتأمل وقد يجاب باننا لانسلم ان العبد بخير بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الاذان كما في المحرق يكره له التغلف كذا في غاية التحقيق وعلى هذا يخرج الجواب عن مسألة من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر بخيرين صوم ثلاثة ايام وبين سنة في قول محمد وهو راجع الى حنيفة راجع اليه اي الى قول محمد قبل موته بثلاثة ايام يعني على الجواب الذي ذكر نافي العبد يخرج

له اشارة الى ان الجواب يتم باثبات الرفق في كل واحد منها سواء كانا متعينين او متساويين فلا حاجة الى اثبات المغايرة فترددت

لا فهما مختلفان حكما احدهما قرينة مقصودة والثاني كفاية وفي مسئلتنا
 هما سواء فصار كالمذبراذ اجنى لزوم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة
 بخلاف العبد لما قلنا

جواب آخر عن اعتراض آخر يدعى الاصل المذكور وهو ان قال ان دخلت الدار فعلى صوم
 سنة فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وابي حنيفة بخيرين صوم السنة باعتبار انه نذر فعليه
 وفاء النذر وبين صوم ثلاثة ايام باعتبار انه كفارة يمينه فهذا تخيير بين القليل والكثير من
 غير سرفق اذ لا يسر له في صوم السنة بل الرفق في الاقل عد امتعين والجواب ما بينه المصنف بقوله
 لانها اى صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان حكما وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة
 مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة

والزجر فمع التخيير طلبا للارفق عنده واليه يشير بقوله احد هما قرينة مقصودة والثاني كفاية
 وهذا التخيير انما يتحقق اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في قوله المذكور فان كان التعليق
 بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شئى الله مرضى فعلى كذا اذا تخيير بل الواجب عليه الوفاء
 بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو معسر احتراز عن موسر فانه لو كان موسرا لا يتعين في حقه
 التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة فلا يتأتى التخيير وفي مسئلتنا
 اى في مسألة ظهر المسافر هاسواء اى القصر والاكمال سواء بدليل بناء احد هاعلى الآخر واتحادها
 في الشرط والاسم فلا يتضمن التخيير تقابل يتعين اليسر في القصر فصار اى ما ذكرنا من تعيين
 القصر في حق المسافر كالمذبراذ اجنى لزوم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة يعنى ما ذكرنا من
 ان اليسر متعين في قصر المسافر فلا يفيد التخيير نظير لمسئلة المذبراذ اجنى جنائية بيان
 اتلف مال انسان يلزم على المولى ما هو الاقل من القيمة ومن الارش عينات اتحاد الجنس لان القيمة
 من جنس الارش فيتعين الرفق في الاقل خاصة كما يتعين الرفق في قصر المسافر فلا يتخيير
 بين اداء قيمة المذبر وبين ارش الجنائية لعدم تضمن التخيير فقا بخلاف العبد لما قلنا فانه
 اذا اجنى جنائية يتخيير المولى بين دفع العبد بعينه الى ولى الجنائية وبين دفع ارش الجنائية وان
 كان قيمة العبد اقل واكثر من الارش وذلك لما قلنا في تخيير العبد المأذون في الجمعة
 من ان التخيير بين الشئيين المتغايرين يفيد الرفق وفي العبد ايضا امران متغايران
 احدهما دفع العبد بعينه والثاني دفع الارش فانهما مختلفان صورة

له وهو ان
 التمييز بين
 رفق لا يلحق
 بالعقوبة
 اى قوله
 ان دخلت الدار
 فعلى صوم سنة
 ١٢ منه

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام
جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها
فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا
الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول السنة نوعان من سنن

ومعنى فان احدهما مال والاخر رتبة وعند المتغايير لا يتعين الفرق في الاقل عدد ابل يتخمن كل واحد منها رفقا فيفيد التغيير فقا كما في العبد الماذون في الجماعة يفيد التغييرين اجمعة والظهور المتغاييرين رفقا ولما فرغ عن الاصل الاول وهو كتاب الله شرع في الاصل الثاني وهو السنة ولما كان تعرفها مشهورا عند الانام اعرض عنه وشرع في تقسيمها وقال **باب في بيان اقسام السنة** السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الشرع تطلق على العبادات النافذة التي يتعلق بفعلها الثواب ولا يتعلق بتركها العقاب وايضا يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القران والفرق بينهما وبين الحديث هو ان السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قوله عليه السلام خاصة فلذا اورد المصنف السنة ليشمل الجميع وعند المحدثين السنة والخبر والحديث بمعنى واحد حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى قول الصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما وخص بعضهم الحديث بالمر فروع والموقوف اذ المقطوع اثر عنده وبعضهم فرق بين الحديث والخبر فقال ما جاء منه عليه السلام او من الصحابي او التابعي فهو حديث وما فيه احوال السلاطين والاحبار الماضية غير اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام اي قوله عليه السلام خاصة جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلاحاجة الى ايرادها في باب السنة مرة اخرى وانما هذا الباب اي باب السنة لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب كالمبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ فهذه الابحاث كلها لا توجد في الكتاب لانه مروي بخبر متواتر فقط واذا عرفت هذا فنقول السنة باعتبار وصولها اليها نوعان من سنن بان يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وهو على اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او التابعي او من دونهم من تبع التابعين او هو من سنن

مله والمراد بالكتاب
 اذ فعل احاديث
 قال شيخنا في حقه
 عليه السلام وهو
 لم يترك عليه ولم
 يفعل سكت
 وقرره ويقال
 للاول السنة
 القولية والثاني
 الفعلية والثالث
 التقريرية والرابعة
 سنة
 سنة قوله بها
 دفع لما ترجم ان
 التواتر ليس
 بخص من السنة
 لانه يوجد في
 الكتاب ايضا
 فدفعه بقوله
 والاصل ان
 وجد بعض الابحاث
 ولكن كمال التبرير
 فيه فاقسم
 سنة

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضحه له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند من وجه دون وجه فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع وأما عند المحققين فسقوط السناد ان كان من اوله اي من المصنف وهو المعلق ومن صورته ان يحذف جميع السند ويقول قال النبي صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي او التابعي والصحابي معا ومنها ان يحذف شيخه ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بان يقول التابعي قال النبي صلعم كذا ثم لا يخلو ما ان كان السقوط باثنين فصاعدا مع التوالي فهو المعضل والاى ان لم يكن السقوط باثنين مع التوالي وسقط واحد فقط واكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بان يقول الراوى حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بان يقول قال النبي صلعم كذا مثلاً ولا يذكر شيخه هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي آخر والا فلا رسال عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطه بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان ارساله باسقاط صحابي متوسط بينه وبين النبي صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط فهذا الحد يثبت المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهم التابعون والثالث وهم تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضحه له الامر اي ظهر للراوى واستبان له الاسناد فلذا ترك الاسناد وهو اي هذا القسم من المرسل فوق المسند عندنا حتى يرحم هو عند التعارض بينه وبين المسند وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا لكونك عند مالك واحمد بن حنبل في احدى الرأيتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الظواهر والشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى الا عن ثقة وبالجمله اذا تأيد باقتران ما يتقوى به فيقبل والا لانه عند جهالة صفات الراوى لا يقبل حديثه فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا في ارسال ثقة لو اسند حديثه الى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبتته الى النبي

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

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

والمسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب لكن كثرتهم عد التهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد
الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن و
الصلوات الخمس واعد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيغلب جما الاسناد
على وجه الارسال كحديث لا تكاح الا بولي اسنده اسرائيل بن يونس وارسله شعبة وما فرغ من
المرسل واحكامه شرع في المسند فقال والمسند اقسام ثلاثة لانه امامه وى برواية جمع
لا يمكن تطاؤهم على الكذب اولا وعلى الاول اما ان يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ
ذلك الخبر الى اخر ما بلغ الى هذا الناقل اولا بل يصير كذلك بعد القرن الاول فعلى الشق الاول
الاول هو المتواتر والثاني هو المشهور وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد والتواتر في اللغة تتابع اموري
واحدًا بعد واحد من التورمته قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تتراى متتابعين واحدا بعد
واحد وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المصطفى له
وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم وعدم الاحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافا
للبعض فانهم اشترطوا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من امارة التواتر
ولا يتوهم تطاؤهم اى توافقهم على الكذب ان يجعل هذه الجملة تفسيرا لقوله لا يحصى عددهم
فيكون موافقا للجمهور لكن كثرتهم علة لعدم التوهم وعد التهم يشير الى اشتراط العدالة ولكنها
ليست بشرط عند العامة في التواتر وانما هي شرط في اخبار الاحاد وتباين اماكنهم اى تتابعها
وهذا يشير الى اشتراطه وهو ليس بشرط عند الجمهور كحصول العلم باخبار ساكني بلدة واحدة
وانما ذكر المص هذه القيود لانها اقطع للاحتمال لالانها شروط حقيقية له ولما كان الغرض
هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيد اخر ويدوم هذا الحد الذي ذكرناه انفا
الى ان يتصل المراد برسول الله صلى الله عليه وسلم اى يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقة
بعد طبقة بان يستوى فيه جميع الازمنة من الناقل الى النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع
ذلك الحد في قرن الصحابة يكون مشهورا للمتواتر وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس و
اعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالخروج والصوم هذا مثال المطلق المتواتر

وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً والمشهور
وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم انتشر فصارت ينقله قوم
لا يتوهم تواترهم على الكذب وهم القرن الثاني و من
بعدهم واولئك قوم ثقافت ائمة لا يتهمون

لا المتواتر السنة لان في وجودها اختلافاً فاقيل لا توجد وقيل هي انما الاعمال بالنيات قيل البيه
على المدعى واليمين على من انكر اعلان الشر وط الصيحة للتواتر ثلثة كلها يرجع الى المخبرين الأول
تعددهم يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة الثاني كونهم
مستنديين لذلك الخبر الى المحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث ان يكون
ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً وانما التواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً
اي يحصل من التواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان لانه يحصل لمن
لا يقدر على النظر كالصبيان وتفصيل المقام ان البراهمة والسمنية قالوا ان المتواتر لا يفيد
اليقين اصلاً بل يحصل منه الظن والمجهور على انه يفيد اليقين ثم اختلفوا اضروى هوام نظري
فالأكثرون على انه ضروري وقال ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة
وابو بكر الدقاق من الشافعية انه استدلالى اى نظري وقال الغزالي انه قسم ثالث وتوقف
المترضى والأمدى ولنا اننا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كمكة ومصر
كما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بينهما وما ذلك الا بالاجبار ولانه لو كان نظرياً لاحتيج
الى ترتيب المقدمات واللازم منتف محسوله لمن لا يقدر على ذلك كما قلنا والثاني المشهور وهو
ما كان من الأحاد في الأصل اى في قرن الصحابة ثم انتشر فصارت ينقله قوم لا يتوهم تواترهم
على الكذب وهم اى القوم الناقل اهل القرن الثاني ومن بعدهم اى الثالث وانما قيد باشتهار
في القرن الاول والثاني لانه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعد هالاسمى
مشهوراً الا ترى ان عامة الاخبار اشتهرت في هذا الزمان بكثرة التدوين ولكن لا يقال لها مشهور
ولما كان يتوهم ان الخبر المشهور على ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجه ترجيحهم على الأحاد
لانه ايضا كان غير مشهور في القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن اذ هو منشأ ذلك دفعه
بقوله واولئك اهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه قوم ثقافت ائمة لا يتهمون بالاقتراء

فصار يشهد أنهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
 احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو
 الصحيح عندنا لان المشهور يشهد بالسلف صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك
 مثل زيادة الرجيم والمسح على الخفين

بالافتراء والكذب لانه عليه السلام قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
 فصار ذلك الخبر يشهد بهم وتصديقهم اياه بمنزلة المتواتر بخلاف الأحاديث لم يحصل له هذه
 المرتبة حتى قال ابو بكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيثبت بعلم اليقين لكن بطريق الاستدلال
 واليه ذهب جماعة من اصحابنا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا اندون المتواتر وفوق خبر
 الواحد يوجب علم طمانينة لاعلم يقين حتى يضلل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على
 الكتاب ولا يجوز به السهم مطلقا واليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض اصحاب الشافعي
 انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيده الا الظن وهو اى ما قال عيسى بن ابان الصحيح عندنا
 لان المشهور يشهد بالسلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به اى بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو اى الزيادة وتد كبير الضهير
 باعتبار الخبر اعنى قوله نسخ معنى عندنا علم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير
 لجازت بالمتواتر والمشهور الاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لا شترط المساوات
 فيه ولو كانت بيانا من وجه من حيث ترفع الاطلاق وتبدله بالتقيد جازت بالمشهور
 لانه متواتر من وجه واحد من وجه نظر الى الجهتين وذلك اى الزيادة على الكتاب بالخبر
 المشهور مثل زيادة الرجيم في حق المحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
 كل واحد منهما مائة جلدة الآية فان في هذه الآية تحد الزنا مائة جلدة مطلقا اى سواء كان الزاني
 محصنا او لا ولكن زيد عليه الرجيم في حق المحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام والشيب
 بالثيب جلدة مائة والرجيم راه مسلم عن عبادة بن الصامت وروى غيره من غير واحد من
 اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجيم في حق المحصن ولذا قيل في هذا التمثيل نظر فان ثبوت
 الرجيم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير ومثل زيادة المسح على الخفين لان قوله تعالى وارجلكم
 الى الكعبين يوجب الغسل عموما سواء كان حالة التحنط او غيرها ولكن زيد عليه المسح في

له القائل
 مرانا عبد الله
 بحر العلوم في
 شرح السلم
 ١١٨

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

حالة التخفيف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم ثم جاء مسلم قال أحمد ليس في قلبي من المسموح شيء فيدعون حديثاً عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا ولو تفرغوا وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الخفين كذا في فتح القدير أقول على هذا حديث المسموح متواتر المعنى وليس بمشهور لأن الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عند التواتر فالمثال ليس على ما ينبغي ومثل زيادة التابع في صيام كفارة اليمين لأن في قراءة عبد الله ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات فزيد لفظ المتتابعات على الكتاب لكن قرأته مشهورة فيجوز الزيادة بها على الكتاب ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور الزيادة نسخ والنسخ إنما يكون بالتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كما المتواتر دفعه بقوله لكنه أي الخبر المشهور لما كان من الأحاد في الأصل ثبت بما يكون من الأحاد شبهة سقط بها أي بهذه الشبهة علم اليقين بخلاف المتواتر فلا يفيد المشهور إلا علم الطمأنينة والثالث خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد واثنان وفيه رد للجبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه وايضاً رد لمن اشترط عدد الأربعة فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد أو الاثنان فصاعداً بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر في كثرة الرواية فإن رواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسمى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرته كثرة المشهور والمتواتر فلا يتوهم أن خبر الواحد ما رواه واحد وحكمه أي خبر الواحد وجوب العمل به بثمانية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في الخبر ما الأربعة في نفس الخبر والأثنان منها ما بينه في قوله إذا ورد ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب فإنه لو كان مخالفاً لنص الكتاب ولا يمكن تأويله بغير تعسف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقاً ولكن ذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهرة لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر

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

هل المجاز عندنا خلافا للشافعي وعامة الاصوليين ومثاله ما روى انه عليه السلام قال من
مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف الكتاب وهو قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتظاهروا فانه انزلت
في الاستنجاء بالماء وهو لا يمكن الا لمس الفرج فلو كان مس الذكر من الحدث لما ثبت التطهير
بالاستنجاء فامل وكذا قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاحة الكتاب فانه مخالف عموم قوله تعالى
فاقرأ واما تيسر من القرآن فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الاحاديث والثاني لا يكون
مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور اقوى منه فلا يصلح المعارضة به في تركه في مقابلته ومثاله
ما روى انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للخبر المشهور وهو قوله عليه السلام البينة
على المدعى واليمين على من انكر واذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فخالفته بالتواتر اولى بالاعتبار
والثالث ان يكون في حادثة لا تعم بها البلوى لانه اذا كان فيما عم به البلوى فلا يبدان يكون مشهورا
او تواتر الحاجة الخلق اليه ولذا تواتر القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق ولما لم يشتهر
عملنا انه سهو او منسوخ كما هو ذهب الى الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا وقال الشافعي وعامة
الاصوليين يقبل اذا ثبت سندها واليه ذهب اهل الحديث وذلك مثل حديث الجهمس
بالشمية فانه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلا عن التواتر والرابع ما بينه بقوله ولم يظهر
من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك الحاجة به اي بخبر الواحد حاصله لا يكون
الحديث متروكا عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي ورد فيها ذلك الحديث اذ عند ظهور
الاختلاف في الحادثة اذ الميخنة احدثهم بهذا الحديث علم انه ليس بثابت عندهم والاما وجه
ترك الاحتجاج به عند مس الحاجة اليه فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدمين
من اصحابنا وعامة المتأخرين وقال اهل الحديث وغيرهم من الاصوليين هو حجة مثاله ما روى
عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فالصحابة اختلفوا في
تلك المسئلة فنذهب زيد بن ثابت وعمير وعثمان وعائشة الى هذا كما هو قول الشافعي وذهب
علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو له هبنا فلو كان ذلك الحديث ثابتا عندهم
لاحتم بعضهم به البتة فحكم هذا الخبر المشروط بشرط اربعة انه يوجب العمل لا العلم والطائفة
بل الظن وذهب احمد واكثر الحديثين الى انه يوجب علم اليقين وهذا خلاف ما نجد في انفسنا

بشرط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل لكامل الضبط فلا يجمل لعمل بخبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه والذى شتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدلته الا في الصدق الاول على ما بين وروى الحسن عن ابي حنيفة

من اجاب الاحاد ووجوب العمل انما ثبت بشروط اخرى غير اربعة السابقة تراعى تلك الشروط في المخبر وهي اى الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل الذى يحصل بعد البلوغ والضبط وهو سماع الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه اما الاسلام فلان الكفر يورث تهمة في الخبر لعداوتهم وسعيهم في تخريب الدين بادخال ما ليس منه فيه واما العدالة وهي الاستقامة في الدين فلان الفاسق لا يبال بالكذب فاذا كان عدلا يترجح الصدق منه واما كمال العقل فلان الخبر خصوصاً في الدين لا يتأدى كما هو حقه بغيره واما الضبط فلان الصدق لا يحصل الا به فلا يجيب العمل بخبر الكافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاسق اى لا يجيب العمل بخبره لفقدان الشرط الثانى وهو العدالة وكذا لا يجيب العمل بخبر الصبى والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل وكذا لا يجيب العمل بخبر الذى اشتدت غفلته خلقة بان كان سهواً ونسياناً اغلب من حفظه او مسامحة اى عدم المبالاة بالسهو والخطا او مجازفة اى

التكلم من غير خبرة ويقظه لعدم الشرط الرابع وهو الضبط وهذه الشروط الاربعة تجب ان توجد في الراوى ظاهرة لان المستور لا يقبل حديثه كما بينه المصنف بقوله والمستور الذى لا يظهر فسقه وعدلته كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدلته واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء اذا القاضى لوقضى بشهادة المستور جاز عن ابي حنيفة نظر الى ظاهر العدالة لان المسلم ظاهرة العدالة وهذا بخلاف من كان مستورا لاسلام او العقل او الضبط حيث لا يقبل قوله لان القضاء ولا في الحديث اذ تلك الامور ليست ظاهرة في حق المرء فانهم الا في الصدق الاول اى لا يكون خبر المستور حجة في جميع الصدور الا في الصدق الاول وادار به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين فخير المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشرط على ما بين من ان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث رواه البخارى فهذا تعديل من صاحب الشرع وتعديله اقوى من تعديل غيره وروى الحسن بن زياد تليد ابي حنيفة عن ابي حنيفة

له فان قيل كيف يستعمل ازالة البلوغ اقيم مقامه والبلوغ امر ظاهري لا يستتر في حق من لم يراه فتدبر

١٢ من

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

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

الالزام كالوكالات والمضاربات والأذن في التجارة يعتبر خبر كل ممين
 لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد
 المستجمع لتلك الشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يجعل
 به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليمترحم جهة الصدق في الخبر
 فيحصل ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين

الالزام واحترزه عن المعاملات التي فيها الزام محض من حقوق العباد التي تجرى فيها الخصومات
 فان في تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بغير الولاية والاهلية ولغظ الشهادة والعدد وكذلك احتترزه
 عن الحقوق التي فيها الزام من وجدون وجكهم لوكيل، ومجر المأذون فان فيها يشترط احد شرطى
 الشهادة اما العدالة واما العدد اعتبار المعنى الالزام وعدمه كالوكالات بان قال فان وكلك
 والمضاربات بان قال فلان جعلك مضاربا والأذن في التجارة بان قال لعبدان مولاك
 اذن لك في التجارة فان في تلك المعاملات يعتبر خبر كل مميذ لا كان او غير عدل صبيا كان
 او بالغ مسلما كان او كافرا حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لو جهين احدهما ما بينه
 بقوله اعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة من الاسلام والعدالة و
 العقل الكامل والضبط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه الى وكيله
 او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت الامور ووقع الفتور ولا
 دليل مع السامع يجعل به سوى هذا الخبر هذه مقدمة اخرى لبيان لزوم الضرورة
 والاولى كانت لبيان الضرورة والحاصل ان في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى
 يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث
 لا يعمل به لان عنده دليلا يعمل به وهو ان الاصل في الماء الطهارة فليست الضرورة
 لازمة هنا حتى يعمل بخبره فلذا لا يعمل بخبره بغير التحرى بخلاف ما نحن فيه فان الضرورة
 لازمة فيه ولا مفر من العمل بخبره فلذا يعمل به والثاني ما بينه بقوله ولان اعتبار هذه الشرائط
 انما يكون ليمترحم جهة الصدق في الخبر المذكور فيحصل الخبر ان يكون ملزما بهذا الوجه وذلك اى
 اعتبار هذه الشرائط ليحصل ان يكون ملزما انما يكون فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين فشرطناها
 اى الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه لا الزام فيه
 الا ترى ان الوكيل والعبد لا يلزمهما الاقدام على التصرف واذا لم يكن ههنا الزام فإى حاجة

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

الى اعتبار تلك الشروط واليه اشار بقوله دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات اى شرطنا
 تلك الشروط فيما قلنا دون امور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات التى تنفك عن معنى اللزوم
 كالوكالات والمضاربات وما كان يردانه لما قلتم ان تلك الشروط شرطناها فى امور الدين لما يتعلق
 بها من اللزوم لزم عليكم ان لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمته لا تهما من امور الدين الفاسق
 لا يوجد فيه شرط العدالة لاجاب عنه بقوله وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته و
 طهارة الماء ونجاسته اذا تأيد ذلك الخبر بالكبر الرأى لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء ونجاسته
 وحل الطعام وحرمته امر خاص بالنسبة الى شهادة الحد يث اى ليس بامر عام يقف عليه جميع الناس
 بل امر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فح لا يستقيم تلقيه اى اخذها من جهة العدل بخلاف الحد يث
 فانه امر عام كثير اى يقف عليه عامة الناس فيمكن الاخذ من العدول منهم فوجب التحرى في خبره اى
 الفاسق للضرورة حاصلا الجواب ان خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته اى يقبل لاجل الضرورة و
 هى عدم استقامة التلقى من جهة العدول لكونه امر اخاصا وكونه اى اى يقبل لاجل الضرورة وكون الفاسق
 مع الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضى بشهادته ينفذ وانقاء التهمة اى تهمة الكذب عن خبره
 حيث يلزمه اى الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقتراب فلا يكون خبره ملزما على الغير
 بدون ان يلزمه او كما من الخبر ما يلزم غيره منه بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرها فى حل الطعام
 وحرمتها ايضا لان الكافر ليس اهلا للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا ومع ذلك
 تهمة الكذب غير مدفوع عن خبرها حيث لا يلزمها ما يلزم غيرها اما الكافر فلانه غير مخاطب بالشرائح
 واما الصبي فلانه غير مكلف وما كان يردان الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام
 وحرمته وجب ان يقبل خبره من غير وجوب التحرى في خبره لاجاب عنه بقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة
 في قبول خبره في حل الطعام وحرمته لان العمل بالأصل ممكن وهواى الاصل لان الماء طاهر في الاصل

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

وكذا الطعام وذلك لان الماء والطعام طاهران في بد الخلق وانما يعرضهما النجاسة بسبب عارض
واذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث لا يعتبر غيره بغير التحري فيه ولما
كان يتوهم انكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فكذلك ينبغي ان يقبل
خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله ولا ضرورة في المصير الى حرايته اى الفاسق في امور الدين
اصلا مع التحري ولا بغير التحري لان في العدول من الرعاة كثرة وبهم غنية من غيرهم فلما انتفى
الضرورة براسها هنا فلا يصار اليه اى الى خبر الفاسق بالتحري لان قبول خبره فرع الضرورة
واذا انعدمت الضرورة انعدم القبول براسه واما صاحب الهموى والهموى ميلان النفس والشهوات
من غير داعية الشرع فالمنزهب المختار في قبول روايته وعدم قبولها انه لا يقبل روايته من
انتحل الهموى والانتحال اتخاذ الخلة وهى الملة والحاصل ان صاحب الهموى ان كان من اتخذ
هواه ملة وذهبا ودعا الناس اليه اى الى الهموى الذى اتخذ ملة لا يقبل حرايته في ذلك لان
الحاجة اى مخاصمة صاحب الهموى مع اهل الحق والدعوة اى دعوة صاحب الهموى الناس الى الهموى
الذى اتخذه ملة سبب داع الى التقول اى الكذب والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم
كما يشاهد في الفرق الضالة حيث يدعون الحديث على من خرفا ثم وينسبون الى النبي صلى الله عليه
وسلم فلا يؤتمن اى لا يظن صاحب الهموى انه امين على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
تفصيل للمقام انه لا يخلو اهل الهموى امانا بل بلغ اعتقاده الى الكفر بطلات الرافض والجمعة اول فان
كان الاول فقد اختلف فيه فذهب جماعة من اهل الاصول الى قبول شهادته ورجا ايته لانه من
اهل القبلة يقسك بالاسلام وذهب الاكثرون الازدها لانه كافر وهوليس باهل الشهادة و
الرواية واختلف في القسم الثانى ايضا فقال لقاضى ابوبكر الباقلانى ومن تبعه لا يقبل شهادته
ولا روايته لانه فاسق لا يبالى بالمعصية فكيف يعقد على قوله وذهب الجمهور الى ان يقبل شهادته واما
الرواية فعند البعض مقبولة على الاطلاق وقال البعض لا يقبل اذا كان اتخذ هواه ملة

وإذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوى معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى الاشعري وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم من اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يتزك به القياس وان كان الراوى معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريرة وانس بن مالك

ودعا الناس اليه وهو ذهب عامة اهل الفقه والحديث وبدرضى المصطفى المتن واختصاره ونقل عن ابى اليسر انما كان يكفر لا يقبل حديثه وان لم يكن يكفر فان كان ممن يجوز وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب الكرامية وإذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة شره وكثرة اتصاله وانفصاله شره وتقسيمه باعتبار حال الراوى بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقهاء والعدالة والمجهول على خمسة انواع فقال ان كان الراوى معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كقوله في بمعنى اللام والمعنى ان له تقدماً على غيره درجة لاجل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة والعبادلة جمع عبدل مرثم عبد الله والمراد به عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن زبير عبد الله بن مسعود وقال الكرماني العبدلة اربعة عبد الله بن زبير و عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى

الاشعري عائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابى بن كعب ابى الدرداء كان حديثهم حجة يتزك به القياس خلافاً لما لك لان عنده القياس مقدم على خبر الواحد اذا خالفه كما روى ان اباهريرة لما روى مرفوعاً من غسل الميت فليغتسل ومن حملة فليتوضأ رسواه ابوداؤد و التريدي وابن ماجه وابن حبان والنسائي واحمد وقال احمد لا يصح في هذا الباب شئ قالت عائشة او ينحس موتى المسلمين وما على رجل لوجل عودا راخرجه ابو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد ابن عمرو بن يعقوب بن عبد الرحمن بن حاطب فتأمل ونحن نقول القياس محتمل باصله في كل وصف اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون و خبر الواحد يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والاحتمال الثابت في الاصل قوي من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالاصل فلا يعارض الخبر وان كان الراوى معروفاً بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما

له اشارة الى انه
يسمى ايراد خبره
رواية كان
بابه لم يكن
مجتهداً ١٢٠ من

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة
وانسد ادب الراءى وذلك مثل حديث ابى هريرة في المصراة و
ان كان الراوى مجهولا

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسد ادب الراءى قوله و
انسداد عطف تفسير لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير الفقيه اذا خالف القياس
للضرورة وهي انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لانسداد باب لقياس من كل وجه وقد
اهمسه تعال بالقياس بقوله فاعتبروا ولي الابصار والمحال ان الراوى غير فقيهه ويجتمل انه
نقل ذلك الحديث بالمعنى لانه كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن ان اخطأ فيه ولم يدرك
مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت
بقوله تعالى فلهمذا الضرورة تركنا هذا الحديث وعلمنا بالقياس وذلك مثل حديث
ابى هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها و
ان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابوداود والتصرية تفعيل من الصرى وهو في اللغة
الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد به في الحديث جمع اللبن في الصرع بالشدي
ترك الحلب مدة ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه وبشره بثمن غال فهذا الحديث
مخالف للقياس من كل وجه لان القياس في ضمان العذوانات والبياعات كلها ان يكون مقدر
بالمثل في المثل وبالقيمة في ذوات القيم ف ضمان اللبن المشرب اما باللبن مثله واما بالقيمة ولو كان
التمر قيمة فيه فينبغي ان يكون بحسب اللبن لانه يجب صاع التمر قل اللبن او اكثر فاذا لم يعمل بالحديث
لكونه مخالف للقياس فليس للمشتري ولا يتالرد بسبب التصرية من غير شرط لان البيع يقتضى
سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تقوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة ووجد منها لا يتعدم وصف سلامة
فيقلتها اول هذا عند ابى حنيفة وذهب الشافعي ومالك الى ان التصرية عيب حتى كان للمشتري الخيار
ان شاء ردها وصاعا من تمر ان شاء امسكها عملا بظاهر الحديث ف اعلم ان هذا من ذهب عيسى بن ابيان
واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرط لتقدم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل
عدل ضابط اذا يمكن مخالفا للكتاب المستنسخة المشهورة ويقدم على القياس هذا هو الحق المبين واليه
مال اكثر العلماء وهو المأثور من الصحابة والتابعين وان كان الراوى مجهولا اى في رواية الحديث

من

لا يعرف الا بحديث رواه ابو جديثين مثل وابصته بن معبد وسلمة بن
 المحقق فان روى عنه السلف في شهد وابصته او سكوتوا عن الطعن صاسر
 حديثه مثل حديث المعروف وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه
 فكذلك عندنا وان لم يظهر في السلف الا الرده لم يقبل حديثه وصار مستنكرا

والعدالة في النسب من حيث لا يعرف الا بحديث رواه ابو جديثين مثل وابصته بن معبد وسلمة بن
 المحقق فخاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف وشهد وابصته هذا هو القسم الاول من
 الاقسام الخمسة او سكوتوا عن الطعن في رده ما بلغتهم في اياته هذا هو القسم الثاني صار حديثه في
 القسمين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط حتى يقبل ويقدم على القياس وان
 اختلف في اى حديثه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه هذا هو القسم الثالث
 فكذلك اى حديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس عندنا مثاله ما روى الترمذي
 عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى
 مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نساءها الا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث
 فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رجم بنت واشق
 امرأة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود ولم يعمل بهذا الحديث على وقال لها الميراث ولا
 صداق لها وعليها العدة عملا برأيه وهو ان المعقود عليه عاها اليها سالما فلا تبيح بمقابلته
 مهرا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فالشافعي يعمل بما عمل به على وهو قياس ويرد هذا
 الخبر لكونه مختلفا فيه فيقدم القياس عليه ونحن عملنا بهذا الحديث لان الثقات مروا هذا الخبر
 من مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقته وسرق وناق من جبر والحسن من القرن الثاني
 ثبت بروايتهم عندهم وعلمهم بخبره عدالتهم مع انه مؤكدا بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد
 مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر في السلف الا الرده لم يقبل حديثه وصار مستنكرا هذا هو
 القسم الرابع فلا يجوز به العمل اذا اختلف القياس لانهم لم يكونوا يردون الحديث الثابت عن
 النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا يتركون العمل به فاذا اردوه وتركوه علم انهم اتهموه
 في هذه الرده اية وهو دون الموضوع في احتمال الكذب ومثاله ما روى الترمذي عن المغيرة
 عن الشعبي قال قلت فاطمة بنت قيس طلقف زوجي ثلاثا على محمد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكني لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته

له الركن النقص
 والاشطط الزيادة
 كله المرافقة

من

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

ابراهيم فقال قال عمر لا ندر في كتاب الله وستة نبينا صلى الله عليه وسلم يقول امرأة لان دري احفظت ام نسيت وقال عمر ذلك بحضور من الصحابة فلم ينكره احد فصار اجماعا على ان الحديث مستنكر وان كان الراوي لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برده ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به اي بهذا الحديث جائز بشرط ان لا يخالف القياس بل يكون موافقا له وفائدة اضافة المحكم الى الحديث مع كونه ثابتا بالقياس ايضا هو ان لا يتمكن الخصم فيه من المنع عن الحكم كما يمكن في القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان اي الصدر الاول قال النبي

صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث حتى ان شرايته مثل هذا الجمهور في زماننا لا يجعل العمل به لظهور الفسق في اهل هذا الزمان وهذا هو القسم الخامس من الجمهور ولما فرغ العلم من هذا النخص كلامه وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين ويقابل له الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور يوجب علم الطمانينة وهو العلم الحاصل في القلب يحتل جانب المخالف احتمالا ضعيفا جدا بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر كما استعرف وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأي وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحا والمراد به الظن فان قلت ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة قلت فرق ظاهر في الاول جهة عدم مرجوح جدا وفي الثاني ايضا مرجوح لكن لا يملك المرتبة فهو اقوى من الثاني والمستنكر منه اي من الخبي

الواحد يفيد الظن اي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني عن الحق شيئا اي لا يفيد شيئا وهذا الشارح قال انه لا يجوز به العمل كما هو المستتر منها اي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل برده ولا قبول في حيز الجواز للعمل بها بالمستردون الوجوب اذ هو يفيد عدسا ي ساوي فيه جهة الثبوت عدم فيجوز به العمل وعد ما عتبار الجاهلين وهذا هو الجواز ولما فرغ من بيان التقسيمات شرع في بيان طعن بلخي الحديث من جهة الراوي او من غيره فقال ويسقط العمل بالحديث

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

اذا ظهر مخالفته قولاً بان افتى بخلافه او عملاً بان عمل بخلافه ما هو خلاف بيقين من الراوى بعد الرواية وحاصله اذا ظهر من الراوى مخالفة الحديث قولاً او عملاً والمخالف يكون يقيناً بعد الرواية يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق لان مخالفته لا يخلو اما ان يكون الحديث موضوعاً او منسوخاً او لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لغفلته ونسيانه وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار اما في الاولين فظاهر واما في الاخرين بسقوط عدالته المشروطة قولنا ما هو خلاف بيقين احتراز عن المخالفة التي لا تكون بيقين كما اذا كان الحديث محتملاً للمعاني واخذ الراوى احدها فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار قوله بعد الرواية احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها ولا يعلم تاريخها اهي قبل الرواية ام بعد ها فهذه المخالفة لا يضر ايضاً اما اذا كانت قبل الرواية فلانه يمكن انه كان ذلك مذهبه ثم تركه لاجل الحديث واما اذا لا يعلم تاريخه فلان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقم الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين اولى او من غيره عطف على قوله من الراوى اى يظهر المخالفة من الراوى او من غيره من ائمة الصحابة والحال ان الحديث ظاهر لا يجهل الخفاء عليهم وانما قيد بقوله والحديث ظاهر احتراز عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة فانه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة حيث خالف فيه بعض الصحابة فمخالفته لا يقدر في ذلك لانه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاها عليه قوله ويحمل على الانتساخ عطف على قوله يسقط العمل بالحديث وحاصله اذا ظهر المخالفة عن غير الراوى من الصحابة في الحديث الذي لا يجهل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث كما يسقط اذا ظهر المخالفة من الراوى ويحمل هذا الحديث على انه منسوخ مثاله ما روى مسلم عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وفي معناه ما روى البخارى ففسك بهذا الحديث الشافعي

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

وجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان قد ظهر المخالفة فيه من ائمة الصحابة والحال ان هذا الحديث كان ظاهرا عليهم فعلم انه منسوخ لا يعمل به والا كيف يظن بكبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ان عمر بن الخطاب قال لا تقبل بالروم فحلف ان لا يفتي احد ابدا كما في مصنف عبد الرزاق واختلف فيما اذا انكره اى الحديث المرئى عنه اى الشيخ اعلم ان انكار المرئى عنه على وجهين احدهما انكار جاحدا بان يقول كذبت على او امرت بك هذا الحديث قط ورجح يسقط العمل بالحديث اتفاقا لان كذب احدهما لا على التعيين ضرورى وذلك موجب للقدح في الحديث لكن لا يلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وثانيهما انكار متوقف بان يقول الشيخ لا اذكر انى رويت ذلك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه اختلاف كما بينه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه يسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما يكون حجة بالاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى يتقطع الاتصال وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل بالخبر قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عندنا لا يكون توقف المرئى عنه فيما رواه جرحا ولا يسقط به العمل بهذا الحديث واليه ذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين مستدلين بان الراوى عدل ثقة يصدق فيما اخبره والا نكار ليس على سبيل اليقين من المروى عنه فلا يبطل به ما ترجم صدقه بعد الترواوى كما لا يبطل بموته وجنونه وهو اى اختلاف محمد و ابي يوسف في هذا فرغ اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو اى القاضي لا يذكرها اى القضية هذه مسئلة تذكرها الخصاص في ادب القاضي صورتها ان رجلا ادعى على القاضي بانه قضي له على خصمه بكذا فقال القاضي لا اذكر انى قضيت اياك بكذا فاقام الرجل البينة على القاضي بانه قضى له بكذا حتى شهدوا شاهدا ان بانه قضى بكذا فنفى هذه المسئلة اختلاف بين محمد و ابي يوسف قال ابو يوسف لا تقبل شهادتهما لانكار من يستند القضاء اليه فكذا في باب الرأية وقال محمد تقبل لاحتمال النسيان من جهة القاضي فكذا في

٣

والطعن المبهم لا يوجب جرحا فى الراوى كما لا يوجب فى الشاهد ولا يمنع العمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه من اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحديث فصل فى المعارضة وهذه الحجج التى سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض فى انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك

باب الرواية تذهب كل واحد منهما فى باب الرواية الى اصلها الذى فى هذه المسئلة والطعن المبهم من ائمة الحديث بان يقول هذا الحديث هجوع او منكر لا يوجب جرحا فى الراوى كما لا يوجب فى الشاهد اى كما لا يوجب الطعن المبهم جرحا فى الشاهد ولا يمنع العمل به اى الحديث عطف على قوله لا يوجب الا اذا وقع الطعن مفسرا بما هو جرح متفق عليه اى الطعن المبهم لا يوجب جرحا فى الراوى فى وقت الا وقت كونه مفسرا بما هو جرح متفق عليه كنفى العداوة لانهما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض كرض الدابة وعدم الاعتياد بالرواية واستئثار مسائل الفقه فان تلك الامور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين ومع كون الجرح متفقا عليه يجب ان يصدر من اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة لان المتعصبين قد خربوا الدين حيث جعلوا الاحاديث الصحاح موضوعة كابن الجوزى والفيروز ابادى والدارقطنى والخطيب فلا اعتبار بجرح هؤلاء من ائمة الحديث بيان لقوله من اشتهر اى يصدر الجرح من اشتهر بالنصيحة والاتقان من ائمة الحديث ولما فرغ من بيان السنة شرعا فى المعارضة المشتركة بين الكتاب و السنة ابتاعا الفخر الاسلام وكان حقا ان يذكرها فى باب الترجيح كما فعل صاحب التوضيح فقال فصل فى المعارضة وهذه الحجج التى سبق وجوهها اى بيانها من الكتاب والسنة لا تتعارض فى انفسها وضعا اى ذاتا و حقيقة ولا تتناقض كذلك لان ذلك اى التعارض والله اخص بين الكتاب والسنة من امارات العجز لان من اقام دليلا متناقضا على شئ وكذا اذا ثبت حكما بدليل بعارضة دليل اخر كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن اتيان دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك مبنى على الجهل بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولما كان يتوهم انه على هذا يجب

وانما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة

ان لا يتحقق التعارض والتناقض فيما ولوكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والاحاديث
دفعه بقوله وانما يقع التعارض بينهما أي المحجج من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل
ان ذلك التعارض انما نشأ من جهلنا لا من جملة تعالي وتبارك وذلك لان حكماً امر به الله تعالي في
موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع اخر منه فالاول منسوخ والثاني ناسخ ولكن المالم يحصل لنا
العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا ان بينهما تعارضاً في الاصل ليس كذلك **ف**
التعارض تقابل المجتئين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو بمنزلة الحكم
من غير ان يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بان يوجد الدليل في بعض المواضع
ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لما نفع وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة او بغير
مانع وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو لوجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح
المحقق ان كل واحد منهما يستلزم الاخر في النصوص فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون
الا لما نفع فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفاً عن كل
واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قبل اقول وبالله التوفيق فيه نظراً
او لانه لا يصح على مذهب من جوز تخصيص العلة لان عنده لا يكون التخلف لما نفع بل بغير
مانع كما عرفت فكيف الاستلزام واما ثانياً فلان في صورة التعارض لا يثبت التناقض لان كل واحد
من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم اذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض بل كل واحد
منها مثبت للحكم غاية ما في الباب ان حكم كل واحد منها يخالف حكم الاخر فلا يباين احداهما
بغير مرجح فتأمل وحكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة كان ينبغي للشيخ رحمه الله ان
يبين اركان المعارضة ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه اخرا الركن والشروط عن
الحكم نظر الى ان المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم فحاصله اذا خرج النصان متعارضان
فالسبيل فيمالي التاريخ فان علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم لانه منسوخ واذا لم يعلم
التاريخ فيصير الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس ولا يصير الى الآية الثالثة
لانه يؤدي الى الترجيح بكثرة الأدلة وذلك لا يجوز كما استعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالي
فاقرءوا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالي واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول

ما

له اي جملته
البحاري مؤلف
غاية التحقيق
وكشف البرزخي
١٢

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

الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات ان امكن المصير على الوجه المذكور ثم استدل
على قوله وحكم المعارضة الخ بقوله لان التعارض لما ثبت بين المحتين تساقطتا لاندفاع
كل واحدة منهما بالاخري فيجب المصير الى ما بعد هباى بعد المحتين المتعارضتين من الحجّة
الاخرى التى لا تكون من جنسها كما لو وقع التعارض بين الايتين فيصير الى السنة التى هي حجّة
اخرى ليست من جنسها وذلك لانها لو كانت من جنسها لثبتت الترجيح بكثرة الأدلة وذلك
غير جائز كما اشرنا اليه سابقا وعند تعذر المصير اليه اى الى ما بعد هبا من الحجّة بان تعارضت
السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يوجد دليل بعدا فموجب تقرير الاصول اى اثبات كل شئ
على اصله بان يقر والحكم على ما كان عليه ورد الدليلين كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل لانه
روى البخارى وغيره ان النبى صلى الله عليه وسلم نعى عن محوم الحمار الاهلية واذن فى محوم الخيل
يوم غير يومى وغالب بن فهران قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالى الا حديدات
فقال كل من سمين مالك اخرجك الطحاوى فى معان الأثار بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض فى
محومها وقع الاشتباه فى سورها لانه متولد من الحمد واقوال الصحابة ايضا متعارضة فى تلك
المسئلة فان ابن عمر كان يكره التوضى بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول
ان الحمار باكل الفت والتبن فسوره ظاهر لا باس بالتوضى به كذا فى غاية التحقيق ولم يصلح القياس
ايضا شاهد اى دليلا لواحد منها والحاصل ان القياسين ايضا متعارضان لان السور اذا يقاس
على العرق يحكم بطهارته لان العرق طاهر فى الزاوية الظاهرة واذ يقاس على اللبن يحكم بنجاسته
لان اللبن نجس فى صاحم الروايتين وقد يقال لا يمكن قياسه على سور الكلب فى النجاسة بجامع التولد من
الحم كون الضمورة فى الحمار دون الكلب وكن الا يمكن قياسه على سور الهرة ليكون طاهر لكون الضمورة
فى الهرة اكثر مما فى الحمار لان اى القياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اى بغير العلة الشابتة
المشتركة بين الاصل والفرع اى لو قلنا انه نجس او طاهر قياسا على سور الكلب والهررة

يعتف

مشكلا

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

يلزم اثبات الحكم بالقياس ابتداء اى بغير علة اما على تقدير الاول فلان القياسين اذا تعارضا
تساقطت عليهما فبق القياس بغير علة واما على تقدير الثاني فظاهر اثبات الحكم بالقياس بدون
العلة غير جائز قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي هو سور الحمار عرف طاهرا في
الاصول فلا يتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوكة وطهارة الماء يقينية بالتعارض
الواقع بين طهارته ونجاسته فوجب استعماله لكونه طاهرا في الاصل ولم ينزل به اى
بذلك الماء المحدث اى حدث الاذى اذا تواضأ به لكون الاذى محدثا في الاصل فوجب ضم
التيمم اليه اى الى الوضوء فان قيل اذا اقررت بكل شئ على اصله فوجب عليكم ان تقولوا ان الماء
مطهر كما هو طاهر في اصله فاذا كان مطهرا فما الحاجة الى ضم التيمم اليه قلت ايقينا على
اصل واحد وهو كونه طاهرا ليمكن تقرير الاذى على اصله اذا لوايقينا على اصله الاخر ايضا فان
اصل الاذى وهو الحدث فعلمنا نجما مهما امكن وسمى اى سور الحمار مشكوكا وفي بعض النسخ مشكلا
اى انما سمي سور الحمار مشكوكا ومشكلا للاجل التعارض فاذا نظرنا الى ادلة توجب كونه طاهرا
حكما بطهارته كسائر المياه واذا نظرنا الى ادلة توجب كونه نجسا حكما بنجاسته فوقع الشك
والاشكال فيه لهذا الوجه للاجل ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب التوضى وضم التيمم
اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال اى اذا وقع
التعارض بين القياسين لا نقول بتساقطهما لانه يضطر ح الى دليل شرعى يعرف به حكم
تلك الحادثة ولا دليل بعد القياس يصار اليه الا العمل بالحال اى بالاستصحاب الذى هو عبارة
عن ابقاء الشئ على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه للضرورة
كما في سور الحمار بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اى بالتقرى وهو شرط عندنا خلافا
للسانعى فان عنده يعمل بايهما شاء من غير تفرق وتفكر ولذا اصار له في مسألة واحدة قولان اى
اكثر في زمان واحد واما ما يرى عن ائمتنا من قولين في مسألة واحدة فهو بحسب الزمانين
المختلفين فاحدهما صحيح والاخر فاسد ثم استدل على انه يجب العمل باحدهما بالتقرى

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

و لا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق به اى بالقياس
 او اخطأ يعنى القياس في حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه او اخطأ فاذا كان القياس
 حجة في كل حال فكان العمل باحد هما اى باحد القياسين وقت التعارض وهو اى الحال ان
 احد هما حجة في حق العمل اطمان قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة الجملة صفة الحجة بنور
 الفراسة متعلق بقوله اطمان اولى خبر لكان من العمل بالحال حاصله العمل باحد القياسين عند
 التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس رسوا كان المجتهد فيه مخطيا او مصيبا حجة وعند
 التعارض لا يزول حجتيه فمحل عمل باحد هما بغير التحري كان العمل به اولى من العمل بالحال الذى
 ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتحري كان اولى من الاولى فلذا يعمل باحد هما
 ولا يعمل بالحال والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفى الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك
 تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعملت ولا فرغ عن حكم المعارضة شرع فى ركنها وشرطها انقال ثم
 التعارض انما يتحقق بين المجتدين المتساويين لافرية لاحد هما على الاخرى فى الذات والصفة
 وهذا يشير الى ركن المعارضة فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والاحاد والمتواتر من الاحاد و
 بين العام والمخصوصا لبعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة لان احدهما فوق الاخرى فى الذات
 وكذا لا يتحقق بين المفسر والحكم والاشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة فى
 الوصف بايجاب كل واحد منهما اى من المجتدين ضد ما يوجبه الاخرى فى وقت واحد فى محل واحد هذا
 يشير الى شرطها وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضادا اما الاول فلان اذا ثبت حكم
 من احد هما فى وقت ثم ثبت صده بالآخر فى وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالحكم كان حلالا فى ابتداء
 الاسلام ثم حرم واما الثانى فلان واذا كان الحكم ثابتا من احد هما فى محل ثم صده بالآخر فى محل اخر
 كالنكاح يثبت حلته بدليل فى غير المحرمات ويثبت حرمة بدليل اخر فيهن فلا تعارض واذا لم يكن
 الحكم متضادا لا يتحقق التعارض وهو ظاهر قول لا بد من اتحاد النسبة وهو يعنى عن جميع
 الشروط كما لا يخفى وقوله مع تساويهما اى تساوى المجتدين فى القوة من شرحه انفا

واختلف مشائخنا في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات ام لا واختلف
 على اصحابنا المتقدمين في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد روي
 انها اعتقت وزوجها حرم مع اتفاقهم على انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا بالثبت و
 روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه
 عليه السلام تزوجها وهو محرّم وانفقت الروايات انه لم يكن في محل الاصل

اعلم ان الشيخ لم يفصل بين الركن والشرط بل اجمل وقال انما يتحقق التعارض بكذا الى اخرها
 قال اقول ركن المعارضة اختلاف المجتهد على سبيل الممانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك
 ما ذكرنا واختلف مشائخنا في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات ام لا ذهب الشيخ ابو الحسن
 الكرخي وكذا اصحاب الشافعي الى ان الاثبات مقدم على النفي فلا تعارض بينهما حقيقة فيعمل
 بالاثبات وانما يقع التعارض بينهما بصورة وذهب الامام عيسى بن ابيان الى انها تعارضان حقيقة
 والمراد بالثبت ما ثبت امر زائد المرئيين ثابتا في الماضي وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على
 الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمين كالائمة الثلاثة في ذلك حيث اخذوا بالثبت

في بعض المواضع وفي بعضها بالنافي ثم اثبت ذلك بقوله فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها اسمه
 مغيث عبد كافي الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة رضي قالت انه صلى الله عليه وسلم خيرها
 وكان زوجها عبدا وروي انها اي بريرة اعتقت وزوجها حرم كافي الكتب الستة كذا في التيسير مع
 اتفاقهم اي الروايات على انه اي زوج بريرة كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة
 فقال بعضهم انه كان عبدا على حاله حين خير النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وهو مختار الشافعي حيث
 لا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان نكحها عبدا فهو يعمل بالنافي وهو خبر العبودية
 النافي للحرية العارضة المبقية له على اصله وقال بعضهم كان حرا وهو مختار الحنفية حيث يثبت
 الخيار عندهم للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلاثة اخذوا بالثبت وهو
 خبر الحرية وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال رواه مسلم
 عن يزيد بن الاصم وروي انه عليه السلام تزوجها اي ميمونة وهو محرّم كما روي اصحاب
 الكتب الستة عن ابن عباس وانفقت الروايات على انه عليه السلام لم يكن في محل الاصل
 الذي يكون قبل الاحرام بل في الاحرام والمراد باتفاق الروايات اتفاق الاكثر
 لا الكل لانه قد روي مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال بعث النبي

له اعظم بريرة
 كانت مكاتبه
 عاتقه وكانت
 في كراه عبد
 اسمه مغيث فلما
 ارت بدلت مكاتبته
 خيرا النسبي
 صلى الله عليه وسلم
 فما اختارت
 زوجها كان
 يبكي في جباو
 يبكي في سلك
 المدينة خيرا
 ١٢ سنة

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

صلى الله عليه وسلم اباراقم مولاة ورجلا من الانصار فزواج بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففيه نفى للاحرام ولكن هذا مقطوع لان سليمان ولد سنة اربع وثلثين وابوراقم مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا يصلح المعارضة للروايات المسندة لكان فى التقرير واذ اثبت انه عليه السلام كان محرماً باتفاق اكثر الروايات ولكن اختلفوا فى انه هل كان عليه السلام وقت النكاح على الاحرام ام نقضه ثم تزوج فمن روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال كعزيب بن الاصم فخبرة مثبتة للامر الزائد وهو المحل الطارى وبه عمل الشافعى حيث لا يجوز النكاح عنده فى الاحرام كالوطى ومن روى انه تزوجها وهو محرم كابن عباس فخبرة ناف للمحل الطارى فجعل اصحابنا العمل بالنافى اولى حيث يجوز عند اصحابنا النكاح للمحرم و يحرم الوطى ثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمشيت كما فى قصة بريرة وقد عملوا بالنافى كما فى قصة ميمونة وكذا قالوا فى الجرح والتعديل اذا تعارض ان الجرح اولى من التعديل و الحال هو المثبت لانه يثبت امر اعارضيا فى الشاهد وهو الفسق لان الحد الذى امر اصلى و ثبت من هذا انه عملوا بالمشيت ولما وقع الاختلاف بين الكرش وابن ابان و ثبت الاختلاف بين اصحابنا المتقدمين ايضا فى ذلك فاحتجوا الى ضابطة يرفع بها الاختلاف فبينها المصنف بقوله والاصل فى ذلك اى قاعدة كلية اختارها الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين ان النفى متى كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذى ليس بحجة عندنا او كان مما يشبهه حاله اى حال النفى بان يحتمل ان يكون مبنيا على دليل و ان يكون مستفادا من اصحاب لكن لما تفرغ عن حال الراوى عرف ان الراوى اعتمد على دليل المعرفة ولم يبينه على صرف ظاهر الحال ففى هذين القسمين كان النفى مثل الاثبات لان الاثبات يكون بدليل فاذا كان النفى ايضا بدليل صار مثله فصلح ان يقع التعارض بينهما لتساويهما فى القوة فيحتاج عينئذ الى الترجيح فعمل بمن ذهب عيسى بن ابان والافلا اى ان

فالتقى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض
 الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
 المحرم فوَقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها
 وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم^١ لانه لا يجد له في
 الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من
 جنس ما يعرف بدليله

لم يكن التقي على القسمين المذكورين بل بناء الراوى على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات لان
 الاثبات مبنى على دليل والتقى لا دليل له فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالاثبات لم يعمل
 على مذهب الكرخي ولما عهد القاعدة فرع عليها بقوله فالتقى في حديث بريرة وهو قول الراوى
 انه عليه السلام خيرها وكان زوجها عبدا مما لا يعرف الا بظاهر الحال لانه ليس لتقى الحرية
 الطارية عنده دليل سوى انه بناء على ظاهر الحال وهو ان عبدته كانت معلومة متقهره من قبل
 فلم يعارض ذلك التقي الاثبات الذي في قول راوٍ اهر وهو اعتقت بريرة وزوجها حر لان المحبس
 بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجودها بدليل فقدم اخبار الحرية على اخبار نفيها اعني العبدية
 والتقى في حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فمن روى انه عليه السلام تزوج
 ميمونة وهو محرم انما رواه بدليل وهو انما رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة الحسين
 من لبس غيرا محيط وعدم تقلم الاظفار وعدم حلق الشعر فاذا كان التقي مثل الاثبات
 في كونها مبنيين على دليل فوَقعت المعارضة بين الخبرين على السواء فاحتج الى ترجيح احدهما
 بحال الراوى وجعل رواية ابن عباس وهو انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اولى
 من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لانما ي زيد بن الاصم^٢
 لا يعد له اى لا يراوى ابن عباس في الضبط والاتقان قال الزهرى ما ندرى ابن الاصم^٣
 اعمر ابي الوالى على ساقه ان يجعله مثل ابن عباس كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلى فلذا عمل
 بخبر التقي هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثال لما
 اعتمد الراوى على دليل معرفته وفي عبارة المصر تسامح^٤ والاولى ان يقول وطهارة الماء الخ
 من جنس مما تشبه حاله لكن عرف انه اعتمد على دليل المعرفة وتفصيل المقام ان الاصل
 في الماء والشراب الطهارة وفي الطعام المحل فاذا تعارض الخبران فيه

له وجه الساتر
 ان تارة القسم
 ليس ما يعرف
 بدليله بل ترجم
 ثالث ١٢ منه
 عه وانما قيل
 الصواب لانه
 يكن ترجمه
 بانها اذا عرفت
 ان الله اعتمد
 على دليل المعرفة
 فكان من جنس
 ما يعرف بدليله
 ١٢ منه

مثل النجاسة والحرمية فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك
يجب العمل بالأصل ومن الناس من يرجح بفضل عدد الرواة لآزال القلب
اليه اميل وبالذكورة والحرمية في العدد دون الافراد

بان يقول احد انه نجس او حرام ويقول الاخر طاهر وحلال فخير الاول مثبت للحرمية والنجاسة
العارضتين ولا شك انه مبني على دليل وهو انه رأى سبب الحرمية والنجاسة وخبر الثاني ناف
للحرمية والنجاسة المذكورتين فخير النفي يشبهه حاله لم يدان الرادى اخبر بالاصل او بدليل
فلا بد من ان يتفحص حاله فان كان خبره يجر دان الاصل فيها الطهارة او المحل فلا يقبل لانه نفى
بغير دليل فلا يصلم المعارضة فيعمل بح خبر النجاسة والحرمية لانه مثبت وان كان بدليل بان اخذ
الماء مثلاً من فم جارواذخله بنفسه في اناء طاهر لم يفارقه بعد حتى يتوهه انه النقي النجاسة
فيه احد فم كان خبره بنفي النجاسة والطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمية حيث
يكون مبني على دليل فيقع التعارض بين الخبرين احد ما خبر بنجاسة الماء وحرمية الطعام
والاخر خبر بنقيهما فيهما اي في الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالأصل وهو المحل و
الطهارة ثم بين المصالح الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبدالله الجرجاني من
اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية من رجح احد الخبرين المتعارضين على الاخر بفضل عدد الرواة
بان يكون عدد واحد ماثلثتوا الاخر اربعة فيترجح ذوا الاربعة على الاخر لان القلب اليه اميل
وذلك لان الترجيح انما يكون لقوة تكون في احد الخبرين ولا توجد في الاخر وفي كثرة الرواة
نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن واقرب الى افادة العلم وابعدهن عن السهو عن قول الاثنين
او الثلاثة ورجح بالذكورة والحرمية الثابتة في العدد بان يكون رواية احد الخبرين رجلين و
الاخر امرأتين او يكون رواية احد ما حرين والاخر عبيدين فخير خبر الرجلين على خبر
الامراتين وخبر الحرين على خبر العبيدين وقت التعارض بينهما لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة
دون خبر العبيدين والامراتين وان كان في خبر العبيدين والامراتين نصاب الخبر وهو
العدد ولقله الاثنان لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرمية في احد ما دون الاخر فيترجح
به على غيره كما في الشهادة دون الافراد اي لا عبرة بوجه الذكورة والحرمية الثابتة في الافراد
لان نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود فخير كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح
خبر الحري الواحد على خبر العبد الواحد والامرأة الواحدة نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

لان به تتم الحجة في العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك
باجماع السلف وهذه الحجج بجملة ما تحتل البيان وهذا باب لبيان

الواحد واليه اشار بقوله لان به اي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحريية تتم الحجة في العدد دون الافراد
واستدل اي من رجح بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان
من المبسوط حيث قال بوخذ بخبر الاثنين دون الواحد وخبر الحرين دون العبدن و خبر
الرجلين دون المرأتين يعني اذا اخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلا والاثنان بنجاسة الماء
وجرمة الطعام فيترجح خبر الاثنين على خبر الواحد وكذا الحال في خبر الحرين والعبدن و
الرجلين والمرأتين فاذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء والطعام ثبت في الاخبار ايضا ولما كان
هذا المذهب عند المصر مرجوحا ومذهب المخالف راجحا وهوانه لا يقع الترجيح بفضل عدد الرجاة
وبالذكورة والحريية لان كثرة العدد لا تقيد القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى حد
التواتر والشهرة لان في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في افادتهما الظن وكن الضبط
والاقتان والعدالة لا تختلف بالحريية والعبدية والذكورة والاوثة بل كثيرة من النساء تفضل
على الرجال الاترى الى عائشة وكذا لك كثير من العبيد يفضل على الاحرار الاترى الى بلال و
نافع فاق وجه الترجيح في الذكورة والحريية (زيغه بقوله الا ان هذا اي ما ذكر هؤلاء من
الترجح بفضل العدد والذكورة والحريية متروك باجماع السلف فان السلف ما كان يترجح بما
ذكرتم بل بزيادة الضبط والاقتان وبزيادة الثقة وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو
قياس مع الفارق لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعيان فكان في معنى
الشهادة فروعي فيه العدد والحريية والذكورة بخلاف الاخبار في الاخبار وهذا هو مختار الامام ارضيفة
وابي يوسف وعامة اصحابنا وهذه الحجج اي الكتاب السنة اللذين مرينا نهما سابقا ويراد لفظ
الجمع باعتبار كثرة اقسامها بجملة ما في جميع اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من
الكتاب والمتواتر والمشهور والاحاد من السنة تحتل البيان اي تحتل ان يتبينها المتكلم باق نوع من
الانواع الخمسة للبيان وهذا تمهيد لا يراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب
البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او ما يحصل بالعلم فهنا ثلاثة امور
احدها الاعلام اي التبين وهو فعل المبين وثانيها ما يحصل به التبين وثالثها ما يحصل
من الدليل والتبين هو العلم فمن نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي وصاحب التوضيح

ب
ب
ب

ب
ب
ب

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

قال هو ايضا المقصود ومن نظر الى الثاني كالثر الفقهاء والمنكبين قال هو الدليل ومن نظر الى
 الثالث كما في بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المقصود وهو اى البيان
 على خمسة اوجه بالاستقراء الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع
 بيان تبديل والاضافة في الاربع من قبيل اضافة الجنس الى نوع كعلم الطب اى بيان هو تقرير
 وقس عليها البراق والخامس بيان ضرورة والاضافة فيه من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى
 بيان يحصل بالضرورة وقال بعضهم في وجما الضبط هو اى بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة
 الاول اما ان يكون بيانا للمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثانية بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا
 تغيير او مع الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام
 معلوما لكن الثاني اكد بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشارك والمحمل، الثاني بيان تفسير الاول بيان
 تقرير واعلم ان بعضهم كشمس الامتلى يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهاها
 لحكمها كحادثة الا ان نخر الاسلام جعله بيانا لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المص اقول النزاع
 ليس على ما ينبغي لان من ادخله في البيان اراد بالبيان غير اظهار المقصود فعلى هذا النسخ بيان
 كما لا يخفى ومن اخرج اراد بالبيان اظهاها هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس
 ببيان فتأمل اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال
 الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فان قوله طائر كان يحتمل المجازيان يراد بالطائر
 السريع في السير كما يقال للبريد طائر مجازا فلما قال يطير بجناحه انقطع هذا الاحتمال واكد
 المحققة ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله الملائكة وان
 كان جمعا ولكن كان يحتمل الخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا الاحتمال
 واكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقررا اقتضاه الكلام ولذا سمي ببيان التقرير
 فيصح موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير يجوز مفصولا وموصولا عندنا وعند
 الشافعي خلافا لاکثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية وهو بيان الحمل والمشارك

له كما يجب
 التوضيح والاسلم
 وغيرها ١٣ منه

فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل

وغيرها من المشكل والنقص فالمحمل كقوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة فان كان مجعلا فلحقه
 البيان من النبي صلى الله عليه وسلم حيث بين اركان الصلوة ومقدار الزكوة والمشارك كقوله تعالى
 ثلثة قراء فان لفظة قراء مشترك بين الطهر والحجض فينبه النبي صلى الله عليه وسلم
 بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حجتان اخرجها بوداود والتزدي وابن ماجه والدارمي
 عن عائشة فهذه الحديث يدل ان عدة الامة انما يعتبر بالحجض لا بالاطهاس والحرة والامة
 في ذلك سواء فثبت ان المراد بقوله تعالى ثلثة قراء وثلثة حيض فانهم والحاصل لا يجوز
 تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة وهو تعلق التكليف بتجزا موسعا كان التكليف
 اومضيقا بالاتفاق الا عند من جوز التكليف بالمحال ولكن لا يقع عنده ايضا ويجوز
 تاخيره الى وقت الحاجة عند العامة خلافا لبعض الحنابلة والصيرفي وجماعة
 من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه لنا اولا ايت الصلوة والزكوة فانها مجملتان
 بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ
 ثانيا ان التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز وهي جواز قصد الاعتقاد اجما لا ثم الاعتقاد
 تفصيلا بعد البيان ثم العمل في وقته ولهم ان التأخير يخل بالفعل المقصود ايتانه الجمل
 بالمراد والجوهول لا يؤتى به فلا يجوز قلنا لا تكليف قبل البيان فلا شناعة في الاخلال بالفعل
 وفائدته ما قلنا فلا يقال انه كالخطاب بالمحمل فاما بيان التغيير نحو التعليق بالشرط مثل قوله
 انت طالق ان دخلت الدار فقوله ان دخلت الدار مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لاه
 لو تم الطلاق في الحال هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه المصر وقال القاضي الامام ابو زيد
 وتبعه الامام شمس الامة ان التعليق بيان تبديل لا تغيير فانه بهذا البيان يبطل الحكم
 التنجيزي الى التعليق بل يحدث حكم تعلقي بين الشرط والحزاء فقد بدل الحكم من
 نوع الى نوع او من وجود الى عدم من مبدء الامر والاستثناء مثاله له على الف درهم الامة
 فقوله الامة قد غير صدر الكلام على انه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير الصدر مع
 تبين المراد فصار بيان تغيير فلذا اتفق الفريقان على انه بيان تغيير في بيان التغيير اذ كان
 بمستقل فحكمه اخروا ان كان بغيره كالنعت والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل بحيث
 لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يعد الانفصال بنفسه او بسعال او نحوها وانما شرط الوصل

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

لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم انه كان يرى الاستثناء بان شاء الله ولو بعد ستة ثم قرأ واذا ذكر ربك اذ تسببت واحقر الجهموس بما روى الترمذي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرائى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليفعل وجه التمسك انه عليه السلام عين التكفير لتخلص المحالف ولو صح الاستثناء انفصلاً لقال فليستثنى واليفعل ما هو خير منها لان تعيين الاستثناء لتخليصه اولى لكونه اسهل ولانه لو صح منفصلاً لادى الى ابطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعقاق واختلف في خصوص العموم العام الذي لم يخص منه شيء بل يكون التخصيص ابتداءً فعندنا اي عند المشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحابنا شافعي لا يقيم اي لا يجوز التخصيص مترادفاً ان يكون هذا التخصيص بياناً بان المراد من العام بعضه من ابتداء بل يعد نسخاً حتى لا يصير عاماً به ظنياً وعند اكثر اصحابنا شافعي والاشعرية وعامة المفسرين يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء على مبنى على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى لقطع بل يصير ظنياً فكان التخصيص تغييراً من القطع الى الاحتمال والحاصل ان هذا التخصيص بيان تغيير عندنا لانه يغير العام من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الاصل في بيان التغيير وعندهم كان العام ظنياً قبل التخصيص وبعد ايضا ظني فصار هذا التخصيص بيان تقرير فيصير موصولاً ومنفصلاً كما هو الاصل في بيان التقرير وهذا ان العموم الذي يكون التخصيص فيما ابتداء كما قلنا واما العام الذي خص منه او لا بدليل مقارن فانه يجوز تخصيصه ثانياً مترادفاً ايضا عندنا للاختلاف لنا معهم فيه لانه كان قبل التخصيص ظنياً كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بيان تغيير بل هو بيان تقرير وعلى هذا ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماءنا فيمن اوصى بنجاة لانسان وباللفص منه اي من ذلك الخاتم لاخرى لانسان اخر ايصاء موصولاً بالاول ان الايصاء الثاني وهو الايصاء بلفص يكون

له اي ما فيه
بين ١٣ و١٤

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

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

له وجه المعارضة الذي يمنع الحكم فيها عن منه
٤١٢

احوال الشرط فيما مضى اراد ان يبين الاستثناء فقال واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً كما اختلفوا في تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى متعلقاً بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه اي كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلاً فيكون التكلم تكلماً بالباقي بعده اي بعد الاستثناء ويستخدم الحكم في المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فوجه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارضة فان صدر الكلام دل على ارادة المجموع واخر الكلام دل على اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارض في ذلك البعض فبقي خارجاً عن المراد لفع التعارض بمنزلة دليل المخصوص اي كما ان دليل المخصوص يمنع حكم العام فيما اخص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع وانما قلنا صريحاً لان في الحقيقة تبين ان المقدر المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صوراً حتى جاز تعليقه هذا ان كان المراد بالتشبيه بدليل المخصوص على اصلنا وان كان على اصل الشافعي فهو

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

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

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

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

العهد فيشتمل جميع افراد الطعاه فيكون البيع في سائر افراد حراما سواء كان البيع
في الطعام القليل او الكثير وسواء كان البيع بالمساواة او لا وما استثنى منه بيع الطعام
المساوي بالمساوي انتفى الحكم وهو حرمة البيع في المساوي من الطعام بطريق المعارضة
والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق فعلى هذا لا يوصف الطعام
القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن ولما لم يوصف بما لم يدخل تحت المستثنى
فيبقى بيعه حراما باى وجه كان وهذا معنى قوله لان الاستثناء وهو قوله الاطعاما مساويا
لطعام عارضاً صدر الكلام في المكيل خاصة لان المستثنى هو الطعام المساوي
والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام فما كان من الطعام المذكور في قوله لا تبيعوا
الطعام ميلا يثبت ببيعه بمجلسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض وما لا يكون ميلا لا يشمله
المستثنى فيبقى بيعه حراما باى وجه كان واليه اشار بقوله فبقي صدر الكلام عاماً فيما
درءه اى فيما وراء المكيل وهو القليل فيكون بيع الخففة بالخففة او بالخففتين حراما لقوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام ثم قلنا بناء على اصلنا هذا الاستثناء حال اى استثناء من الحال
المقدر لان الاصل في الاستثناء عندنا هو التكلم بالباقي وذلك انما يتصور بعد اسقاط المستثنى و
ذلك لا يتأتى الا في الجنس فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين
المستثنى الذى هو المساواة الثابتة في قوله الاسواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عين فاين
المجانسة فلا بد من ان يقدر المستثنى منها الاخر وهو الحال فصارت قد ير الكلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الثلاثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة
فيكون الصدر اى صدر الكلام عاماً في الاحوال الثلاثة الا في القليل والكثير كما قلتم وذلك
اى عموم الصدر في الاحوال لا يصلح الا في المقدر اى المكيل وذلك لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل اذ المسوى في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام
كيلا بكيلا وبدليل العرف لان الطعام لا يباع في العرف الا كيلا والمفاضلة والمجازفة مبنيان
على الكيل ايضاً المراد من المفاضلة رجحان احد هاهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم

واجتمع اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً
 فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا يحكمه مع بقاء العدد لان
 الالف متى بقيت الفالمه تصلح اسماء مادونها بخلاف العام كاسم المشركين
 اذا خص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل

بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناول له صدره
 الكلام اي ليس هو بداخل تحت المستثنى من ليقال انه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى
 فيكون في حيز النفي المفيد للحرمة وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الخبز بل هو خارج عنه من الامر
 فلا يكون بيع الحفنة بالحفنتين او بالحفنة حراماً فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة
 بيع الطعام واجتمع اصحابنا على المختار بثلاثة اوجه اول ما بينه بقوله تعالى فلبث فيهم
 الف سنة اهـ خمسین عاماً وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء بكلياً بالباقي بل بالجموع ثم اخرج
 المستثنى بطريق المعارضة لزم انه تعالى اخبروا ولا يلبث زوج عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان
 ثم نفى من الالف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء فلزم ان يكون قوله فلبث فيهم الف سنة
 كاذباً وذلك باطل فالخمسین اي استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي منع للعدد
 الذي ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اي كانه
 لم يشك بالحدث الذي ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة لا يحكمه
 مع بقاء العدد اي لانه تعرض ومنع بحكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعنى ليس في قوله
 الا خمسين عاماً تعرض بحكم الالف مع بقاء الالف ثابتاً على اصله وانما منع حكمه بقدر الخمسين
 بطريق المعارضة كما هو مذاهب الشافعي لان الالف متى بقيت الفاً كما يقول الخصم في التوجيه لم تصلح
 اسماء مادونها اي لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون الالف بعد الاستثناء كما
 يطلق الشافعي اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد
 علم لوله اي علم جنس والعلم لا يطلق على غير لوله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الالف
 على مادونه كما يطلق الشافعي بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم المذكور
 واقعاً على الباقي بعد التخصيص بلا خلل فان لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من
 مشركي الهند الروم وغير ذلك فاذا خص منه مشركوا الهند فهذه الاسماء يطلق على الباقي بطريق
 الحقيقة هذا انقياسه على العام لا يجوز وهذا ما قاله الشافعي في الجواب من

له وهو تسعة
 وخمسون اهـ

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول لان الصدر لا يتناوله فجعل مبتدأ مجاز اقال الله تعالى فانهم عدو لي الارب العلمين اي

ثم

ان الالف هنا يقاس على تخصيص العام فكل ان العام الذي خص منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الالف بعد الاستثناء المحسن منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص ف والمصرح لم يتعرض للوجهين الاخرين وكذا المتعرض لادلة الخالف فلما عرض عند رحمة الله فنعن نعرض عنه ايضا ولانظيل الشرح ثم الاستثناء الاستثناء لغة استفعال من الشئ بمعنى الرجوع كان المتكلم يرجع بالاستثناء عما دل عليه اول كلامه وهو نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا اي اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلما بالباقي بعده وعرفه صاحب البديع بقوله اخراج بالاول واخواتها واحترز بالاخراج عن المنقطع فانه ليس باخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر واحترز بقوله اخراج بالاول واخواتها عن مثل جاء القوم وما جاء زيد فانه وان كان اخراجا ولكنه ليس بالاول لقوله وهو الاصل اشارة الى ان المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجاز افعال الجمهور هو مجاز فيه وهو مختار المصنف وقيل حقيقة ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة فقال بعضهم بالتواطؤ اي حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشترك المعنوي فيكون متواطيا وقيل بالاشترك بينهما اشتراكا لفظيا يكون موضوعا لكل واحد منهما ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول مثل قولنا جاء في القوم الاحمار افعال الحمار لا يصلح ان يخرج من القوم لان الصدر وهو القوم ههنا لا يتناوله فلما لم يكن المحاردا خلا في القوم فكيف يخرج منه لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ لا تعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازا تميز عن الجملة اي جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز وهذا ليس بما راد فالاولى ان يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقا في ضمن قوله ومنفصل اي الاستثناء منفصل ولكن يقال له المستثنى مجازا كما هو مذاهب الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقومه فانهم اي الاصنام التي تعبدونها عدو لي الارب العلمين ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم صار المستثنى كلاما مبتدأ فبين تقديرة بقوله اي

ن

ثم

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

انواع

لكن رب العالمين فانه ليس عدولي فالاب معني لكن ويحتمل ان يكون متصلا بان القوم كانوا عابدين لله وللانعام فقال فانهم اى جميع ما عبدتوه عدولي الاربع لعالمين ولما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع وهو بيان الضرورة فقال واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له اى للبيان وهو السكوت فانه ليس موضوعا للبيان واما الموضوع لما لفظ وهذا على اربعة اوجه بالاستقراء منى من بيان الضرورة ما هو في حكم المنطوق به اى بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق هذا هو الوجه الاول نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلانما الثلث فان صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة بين الابوين مطلقا حيث اسند الارث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلانما الثلث فانه بين نصيب الام وسكوت عن بيان نصيب الاب دل على ان الاب يستحق الباقي لعدم مصرف اخر فلو لم يكن الباقي له لبقى شئ من المال بلا مصرف وبقى نصيب الاب مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام فانه سبق لبيان نصيب الابوين فصار تخصيص الامر بالثلث بيانا لابي يستحق الباقي لصدر الكلام لا محض السكوت فكانه قيل فلانما الثلث ولا يبق ما بقى فحصل نفس الاستحقاق بصدر الكلام وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الاب وهذا البيان في حكم المنطوق ومنه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة فسكوته عند ذلك يدل على انه راى بها مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة اى سكوت النبي عليه السلام عن تغيير امر يعاينه من قول وفعلى في زمانه حتى لم يتكلم ولم يغير واصر الفاعل على فعله يدل على كون ذلك الامر حقا وذلك مثل ما شاهد النبي صلى الله عليه وسلم من البيوع والمعاملات

انواع

انواع

وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور ومنه ما ثبت ضرورة دفع
المغرور مثل سكوت الشفيح وسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشترى

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

في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور والمغرور رجل يظلم امرأة معتمدا على ملك اليمين فتلد فيظهر بعد ذلك
انها للغير او على النكاح بان قالت تلك المرأة انا حرة فتلد فيثبت انها مملوكة الغير ويقال
له المغرور لانه اغرت تلك المرأة فولد المغرور وحر ويلزم عليه اداء قيمه وولد له لصاحب الامة
واما ما فرج بدنم التي حصلت لابيها فغير مقومة اى لا يجب اداء قيمتها على ابيه وذلك
لان امرأة ابقت وتزوجت رجلا من بنى عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما ورفع تلك
القضية على عمر فقضى بها المولاهما وقضى على الاب ان يفدى عن اولادها وياخذهم
بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكوتهم
عند ذلك يدل على البيان بانهم رضوا بذلك وقد روى هذه القصة رض بن عن مالك وذكر
مالك في موطنه هذه القصة مع حذف بعض الاشياء ومنها من بيان الضرورة وهذا
وجدنا ثلث منها ما ثبت ضرورة دفع المغرور عن الناس والمغرور حرام مثل سكوت الشفيح
عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع فانه بيان لان ترك الشفعة لدفع المغرور عن المشتري
فانه اذا لم يجعل سكوته اسقاط الشفعة يتضرر به المشتري لانه يحبس
عن تصرفاته في المبيع لاجل خوف الشفيح وكذا يتضرر به البائع
لانه ربما لا يشتريه رجل خوفا من الشفيح فيتضرر ومثل سكوت المولى
حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوتها حين ذلك بيان لانه اذن له
في التجارة دفعا للمغرور عن الناس وقال الشافعي لا يكون سكوتها اذنا لاحتمال

بأنه
لا يترك

ت
للاول

ومن ما يثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علماء ثارة فيمن قال له على مائة
ودرهم او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بياناً للمائة و قال
الشافعي القول قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا
ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام
وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون

ت
في
الاول

ان سكنت للغيظ وقلة المبالاة الى تصرفه لعلمه بانه محجور والمحتمل لا يكون حجة قلنا سكوت
وان كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الحاررية بين الناس و
منه اي من بيان الضرورة وهو الوجه الرابع منه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام اي كثرة
استعماله او طول عبارته يدل على المراد مثل قول علماء ثارة فيمن قال له على مائة ودرهم
او قال لفلان على مائة وقفيز حنطة ان العطف اي عطف درهم وقفيز حنطة جعل

ت
للاول

الدرهم والقفيز بياناً للمائة بان المائة اي صاد درهم وقفيز حنطة فكانه قال على مائة درهم ودرهم
وعلى مائة وقفيز حنطة وقفيز حنطة وانما حذف ميم المائة لطول الكلام او لكثرة استعماله
كما يقال بعت هذا بمائة وعشرة ودرهم ويراد بالكل الدراهم من غير فرق فلما حم عطف
الدراهم على المائة في البيع مفسرهما باعتبار العرف كذا يصح عطفه في الاقرار ايضاً مفسراً
لها وقال الشافعي القول المتبر قوله اي القائل المقر في بيان المائة لان قوله ودرهم
ليس بتفسير للمائة لانه عطف عليها بحرف الواو والعطف له يرضح للتفسير لغة واذا لم
يصح مفسراً بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما اذا قال له على مائة وثوب فان
المعتبر في المائة قوله اتفاقاً قلنا في جوابه ان حذف المعطوف عليه متعارف في باب
العدد يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهماً وضرة
كثرة استعمال العدد وطول الكلام بذكر تفسيره فناسب الحذف لاجل الخفة في
الكلام لئلا يبعد ذكره عشا عند البلغاء وذلك اي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة
الاستعمال انما يوجد فيه ا يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل و
الموزون لانه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به فيجزي على سنتهم
كثيراً او ما يجزي على سنتهم كثيراً في ذلك ما لا يحتاج اليه ويفهم المقصود
بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو الميز والدرهم

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

وقفيذ المحظية من هذا القبيل فعلمنا انهما كانا مميزين في المثالين المذكورين وانما حذفنا
لكثرة الاستعمال دون الثياب اي بخلاف الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص
وهو السلم واني معناه كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا فقياس الشافعي على هذا غير
جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه فقال
باب بيان التبديل ولما كان لهذا النوع من البيان ابحاث كثيرة اخره ووضع له
بابا وفي هذا المقام خمسة ابحاث الاولى في تعريفه والثاني في جوازه والثالث في محله و
الرابع في شرطه والخامس في النسخ والمنسوخ والمصترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره
ان شاء الله تعالى فنشرع في البحث الاول فقال وهو اي التبديل النسخ فانه عبارة عنه لا تعالى
قال ما ننسخ من اية او ننسخها وقال واذا ابد لنا اية مكان اية فسمى النسخ تبديلا والنسخ في اللغة
يطلق على معنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اي امر الله
ونسخت الريح الاثار اذا محقها وثانيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى اخر او من
حالة الى حالة اخرى يقال نسخت الفحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ثم اختلف
فقال القاضى والغزالي انه مشترك بينهما وقال الواحسين البصرى انه حقيقة في الازالة
مجاز في النقل ورجح الامام وقال القفال بالعكس ثم اختلف فقال البعض الاولى
ان يعتبر في الشرع معنى النقل فان التوجه من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس قد
نقل وقيل معنى الازالة لا توافق للمفهوم الشرعي من النقل فان نقل الحكم المنسوخ الى
ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شرعي مطلق
عن التأييد والتوقيت بنص متأخر عن مورده فقوله بيان كالجحس وقوله انتهاء خرج به بيان
المجمل وغيره من اقسام البيان وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ وقوله حكم شرعي
خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي كانهما الا باحتة الاصلية الثابتة بحكم الاصل قبل
ورود الشرع بنص متأخر عنها فانه ليس بنسخ لان ليس ببيان الحكم شرعي اذ هو خطاب الله تعالى
كما تقدم ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم لان في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها وقوله مطلق
عن التأييد والتوقيت احتراز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخ

باب بيان التبديل

النسخ في حق صاحب الشرع بيان مدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه تعالى اطلقه فصار ظاهرا للبقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا ببياننا محضاً في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع

قبل انتهائه وبعد لا يتصور نسخ لعدم بقاء حكمه وكذا الحكم الموبد لا يصح نسخه وقوله بنص احتراز عن الاجماع والقياس فانه لا يجوز النسخ بهما وعن بيان الانتهاء المحاصل بالموت والنوم والغفلة والعجز وعدم المحل فانه ليس بنسخ لانه ليس بنص وقوله متأخر عن مورده اي عن زمان وورد الحكم الاول احتراز عن البيان المتصل بالحكم الاول سواء كان مستقلاً مثل تخصيص العام فانه لا يكون متأخراً عند الجمهور من اصحابنا كقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقيب قوله اقتلوا المشركين متصلاً او غير مستقل كالاستثناء كقوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة والغاية مثل ثم اتوا الصيام الى الليل والشرط مثل صل ان كنت صحيحاً والوصف مثل اكرم الناس العلماء فان هذه الامور لا تكون الا متصلاً فلا يثبت النسخ بشئ منها كذا في الشرح البديع ف واعلم ان شمس الامة لم يجعل النسخ من البيان اذ البيان اظهر حكم الحادثة عند وجودها ابتداءً والنسخ رفع بعد الثبوت واما فخر الاسلام فجعله من البيان لان النسخ فعل الشارع وحقيقته اظهار مدة الحكم للعباد فالنسخ بالنسبة الى علمائه والواقع بيان وبالنسبة اليه بتدليل و اشار المصنف بقوله النسخ في حق صاحب الشرع اي بالنسبة اليه بيان محض واظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق وتبديل بالنسبة اليه لان الحكم الذي رفعه الان كان معلوماً عند الله تعالى انه يمتد في وقت كذا اباننا نسخ لانه كان موقفاً بذلك الوقت عنده الا انه تعالى اطلقه اي لم يبين للعباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهائه فصار ظاهراً للبقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشئ يوجب بقاءه فكان النسخ تبديلاً في حقنا لا تبديلاً بالاحكام المحرمة ببياننا محضاً في حق صاحب الشرع وهو اي النسخ كالقتل في ان بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد فانه اي القتل بيان محض للاجل اي لاجل المقتول في حق صاحب الشرع فان اجله كان موقفاً عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه وكان ذلك معلوماً عند الله تعالى فان المقتول

وتغير وتبدل في حق القاتل

ميت بأجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواه كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وتغير وتبدل اى ابطال وقطع بجودة المقتول المظنون استمر ارسا في حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليها اقصاا والديتة في الدنيا والعقاب في العقبى اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا وواقع شرعا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ الاية وانكر ذلك اليهود وقلوا يا لزم منه الجهل والسفه بالنسبة الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امره ولا بشئ ثم منع عنه بل امر في اول الامر بما هو خير لهم في كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام اقول لنا لدفع هذا التوهم جوابان الاول انزاهى والثاني تحقيقى اما الاول فهو ان التوراة الموجودة الآن في ايديهم عمولة من النسخ وانبيك على امثلة قليلة لتكون على بصيرة الاول انه قد زوجت الاخوة من الاخوات في عهد ادم عليهما السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام باخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين راتها اختى بالحقيقة ابنة ابى وليست ابنة اى وقد تزوجت بها والنكاح بالاخت سواء كابنة الاخت عينية او علاتية او اخا اية حرام مطلقا في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستشارة لعنة الله على من يضاجم اخته من ابيه او امه الثاني احل الله لنوح عليهما السلام والاودة جميع الحيوانات كما في الاية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها وكل ما يتحرك على الارض وهو حي يكون لكم ماكولا كالبقل الا خضر والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام منها الخنزير كما في اى باب الحادى عشر من سفر الاحبار الثالث قد جمع يعقوب بين الاختين ليا وراحيل ابنتى خاله كما هو مصرح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاحبار الرابع في الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاحبار قد امر بنذبح القربان عند باب خيمة الجماعة واكد ذلك المحكم حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه

له هنا قول
ابراهيم عليه السلام
في ذلك الكتاب
١٢ منه

اى يموت وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في
 ذمجه عند بيته اذا كان المذموم بعيدا قال هورن في الصفحة ٦١٢ من المجلد الأول من تفسيره
 بعد ما نقل تلك الآيات في الظاهر في هذين الموضوعين تناقض لكن اذ الوحطان اشرية
 الموسوية كانت تزداد وتنقص على وقف حال بنى اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبديها
 فالتوجيه في غاية السهولة ثم قال نسخ موسى في السنة الاربعة من هجرهم قبل دخول
 فلسطين ذلك الحكم اى حكم سفر الاحبار بحكم سفر الاستثناء نسخا صريحا وامر انه
 يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم في اى موضع شاء واويا كوا انتهى
 ملخصا فاعترف هذا الخبر بالنسخ صريحا فالعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف
 يعترضون على ديننا بالنسخ وكيف يغمضون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود
 خاصة وقد تقلد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين باقوال اليهود وانكروا النسخ
 فذكر شواهد الزامهم ايضا الاول في الباب الحادى والثلاثين من كتاب ارميا هكذا ٣١
 واساتنى ايام يقول الرب فيها اعاهد بيت اسرائيل وبيت يهودا عهدا جديدا ٣٢ وليس
 مثل عهد الذى اعاهدت اباؤهم في اليوم الذى اخذت بايديهم لآخرهم من ارض مصر
 وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد
 بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة الشريعة
 موسى الثانية في الشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علة وان يتزوج
 رجل آخر بتلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به في باب الرابع و
 العشرين من كتاب الاستثناء وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعالها الزنا
 وهكذا لا يجوز لرجل آخر كما هو باهل هو بمنزلة الزنا كما صرح به في الباب الخامس التاسع
 عشر من انجيل متى الثالث كان كثير من الاشياء حراما في شريعة موسى وقد نسختها حرمتها
 في الشريعة العيسوية يقول بولوس الذى هو عندهم رسول الله كما في آية الرابعة عشر
 من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الى اهل رومية هكذا (انى تيقنت وعلمت
 من رب عيسى انه ليس شئ نجسا لذاته ولكنه نجس في حق من يعلمه نجسا
 وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا فان
 جميع الاشياء طاهرة للظاهرين وليس شئ طاهر للنجسين والمنافقين لانهم كلهم

على النسخ

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

نجسون حتى عقلهم وضهيرهم) فانظر كيف اباح جميع الاشياء للنصارى حتى الخنزير والخنزير
وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى المراجع حكما المختار وتَعْظِيم السبب مؤكدا في التوراة
حتى ختن عيسى عليه السلام ايضا كما هو مصرح في الآية الحادية والعشرين من الباب
الثاني من انجيل لوقا واحال ان الحواريين ويولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح
في الباب الخامس عشر من اعمال الحواريين وقد نسخوا بعد المشاورة التامة جميع الاحكام
العملية التي كانت في التوراة سوى الاربعة ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا
فابقوا حرمتها وارسلوا كتابا الى الكنائس وهو منقول في الباب الخامس من اعمال الحواريين
ثم بعد ذلك لما رأى مقدسهم يولوس انه لا حاجة الى حرمة الاشياء الاربعة ايضا
الا الزنا فاباح تلك الاشياء ايضا كما نقلت فتواه واما الزنا فلما لم يكن عليه عند
حد فهو ايضا بمنزلة المشوخ فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الاحكام
المؤكدة في التوراة وهل نوقه نسخ اخر فانظر كيف اخرجوا ريقة التكليف عن
اعتناهم وصاروا سدى اما الجواب التحقيقي فهو انه ليس النسخ في الاحكام
الابدية ولكنه امر بشئ على وفق الحكمة واقهر حكمه في علمه الى حين ثم جاء ذلك الوقت
رفعه وامر بشئ اخر الا ترى الى الطبيب انه يحكم يوما على حسب علمه ومصطلعه بشرب
الدواء واكل الغداء للمريض ثم يحكم في الغد بشئ اخر على ما يناسب المريض فلا يقول
له احد انه جاهل بعواقب الامور الجاهل فكيف يقال للعلم الخبير انه ما كان يعلم حال الشئ
ابتداء هذا ولقد طولنا الكلام في هذا المقام البحث الثالث في محله ومحلته اي محل
النسخ حكم يوجد في امر ان احدها ان يكون ذلك الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اي محتمل
ان يكون مشروعاً وان لا يكون لانه لو لم يكن محتملا للمشروعية كالكفر لاستمر عدم مشروعية
فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يرد على المعدوم وكان لو محتمل عدم المشروعية كالايان بآله
تعالى وصفاته لاستمر مشروع عينه فلا يقبل النسخ وكذا الايجري النسخ في الاخبار مطلقا سواء
كانت بالامور الماضية والمستقبلات والحاضرة لانه يؤدي الى الكذب وكذا الايجري في الاحكام
العقلية والحسية لانه يؤدي الى الجهل تعالى عن ذلك عاوا كبيرا وثانيتها ما اشار المبرمج اليه
بقوله ولم يلتحق به اي بين ذلك الحكم الذي يصلح ان يكون منسوخا ما ينافي في حقوق

فلا يكون

البحث الثالث في محله

النسخة من توقيت او تايد ثبت نصابها في قوله تعالى خلد بين
 فيها ابد اودلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله
 عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن
 من الفعل خلافا للمعتزلة

النسخه وذلك المناق على ثلثة اقسام كما بينه المر بقوله من توقيت نصاله اذ التحق بذلك
 المحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليها اسم النسخه هذا هو
 القسم الاول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بامره وقوله تعالى فامسكوهن
 في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فاندفع ما قال القاضي الامام ابو زيد
 وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا او تايد عطف على قوله توقيت ثبت
 ذلك التايد نصابا صراحة كما في قوله تعالى خلد بين فيها ابد افانه تعالى اثبت التايد
 صراحة بقوله ابد افهذه ايضا لا يصلم النسخ لان التايد الصريح يتا في النسخ كما ذهب
 اليه ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من
 اصحابنا وقال المجهور من اهل الاصول وجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وصد الاسلام
 ابو اليسر انه يجوز نسخ ما للحقة تايدا وتوقيت وهذا هو القسم الثاني وفيما اوردده المص من المشال
 بقوله تعالى خلد بين الاية نظر لانه في الاخبار ولا يجري النسخ في الاخبار كما في امتناع النسخ فيما
 ذكر لكونه خبرا لا لتايد فالاولى في نظيره قوله تعالى في الهدود في القذف ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابد افهذه الاية نسخ للتايد الصريح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد
 في الاحكام تايد صريح انتهى اودلالة عطف على قوله نصابا كسائر الشرائع التي قبض عليها
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تايد الشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام
 بدلالة قوله تعالى وخاتم النبيين ويقول عليه السلام لا نبى بعدى فهذه الشرائع لا تحتمل النسخ
 لانه انما يكون برحى على لسان نبى فلا تختم النبوة بصل الله عليه وسلم فاين النسخ فهذه الشرائع
 مؤيدة اى يبقى حكمها مادامت دار التكليف ولما فرغ من البحث الثالث شرع في البحث الرابع
 فقال والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل
 خلافا للمعتزلة يعنى لا يمكن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الى المكلف وبقصد المكلف ذلك الامر فهذه
 القدر من الزمان ضرورى للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن للمكلف فيه من فعل ذلك

البحث الرابع في توقيت النسخ

البحث الخامس في شرط جواز النسخ

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

الامر كما يقول معتزلة وذلك الخلف مبق على اختلاف آخروهم ان النسخ عند نايان المدة لعل
 القلب اصلا واهل البدن تبعاً فكيف الاصل وهو انك من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن
 فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولنا انه عليه السلام امر بخمسين صلوة في ليلة المراهج كما هو مذكور في
 الصحيحين ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن من العمل ولما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث
 الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور في ان القياس لا يصلح ناسخاً للشيء من الأدلة الأربعة اما الكتاب
 والسنة فلا تنها أقوى منه والاضعف لا يصلح ناسخاً للأقوى كما تقدم ولان الصحابة تركوا القياس
 لاجل الكتاب والسنة حتى قال على لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالسحر من ظاهرة
 لكن يابيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير على ظاهر الخف دون باطنه اخرج ابو داود والدارمي
 بمعناه واما الاجماع فلان في معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع
 التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف
 يكون الاخر ناسخاً لماذ المنسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض في زمان واحد واما لو وقع التعارض
 في زمانين فح يعمل بالآخر لاجل انفا ناسخه والاول منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن
 صحيحاً ائله الا يسمى ذلك ناسخاً في اصطلاحهم هذا اذ اعليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن
 ثريج من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما
 جازا التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانطلي يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستنبطاً
 من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستنبطاً منها لان حد في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب
 والسنة بالسنة اقول لانسلم هذا لان العدة المستفزة من الكتب والسنة غير مقطوع بها وهي
 اصل القياس فكيف ينسخ بالمقطوع وكذلك لاجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخاً للشيء من

الأدلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل
 للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من
 اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكين بآان
 المؤلف قلوبهم من جملة مصارف الزكوة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

سأه وانسا
 جلدنا عن قلب
 اقول لا انه هو
 اقوى ناسخ
 ان يكون قرينة
 منسوخة كما في
 المتأخرات و
 الاعتقاد لا يخل
 المقبول بخلاف
 البدن فان
 علمه يسقط عند
 ١٢ منه
 له النسخا
 يشين كبر
 بروج الكند
 واناظ وناظ
 كتابا جمع ثبت
 بوى المسألة
 فتبى الارب

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

المنعقد في زمان ابن بكر الصديق، واجيب بان سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء
علته ولما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان يبين ما يجوز به النسخ فقال
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وذلك يتأتى على اربعة اقسام
عندنا احدى هما نسخ الكتاب بالكتاب كسنة العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازولجا وصية لازواجمه متاعا الى الحول بالعدة الاخرى وهي العدة باربعة
اشهر وعشرا لثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجيتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم الثاني يتأتى على اربعة اقسام
احدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة وثانيها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد
بالمتواتر وتلك الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا يجوز
عند الجمهور خلافا لشرذمة قليلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله عليه السلام كنت
نهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها الان رواه مسلم وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
ومثاله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى بعد التسع فانه نسخ بما روت عائشة
ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء اخرجه
عبد الرزاق والنسائي واحمد والترمذي والحاكم قيل هذا منسوخ بالآية التي قبلها في
التلاوة اعنى قوله تعالى انا اسئلناك ازواجك التي آتيت اجورهن الآية ورابعها نسخ السنة
بالكتاب ومثاله ان التوجه الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه لم يكن متولوا
في المصاحف فنسخ ذلك بقوله تعالى فول وجهمك شطر المسجد الحرام وفي القسمين
الاخرين خلاف للشافعي والميه اشار بقوله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
وكذا نسخ السنة بالكتاب لانه اى نسخ احد هما بالآخر يكون مدرجة اى وسيلة الى
الطعن في شان النبي صلى الله عليه وسلم انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون انه
عليه السلام اول من كذب كتاب الله وكان لو جاز عكسه لقال الطاعنون ان الله كذب رسوله
فكيف يصدق قوله وانا نقول في الجواب النسخ بيان مدة الحكم لانه ابطال الحكم
المنسوخ وتكذيب من امر به كما ظن واذا ثبت هذه المقدمه فنقول

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

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث النبي عليه السلام مبيّناً للكتاب
فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة حكم الكتاب وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على
ان تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم فكلما يجوز التخصيص يجوز النسخ لان التخصيص ايضاً
نسخ كما سيأتي وكذلك جائز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسوله فيجوز
ان ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب **ف**
اعلم ان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذلك نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا وهو من ذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب
الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولاً واحداً وهو
مذهب جمهور المحدثين ولكن اختلفوا في ذلك فقيل لا يجوز ذلك عقلاً وهو الظاهر من
مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد القلانسي واحمد
في رواية عنه وقيل يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به وبه قال ابن شريح في احدي
الروايتين عنه وقيل قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرائيني وفي نسخ
السنة المتواترة بالكتاب للشافعي قولان وظهر قوله انه لا يجوز ثم استدوا على عدم جواز نسخ
الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية وننسخها نأت بخير منها او مثلها فهذا يدل على
ان الآية لا تنسخ بالسنة لانه قال نأت بخير من الآية المنسوخة او مثلها والسنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثله ولانه قال نأت فنسب الايتان الى نفسه فلا يجوز ان يكون
الآتي بالناسخ النبي عليه السلام بقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلا يجوز
لعله السلام تبديل الكتاب بنفسه سواء كان تبديل اللفظ او الحكم فلا يجوز بقوله النسخ
والجواب عن الاول اننا لا نسلم ان السنة ليست مثل الكتاب لان المراد من نسخ الكتاب
نسخ حكمه لا لفظه ويجوز ان يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب او مساوياً له بحسب
مصالح المكلفين نعم نظم الكتاب خيراً من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة
وكذا لا نسلم ان السنة النسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم بل هي ايضاً

ومجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين
 جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منها مقصود بنفسه
 فاحتمل بيان المدة والوقت والزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي

من اسه وهو الاتى بها لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحي الجواب عن الثانى ان المراد بالتبديل
 المنفى هو تبديل نظمه فما كان شأنه على السلام ان يبدل نظم بعض الكتاب ببعضه كما يدل عليه السياق ولو لم يفتقد
 الواقع في النسخ من الخبز ليس من تلقاء نفسه بل هو من امر الله تعالى استدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
 بقوله لتبين للناس ما نزل اليك فلو نسخت السنة لم تصلح بيانا للبدل يكون الكتاب افعالها والجواب ان النسخ
 بيان كام فيصلح ان يكون الكتاب بيانا لها ومعنى لتبين لتبلغ فاحفظ هذا التحقيق ولما فرغ من تفصيل المناسخ شرعى
 تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر وهذا على ربيعة
 اوجه الاول نسخ التلاوة والحكم كليهما والثانى نسخ الحكم دون التلاوة والثالث عكسه الرابع نسخ وصف الحكم معناه
 اصله بان ينسخ عمومى مبقى اصلا اما الاول فهو جائز بالاتفاق بل هو واقع بالانساء كما يدل عليه قوله تعالى او ندمها
 وكما في صحيح مسلم عن المومنين عائشة الصديقة كان فيما انزل عشر رخصا معلومات يجر من الحديث وكذا يجوز الثانى
 والثالث جواز اذوعيا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة لان للنظم حكمين احدهما يتعلق بنفسه لنظم مثل جواز

الصلوة والاعجاز وغيرها وثانيهما ما هو قائم بمعنى صيغته أى بمعنى النظم من الوجوه الحرمه وكل واحد منهما مقصود
 بنفسه فيجوز الانفكاك بينهما فاحتمل كل واحد منهما ايان الله والوقت فإذن نسخ احدهما بغير الآخر اما الواقع فقد
 شى عن امير المؤمنين عمر كان فيما انزل عليه لية الرجم قرأها ووعيناها الشيخ والشيخة اذ انى اذ جوه البتة سواه
 الامام مالك والشيخان شى عبد الرزاق والحكم وصححه عن ابى بن كعب بكم نقدا لهما يعض سورة الاحزاب فما التعلول
 سورة البقرة او اكثر سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة اذ انى اذ جوه البتة نكالا من اسه واسه عزيز حكيم
 فرغ فيما رفع انتهى فالحكم ثابت والنظم منسوخ واما ثبوت للنظم رفع الحكم فكثير من الآيات منها قوله تعالى لكم
 دينكم ولدين فآيات عدم القتال وهى سبعون آية وقيل مائة وعشرون آية كلها منسوخة الحكم بآية القتال وعشرون
 آية اخرى سوى تلك الآيات ايضا منسوخة الحكم واما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافا
 للشافعي اعلم انه خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سلاسة فانها لا تكون نسخا عند الجمهور واما الخلاف
 في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط فيها سنة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب المخففة الثانى انها ليست
 بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث انها ان كانت ترفع مفهوم المخافة فنسخ والا فلا الرابع ان كانت تغيب
 المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا لا وهذا مذاهب القاضى عبد الجبار الخامل من اتحاد

لان بالزيادة يصير اصل مشرف بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
 حقا لله لان لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر ذامرض بعد ما صام
 شهره راقا طعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة مستحبا من حيث المعنى ولهذا
 لم يجعل علما ونازحهم الله قراءة الفاتحة ركنا فى الصلوة بخبر الواحد لانه
 زيادة على النص واول زيادة النفي حد فى زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدي بينهما ففسخ والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى
 ففسخ والا لا كذلك واستدل المصر على المنه على الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشرف وهو المزيد
 عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد ما مجموعا مكرما من الجزئين احدهما المطلق وثانيهما المقيد احد
 الجزئين يكون بعضا لمجموع والمطلق احدا الجزئين فهو ايضا بعضا لمجموع الذى هو حق الله وماى ليس
 للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اى ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة او عقوبة او

كفارة بخبر انصام الباقي اليه حكم وجو الكل فان فسخ ركعة فى الفجر لا يكون فجزا بخبر انصام الركعة الاخرى اليها لانه
 اى حق الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر ذامرض بعد ما صام شهره راقا طعم ثلثين مسكينا فى
 مقابلة ثلثين يوما للاتى فاقمها فى المرض ذلك لان كفارة الظهار انما تكون بصوم شهرين او اطعام ستين مسكينا
 او تحرير رقبة لم يجزه ذلك فلا يكون مكفرا الا بالصوم والاباطعام لغوات بعض الحق واحترز بقوله فيما يجب
 حقا لله تعالى عن حقوز العباد فانها تقبل الوصف بالتجزى ثبوته فان من اتى على غير الفاضل خمسة شهد له
 شاهدان احد هما بالالف الاخر بالكل ثبت له الف فقط فاذا ثبت ان المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مر
 فكانت الزيادة مستحبا من حيث المعنى ان كان بياننا صورة وذلك لان حكم المطلق غير حكم المقيد فاذا قيل المطلق انتهى
 حكمه فصا الثانى اى المقيد ناسخا للاول وثمره الخلاف نكاح يجوز عندنا الا بخبر المتواتر والمشهور كسائر النسخ و
 عنده يجوز بخبر الواحد القياس كباقي البيان والى هذا اشار بقوله لهذا اى لاجل ان الزيادة على النفس نعم عندنا
 لم يجعل علما ونازحهم الله قراءة الفاتحة ركنا فى الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاضة الكتاب
 كما جعل للشافعى فان عنده لا يجوز الصلوة بدونها لانه اى جعل الفاتحة ركنا فى الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاضة الكتاب
 ما يسه من القرآن فانه عام عمومه يقتضى الجواز بدونها قاله الشافعى يركه على النسخ الزيادة على النص نسخ
 عندنا كما مر لا يجوز نسخ بخبر الواحد والواى علما ونازحهم الله فى النسخ اى الجواز بدونها فى زنا البكر اى كذلك لم يجعل
 علما ونازحهم الله وهو نضرب عام جزء الحد فى زنا البكر كما جعل للشافعى فان قال اذا زنا البكر جعله مائة جلدة لقوله
 تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ويغرب عام القول عليه السلام البكر مائة جلدة مائة وتضرب عام

له اى الزيادة
 ١٢

وزيادة الطهارة شرط في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقية الكفارة
 بخبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عليه السلام و
 هي اربعة اقسام مباح ومستحب واجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه
 ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ويخلو عن الاقتران

راه مسلم لانه زيادة على النص المذكور الزيادة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر بالبكر الحديث لا يجوز لانه
 نسخ واخبار زيادة الطهارة شرط في طواف الزيارة اي لم يجعل علما وانا الطهارة شرط في طواف الزيارة حيث
 لا يجوز زيد فيها كما جعل لشافعي لانه زيادة على النص هو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام الزيادة
 على النص بخبر الواحد هو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة اذ انكم تتكلمون فيه فمن يتكلم فيه
 فلا يتكلم الا بخبر ايه الترويحي النسائي عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ واخبار زيادة صفة الايمان في رقية
 الكفارة اي لم يجعل علما وناصفة الايمان شرط للعبد في كفارة اليمين الطهار كما جعل لشافعي فانه قال
 لا بد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة
 فيقاس عليه كفارة الطهار واليمين فيصح الرقية الواردة فيها على الرقية المؤمنة لان الكفارات كلها اجنس
 واحد ونحن نقول ان الرقية فيها مطلقة فتعقيدها بقيد الايمان قياسا على الرقية الواردة في القتل زيادة
 على النص الزيادة على النص نسخ كما مر لا يجوز النسخ بالقياس بقوله بخبر الواحد متعلق بالصورتين الاولين
 والقياس متعلق بالصورة الاخيرة وما فرغ عن السنة القولية شرعا السنة الفعلية ولما كانت الفعلية
 ادون درجة من القولية قال والذي يتصل بالسنن القولية افعال رسول الله عليه السلام والمراد بالافعال
 القصدية كذا في صدره على الله عليه سلم بخبر قصد كما في حالة النزم والسهو لا يصلح للاقتداء وذا الذي يوصف
 بالجنس القوي هي اي لافعال القصدية اربعة اقسام بالنسبة اليها والاولى ان في حقها على السلام شيء واجب
 اصطلاحا لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة والدلائل كلها قاطعة عندنا على السلام لان اقسام
 العاقبة يوزن سائر الاحوالين سواء في الاسلام وشتم الائمة الى ثلاثة اقسام مباح كالاكل والشرب مستحب كالتمتية
 في الوضوء وتحليل اللحية والمراد بانستحب المراجع جانب تيانه من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يرد ان هناك
 اخر وهو السنة وواجب سجود السهو وفرض كالصلوة الفريضة وصوم رمضان هذا الافعال كلها مما يقصد به فيها
 اي في افعالها على السلام قسم اخر وهو الزلة وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقصد منه لفعل مباح
 من قوله ثم للرجل في الطين اذ لو يوجد القصد للوقوع ولا الى الشكوت بعون الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في
 الطريق لكنه اي اقسام الاخر ليس من هذا الباب في شيء اي من باب لا يقتله لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران

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

بيان انه زلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى واخبرنا عن موسى عليه السلام حين ذكر القبطي
 فمات هذا من عمل الشيطان وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل في ادم عليه السلام حين اكل الشجرة من الزلزال
 وعصى ادم ربه فعوى فان قلت لما ذكر المصنف افعال علي عليه السلام مما يقتدى به من الاقسام الاربعة وما لا يقتدى
 به كالزنا كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانها ايضا مما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان في
 افعال علي السلام وان كانا مما لا يقتدى به لان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين
 من الصغار وعندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه واخلاق تحت لكانا من الصغار واختلف في اقتداء
 سائر افعال علي السلام التي لم تصد عنه سهوا ولم تكن لطبعا كالكل شرب لم تكن محض وصية كالباححة
 الزيادة على الربعة في النكاح فقال لبعض كابي بكر الدقاق والغزالي يجب التوقف حتى يتبين انه عليه السلام
 على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والندب والوجوب قال بعضهم كما لك ابو العباس بن شريح يجب الاتباع مطلقا

ما لم يقد دليل منع واشار المصنف الى ما هو المختار عندنا فقال الصبيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازي ان ما علمنا
 من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على جهة على صفة من الاباحة والندب والوجوب
 يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة فما كان مباحا لم يكن مباحا لنا وما كان مندبا لم يكن مندبا لنا وكان اجبا عليه
 يكون اجبا علينا وما لم يعلم على اى جهة فعله على من جهة الاباحة والندب والوجوب فلنا فعله على دنى منازل فعالة

وهو الاباحة وذلك لاننا لم نعلم حراما او مكروها فلما لم يكن مباحا فنقتدى بفعله علي السلام لان الاتباع اصل
 كما قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تصريح على وجوب التمسك بافعال علي السلام فوجب التسك
 به بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى ما لم يقد دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم
 لزمنا اتباعه لكونه علي السلام امام القديس اعلم ان الوحي على نوعين ظاهر باطن والاول على ثلثة اقسام احدها
 ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع في سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بان جبريل باية قاطعة وثانيتها
 ما ثبت عند علي السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثتها ما ثبت بطريق الالهام من
 الله تعالى بان اراده بنور من عند بلا شبهة فالهامر علي السلام لا يمتثل الخطأ بخلاف الهام الاول والاولى ما ثبت
 في المنام فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لان كان في استلء النبوة وما هو بالها تفلم يكن من شأنه علي السلام

تختلف

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد و
 اختلافوا في هذا الفصل الصحيح عندنا ان كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طعمه عن
 الوحي فيما اتى به كان لا يقر على الخطا فاذا اقر على شئ من ذلك دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما
 يكون من غيره من البيان بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حق وان لم
 يكن في حق غيره بهذه الصفة وما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله و
 القول الصحيح في ان ما فصل الله اورسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا
 اذ لم يثبت بها الاحكام والثان ما ثبت باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المصنف بقوله يتصل بالسنن بيان طريقة
 رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلوا في هذا الفصل اي في ان النبي عليه السلام هل كان
 يجتهد فيما لم يوح اليه من الاحكام فقال لا شعريه واكثر المعتزلة لا وقال لا اصوليون كان يجتهد هو المنقول عن
 ابن يوسف هو من ههنا لك الشافعي عامة اهل الحديث الا يشك بقوله الصحيح عندنا اي عندنا اكثر اصحابنا ان عليه السلام
 كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين لكن اذا انقطع طعمه عن الوحي فيما اتى به من المجاهدة فهو صلعم كان ما مر
 بانتظار الوحي فانزلت الحادثة بين يديه ثم كان يعمل بالرأي اذا لم ينزل الوحي الى مدد الانتظار وهي مقيدة بثلاثة ايام و
 قيل بخوف فوت الفرض ثم اذا عمل بالرأي وقع الخطا في اجتهاده ينزل الوحي للتبعية على الخطا وهذا معنى قوله كان لا يقر
 على الخطا مثل سائر المجتهدين فاذا اقر عليه السلام على شئ من ذلك اي ثابت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل
 الوحي للتبعية على الخطا كان ذلك دلالة قاطعة على صابته في الحكم ولما كان يتوهم انه لما كان يجتهد بالرأي فكان شأنه
 كسائر المجتهدين من احوال الخطا والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من البيان بالرأي
 هذا الجملة بيان لما هو اى اجتهاده في كونه قطعا نظير الالهام فانه اي الهام عليه السلام حجة قاطعة في حق لا يجوز لاحد
 من مخالفه لليقين بان مراده تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من ذلك وليا بهذا الصفة بان يكون حجة قاطعة فكل
 اجتهاده وما فرغ عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة كما قال مما يتصل بسنة نبينا عليه السلام
 شرائع من قبله من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين طاعة من الشافعية انه عليه السلام ما كان يعمل
 بشريته من الانبياء لان شريعة كل نبي انتهت بوفاته ولو بعث نبي اخر فلا نعمل بشرائعهم قال بعضهم يلزمنا العمل
 بها انها شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت في القرآن او من اهل الكتاب ومن غيرهم اشار المصنف الى ما هو الحق بقوله
 واقول الصحيح فيه هو المختار عندنا اكثر مشائخنا الشيخ ابي منصور القاضي الامام ابي زكريا الشيباني شمس الامة و
 فخر الاسلام واليه وال اكثر المتأخرين ان ما فصله ورسوله منها اي من الشرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به
 على انه شريعة لرسولنا صلعم لا حيث انه شريعة للانبياء السابقين لانه اذ ابدى الله في كتاب رسولنا عليه السلام من

ولفضل صاحبتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه و
قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير
اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسلما له

القياس وان سلم انه ليس سمو عامته بل هو رأي فهو ايضا يصلح ان يترك به قياس غيره لان رأى الصحابة اقوى
من رأى غيرهم واليه اشار بقوله واضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه فهذا
الاختبار لهم منزلة على غيرهم وهذا وجه ترجيح رأيهم على غيرهم فكل اذا عارض لقياس ان لمن بعدهم في ترجيح
احدها على الاخرين ترجيح فكذا ينبغي ان يترجح قياسهم على غيرهم من المجتهدين لثبوت قوة رأيهم من
الوجه التي ذكرت وبهذا اندفع ما توهم المخالفون ان قول الصحابي يحتمل للرأي فكيف يترك به قياس غيرهم
لساواة في الرأي وهذا هو مختار الشيخين واي السير وهو ذهب مالك واحمد بن حنبل في احد الرأيتين
والشافعي في قوله القديم وايه مال المعهود قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله وجماعة منا والقاضى الامام ابو زيد كما
يظهر من تقديره في التوقيم لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس لانه جهة السماع متعين منه
عليه السلام كما حاله اذا الكذب غير متصور في حقهم رضوانه عنهم ولا دخل للرأي فيه فيترك به القياس
كما يترك بالخبر الواحد بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس فيعمل ان يكون هذا رأي الصحابي يحتمل الخطأ لكونهم
غير معصومين عن الخطأ كما اثر المجتهدين فكيف يترك به القياس وقال الشافعي في قوله المجيد واليه ذهب كثير
من المعتزلة والاشاعرة لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس ولا لانه ظهر فيهم الفتوى بالرأي حيث
لا يمكن انكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين ولا فرق بين
ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يحتمل انما افاق فيما لا يدرك بالقياس بخبر ثقة دليل اولم
يكن هو دليل في الواقع فلا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين فكيف يترك به القياس وهذا الخلاف
المذكور بين العلم ارفق وجوب لتقليد الصحابي للمجتهد وعدم وجوبه انما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف
بينهم حتى لو ثبت خلاف المدكر انما يتحقق في صورتين الاولى هي ان صحابيا قال شيئا ولم يثبت فيه خلاف
منهم حتى لو ثبت خلافه في غير ما لا يجب تقليد بالانفاق بل للمجتهد ان يعجل بايها شاء والثانية ما بينها
بقوله ومن غير عطف على قوله من غير اختلاف ان يثبت انداء الحكم او قول الصحابي يلزم غير قائله فسكت مسلما له
اي يثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير ثبوت ان ذلك الحكم الذي قال به احدهم بلغ غير
وهو سكت سلم ذلك ولم يرد قوله اما لو ثبت ان ذلالي الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلم ذلك الحكم كان اجماعا

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

فلا يتصور الخلاف حبل يجب تقليدا لاجماع بالاقتناع و اشار المص الى ضد الصورة الاولى بقوله واما
 ان اختلفوا اي الصحابة في شيء فالحق لا يعد و اي يتجاوز واقا ويلهم فلا يجوز لاحدان يحدث قول اخر
 لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعا على انحصار الحق في اقل الاعداد اجتماعهم على الخطأ و
 لعدم خروج الحق عن واقا ويلهم وهذا هو اجماع المالك من خروج عن اجماع يصير قوله باطلا ولما
 كان يتوهم انه اذا تعارض اقوالهم فيما بينهم فيجب ان يتساقط الكل فاذا تساقط الكل فللمجتهد ان يعمل
 باجتهاده وان ادى اجتهاده الى قول اخر سوى اقوالهم دفعه بقوله ولا يسقط البعض اي بعض الاقوال
 البعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم لانه تعين وجه الرأي في اقوالهم اي ان اقوالهم انما كانت بالرأي لما لم
 يجز المحاجة بينهم بالحديث المرفوع اي لما لم يجزوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت
 احدهم بالحديث المرفوع على قوله علم ان الحديث لم يكن عندهم في ذلك فتعين ان من قال قال برأيه
 فحل قول كل واحد منهم محل القياس فصار تعارض اقوالهم كتعارض القياسين فكما لا يبطل القياسات
 بالتعارض لا يبطل اقوالهم ايضا فكما يبرح احد القياسين على الاخر كذلك ينبغي للمجتهد ان يبرح احد
 القولين ويعمل به ولا يحدث قوله اخر باجتهاده هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي المجتهد
 فان زاحمهم اي الصحابة في الفتوى كثير يجوز لهم عليا في شهادة الابن للاب فانها عند علي كانت حاشنة
 مخالفة في ذلك شريح وقصة مشهورة يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض و
 الحاصل ان كان ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشعبي
 وغيرهم فهو مثل الصحابة حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين هذا عند بعض المشائخ وقال
 بعضهم لا يجوز لانه ليس مثل الصحابة وليس لهم والمهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة
 على سبابه وعن ابي حنيفة فيه ايمان احدتهما انقال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال
 نجتهد وهذا هو الظاهر من مذهبه والثانية ما نقل في النوادر انه قال اقلدهم لان الصحابة
 كانوا يرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم فلما صار مرتبة لهم كمرتبة
 الصحابة فوجب تقليدهم ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الاجماع فقال

بَابُ الْاجْتِمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الاجماع وله في اللغة معنيان احدهما الغرم على الشيء يقال اجمع فلان على كذا اذا غرم عليه قال تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ راي اعزم واوثانيتها الاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جميع المجتهدين النصالحين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فنقولنا الاتفاق يعبره الاقوال والافعال والسكوت والتقرير ونقولنا جميع المجتهدين يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام ايضا فانها ليسا باجماع ونقولنا النصالحين يخرج اجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين فانه ليس بحجة ونقولنا من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اجماع مجتهدي الامم السابقة لانه من خصائص هذه الامة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قبل او كثر فلا يتوهم ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الاعصار الى يوم القيمة والمراد بقولنا على واقعة الاجماع على حكم يعنى المنقح والمثبت والاحكام العقلية والشريعة وقد قيد صاحب التوضيح بالشرعية فخذ هذه الاجماع على حكم شرعي وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا واما على رأي من اعتبر في الاجماع فيداني الرأي فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هواهله من هذه الامة فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه الى الرأي والكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأي ف واذا عرفت هذا فاعلم انه يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في ثبوته وفي تحقيقه وفي نقله وفي حججته المقام الاول النظر في ثبوته. فقال النظام وبعض الشيعة لا يمكن ثبوته في نفسه لان الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم اليهم ولا يمكن النقل اليهم لا ينتشارهم في المشارق والمغرب قلنا عدم امكان النقل في حق من جد في الطلب والبحث عن الادلة ممنوع بخلاف من تعد في تعريبه. وهذا في اجماع الصحابة واهل البيت واهل المدينة لا يرد اصلا لان نقل الحكم اليهم ما كان معتداً وانفصلا ان يكون محالاً ثم قال هؤلاء ان الاتفاق اما عن دليل قطعي وعن ظني وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان لنقل الهمالة عادة واذا لم ينقل علم انه لم يوجد اذ لو وجد لم يحتم الى الاجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي واما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع والانظار والجواب عن الاول فهو انه قد يستغنى عن نقل القاطع بمحصول الاجماع

الذي هو اقوى منه وفيه قدم الخلاف الموجح الى الاستدلال وعن الثاني بان الظني قد يكون
 جليا حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة فاختلف الطبايع لا يتم الاجماع فيه بخلاف الظني الدقيق
 واعتنى المقام الثاني النظر في تحققة فقال المنكرين لوسلما بثبوتة في نفسه ولكن بثبوتة عنهم
 غير ممكن لان العادة تسهيل ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب ان في المسئلة الغلانية
 حكم بالحكم الغلاني لانهم لا يعرفون باعيا أنهم فضلا من تفاصيل اسكاهمهم وهذا يمكن ان يختفي
 بعضهم خوفا من الموافقة والمخالفة وان يظهر خلاف رأيه للاعتبار برأيه بالفاظه على ان اتفأ ترصد
 في ان واحد غير ممكن فلا بد من زمان طويل وحينئذ يمكن ان يرجع بعضهم قبل ان يتفق عليه
 المقام الثالث النظر في نقله الى من يحججه فقال المنكرون لا يخلوا ما ان ينقل بخيرا الأحاد وذا غير
 مفيد اذ لا يجب العمل بسفي الاجماع كما سيحكي واما بالتواتر وذا غير ممكن لان من العبيد جدا
 ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقل منهم الى اهل التواتر
 هكذا طبقة بعد طبقة الى ان ينقل اليها والجواب عن الدليلين ان هذا النكار الظاهر اذ يعلم
 يقينا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني وما هذا الا بثبوتة
 منهم ونقله اليها المقام الرابع النظر في كونه حجة فاتفق جمهور المسلمين على حجيته خلافا
 للنظام والشيعة وبعض الخوارج واستدلوا على حجيته بالآيات منها ومن يشاقق الرسول من
 بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه
 الاستدلال بما ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث اوعده عليه وجمع بينه وبين مشاققة
 الرسول المحرمة فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين والاجماع سبيلهم فوجب اتباعه وهو
 المطلوب ومنها واعتصموا بما جعل الله جميعا ولا تفرقوا وجه التمسك بما انه نهي عن التفرق و
 خلاف الاجماع تفرق فيكون منبيا عنه ومنها فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول
 وجه التمسك بما ان وجوب الرد الى الله اي الى كتابه والى رسول الله اي الى سنة انما هو في
 سورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فيعدم الرج اليها الفوات الشرط فثبت ان عند
 عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا
 كونه كافيا عن الحكم عنهما وبالسنة فان غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم رواعنه
 احاديث كثيرة بروايات مختلفة للفظ متفقة المعنى كما دار الف على عصمة الامة من الخطأ وان كان كل واحد
 منها احادا ولكن يبلغ قدر المشترك منها حد التواتر فمنها ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال قال

المقام الثاني

المقام الثالث

المقام الرابع

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

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن يشذَّ شذ في النار وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانتم من شذَّ شذ في النار راه الترمذي وابن ماجه عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم ياخذ الشاذة والقاصية والناجة واياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامه راه احمد وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة شبرا فمدره فمدره من عتقه راه احمد وابوداؤد والديلم المعقول وهو انهما جمعوا على القطع بتخبطية المخالف والعادة فيجماع العبد الكثير من الحقين على قطع في شرعي من غير قطع فوجب تقديريضا في مقابل ف ثم اختلف لقائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية او ظنية فعند اكثرهم قطعية كما صاحب البديع وصاحب الاحكام وذهب طائفة تالي انما ظنية نظر الى ما يرد على ادلتهم المذكورة وهذا الباب كما ذهب اليه صاحب المحصول فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة اختلف للناس الذين قالوا يكون الاجماع حجة فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم هو داود بن علي الظاهري وشيعته واحمد بن حنبل في احد الراديين عنه لا اجماع الا للصحابة لانهم هم المخاطبون بقوله تعالى انتم خير امة الية وبقوله كذلك جعلتم امة وسط الية اذ الخطاب للوجودين للمعدومين وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب ولان الاحاديث الواردة على الثناء من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصصة لهم ولان الاجماع لا بد فيه من اتفاق الكل وذلك في زمان الصحابة ممكن واما فيمن بعدهم فلا تنفر قهر في المشارق والمغرب الحجاب عن الاول اننا لانسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم الا لزم ان لا يتعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند النزول لانه ليس اجماع جميع المخاطبين لخروج بعضهم بالموت فلا يكون حجة وايضا يلزم ان لا يعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلك الايات وهذا خلف ايضا يلزم ان لا يخاطب من بعدهم بالاحكام وعن الثاني ان التناء على الصحابة لا يقتضى ان لا يعتد بغيرهم بل قد ورد كثير من الاحاديث الدالة على عصمة الية الى يوم القيامة ولان النصوص عامة وعن الثالث ما مر سابقا وقال بعضهم قيل هو المالك لا اجماع الا لاهل المدينة لانه عليه السلام قال ان المدينة كالكبر تنفى خبيثها راه الشيخان ولان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحى وجمع الصحابة ودار العلم ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق

وقال بعضهم الاجماع الالعترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

عن اجماع اهلها ولا يبدوا وجماعهم وارجواب ان غايته يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الاجماع المعتربا اهلها فان مكة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزهرم والحجر المستلم والصفاء والمرارة ومواضع المناشد وكونها مولد النبي اسمعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الاجماع المعتربا اهلها وحدثهم فانه لا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بالعلم والاجتهاد والمكي والمدني والشرقي والغربي في ذلك سواء وقيل قوله ذلك محمول على ان شرايتهم مقدمة على شرايتهم غيرهم وقال بعضهم هوهم الزيدية والامامية من الرافض لا اجماع الالعترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعترة الرجل اقربائه فذهب هؤلاء الى انه ينبغي بهم الاجماع وحدثهم ويكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتابات السنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليدفع عنكم الرجل هل البيت ويظهر كركه تطويرا ووجه التمسك انما تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة انما والرجل كخطا فثبت انهم هم المعصومون عن الخطا فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم كما يدل عليه ما روي انه لما نزلت هذه الآية لفا النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال مشيرا اليهم هؤلاء اهل بيتي واما السنة فهو قوله عليه السلام ان تارك فيكم وان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعتري وجه التمسك انه عليه السلام حصر ما يعصم به عن الضلال في الكتاب والعترة فلم يكن في غيرها حجة واما المعقول فزعموا انهم هم المحضون بشرف النسب وهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم حجة الجواب عن الاول انا لا نسلم المراد بالرجل المنفي الخطا كما قلتم بل هو دفع التهمة عن نساء النبي عليه السلام ودفع امتداد الاعين اليهن لان هذه الآية نزلت في نساء النبي عليه السلام كما يدل عليه سياقتها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء الى قوله انما يريد الله ليعف عنكم السيئات عليه السلام عليها ومن معه لا يدل على نفي كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثاني ان هذا من الاحاد وهو ليس عندكم اهلا بل يعمل به فضلا عن الاحتجاج به لوسلنا هذا فلا نسلم صحة نقله بل المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا واما تمسكتم بها كتاب الله وسنة رسوله كما رواه المالك في موطا ولو سلم فيحمل على كون روايتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا يدخل له في الاجتهاد وانما العبرة في ذلك باهلية النظر ووجودة الذهن وانما مخالطة النبي عليه السلام فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات

والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة
لقلة العلماء وكثرة قولهم ولا بالثبات على ذلك حتى يهوتوا

ومن كان يصح في السفر والخضر فليس قول هؤلاء وحدهم حجة فكذا قولهم ولو كان الامر كما قلتم لا نكر على
رضوا عنه على من خالفه وبقال ان قولي حجة وانا معصوم مع كثرة المخالفين له والصحيح عندنا اجماع
علماء كل عصر اى في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الأدلة التي تفيد حجة الاجماع عامة
شاملة لا خصوصية فيها لاهل المدينة ولا اصحاب النبي عترته علي الصلوة والسلام بل يكفي ان يكون
الاجماع من اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين فيما
يحتاج فيه الى الرأي كتفصيل الاحكام النكاح والطلاق والعتاق فينعتقد الاجماع في تلك الامور من المجتهدين
فقط لا عبرة لمخالفة العوام ومواقفتهم فيه اما الايجاع فيه الى الرأي كنقل القرآن واعداد الركعات

فلا بد فيه من اجماع الكل من الخواص العوام حتى لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلة العلماء
وكثرة عند جمهور لان الأدلة السمعية المرجحة لعصمة الامة وتكون اجماعهم حجة لا يختص بعدد ودون
عدن وسواء بلغ عددهم عددا لاهل التواتر ولا وذهب بعض الاصوليين كما امام الحرمين واتباعه الى انه
يشترط في حجة الاجماع ان يبلغ عددهم اهل التواتر لا فهم اذ ابلغوا حد التواتر لا يمكن اتفاقهم على الباطل
اختلاف قرائنهم واراؤهم كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر فاختلف الجمهور في ان المجتهد اذا

انحصر في العصر الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامة يصدق عليه
لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امته قانتا الآية فلا اكل الواحد امته انت الأدلة السمعية
الدالة على كون الاجماع حجة متواترة له كما تناولت الكثير وقال بعضهم ان قوله وحده لا يكون حجة
لان الاجماع يشعر بالاجتماع واقفه لا يتصور الامن اثنين فصاعدا وهذا هو القوي لان الامة لا يطلق
على الواحد الا بزيادة ولا يلزم من ارتكاب الجواز في ابراهيم تعظيمه ارتكابه في غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك

الاجماع حتى يهوتوا في تلك المسئلة اربعة قول الاول انه لا يشترط انقضاض عصر المجتهدين لان عقاد
الاجماع مطلقا حتى لو اتفقوا على امر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا غيرهم الرجوع عنه وهو مذهب

جمهور العلماء منا ومن اصحابنا لثباني والاشاعة والمعتزلة والثاني انه يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع
بعده لبعضهم او جميعهم كذا يجوز لغيرهم مخالفة ما بقى واحدا من المجتهدين فاما اذا ماتوا جميعا فلا و

هذا مذهب ابن فوراك واحمد بن حنبل والثالث انه يشترط في الاجماع السكوت دون غيره واليه ذهب الاستاذ
ابواسحق الاسفرائني واختاره صاحب الاحكام والرابع ان كان سنده قياسا فيشترط وان كان نصا

القول الاول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

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

قاطعا فلا واليه ذهب اهل العلم والمختار هو الاول لان الأدلة المعتبرة عامة يتناول ما انفرد عشر
 وما لم ينقض ولا عبرة للمخالفة اهل الهوى فيما اى فى امر نسبوا به الى الهوى من ذلك الامر الى الهوى مثلا اذا
 انعقد الاجماع على فضيلة ابي بكر فلو ان الرافض فيه غير معتبر لا ينعقد ذلك نسبوا الى الرافض اما لو
 خالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد
 المبتدع اذا كانت بدعته مفضية الى الكفر كالمجسمة وغلاة الرافض فهو كالكافر لا يعتبر قوله اصلا
 وان لم تكن مفضية ففيه ثلاثة اقوال الاول ان لا يعتبر مطلقا والثاني انه يعتبر مطلقا والثالث ان لا يعتبر
 في حق نفسه لاني حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفتهم حجة عليهم ويكون حجة على غيره وتقال
 شمس الائمة صاحب البدعتان لم يكن يدعوا اليها ولكنه مشهور بما قيل لا يستد بقوله فيما ينسل
 فيه واما فيما سواه فيعند به وهذا قول رابع واليه قال المصنف لانه داخل في الامة غايته انه
 فاسق بيد عته وذال الاجل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة على ان الظاهر صدق فيما يخبر به عن
 اجتهاده خصوصا فيما ليس هو نسبوا به الى الهوى وبال الى الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس
 من الامة على الاطلاق بسقوط عدالته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي ولا عبرة لمخالفة من لا
 رأى له كالعوام في الباب الا فيما يستغنى عن الراى يعنى في الاحكام التي لا يحتاج فيها الى الراى كقول
 القرآن واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد
 الاجماع واما الاحكام التي يحتاج فيها الى الراى فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينعقد الاجماع البتة مع
 مخالفتهم وفي هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول ان لا يعتبر قول العوام مطلقا بل الاعتبار الاقوال
 المجتهدين وهو قول الجمهور قالوا ان العامى مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر
 خلافا كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع وكان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين
 على عدم اعتبار موافقة العامى ومخالفته في الاجماع وكان العوام كثير من منتشرون في الارض شرقا
 وغربا غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على قلوبهم فلو كان ذلك شرطا لا ينعقد الاجماع
 وهذا هو الحق المبين والثاني يعتبر مطلقا لانه في الامة وانما اقتت العصمة للامة كلها لا لبعضها
 وهو المجتهدون واليه ذهب القاضي ابو بكر الباقلي والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الراى و
 لا يعتبر في غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين وكما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهم الاجماع

له اى هوى
 امة الدرعة و
 ليس الا بآية
 ١٢ منه

ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه خلاف فيه فقيههم اهل
 المدينة وعتره الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين
 لان السكوت في الدلالة على التقرير بدون النص

شرع في ركنه ومراتبه فقال ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا جميعا اجمعنا على
 كذا لانه خلاف فيه اي في هذا القسم من الاجماع فقيههم اهل المدينة وعتره الرسول عليه السلام فهذا
 الاجماع لا خلاف لاحد في كونه حجة لوجود اجماع الصحابة وعتره النبي عليه السلام واهل المدينة ووجود
 النص عن الكل فصار مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحدا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضوا به عنه ثم
 الاجماع الذي ثبت بنص بعضهم اي بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم بان نص بعض اهل الاجماع على
 حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة
 التامل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك اجماعا عند الجمهور وسيسمى بالاجماع السكوتي وهو ادون من
 الاول لان السكوت في الدلالة على التقرير اي تقرير المحكم دون النص ولذا لا يكفر جاحدا تفصيل المسئلة ان
 العلماء اختلفوا في الاجماع السكوتي على اقول القول الاول انه حجة واجماع صحيح وهو قول اكثر اصحابنا واحمد
 بن حنبل وبعض الشافعية وهو مختار ابي سحنق الاسفرائي وقول الجبائي الا انه اشترط في ذلك انقرض
 العصر على السكوت القول الثاني انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا وذهب ابو داود
 الظهري وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في احد قوليه القول الثالث
 انه ليس باجماع ولكنه حجة وهو قول ابي هاشم والشافعي في احد قوليه واختاره ابن الحاجب في مختصره
 الكبير وصاحب الاحكام القول الرابع انه كان فتيما من مجتهد فهو اجماع وان كان حكمة حاكم فلا
 واليه ذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بان التكلم من الكل عسير غير معتاد بل
 المعتاد ان الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم فسكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر على وفاقتهم لان
 العادة مستمرة بان الحادثة اذا وقعت بغير اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم واظهارا عند
 فاذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك المحكم
 فكان ذلك بمنزلة التصريح وبان الواجب على المجتهد ان يظهر ما هو عند حق فانما سكوت دل على ان هذا
 الحكم عند حق اذا السكوت عن الحق حرام وذا بعيد عن الاجتهاد السامعي في اقامة الحق خصوصاً عن الصحابة
 رضوا به عنهم واحتم الناقدون لكوننا اجماعا وحجة بان سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لاموس
 اخرى منها انه لم يجتهد في الواقعة بعد من ان اجتهاده لم يؤده الى شئ او ادى الى خلافه ولو كان سكوت

الاجماع السكوتي
 القول الاول
 القول الثاني
 القول الثالث
 القول الرابع

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

اعتمادا على ان كل مجتهد مصيب منها انه سكت بخوف الفتنة وثوران الفساد منها انه سكت للمهاجرة من اتقى مجازفة وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول والجواب ان تلك الاحتمالات و ان كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال المجتهدين المحققين واما قصة ابن عباس فغير ثابت وقد ثبت ان عمر كان امثلا لغيره اللحن وقد اظهر خلافه كثير من الصحابة رضوا الله عنهم ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا و بعد اجماع الصحابة اجماع من اهل كل عصر بشرط ان لا يكون اجماعهم مخالفا لقول من سبقهم وهم الصحابة فهذه الاجماع بمنزلة الخبر المشهور يفيده الطمينة دون اليقين ثم اجماعهم اى من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه اى في ذلك القول الذي اجمعوا عليه مخالفا بان اختلفوا الا على قولين ثم اجمع من بعدهم على احد القولين كمشكلة بيع ام الولد فانه لا يجوز عند عمر و يجوز عند علي ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم الجواز فهذه القسم من الاجماع دون الكل وسيأتى وجهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يتقدم على القياس بوجه العمل دون ما يبين كالتحيز الواحد ثم بين وجه كونه ادون من سائر الاقسام فقال نقلا اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهم اهل الظواهر وجماعة من الاصوليين منهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الأشعري احمد بن حنبل والغزالي والجوني وهو امام الحرمين نقله بعض المشائخ عن ابن حنيفة رضوا الله عنه هذا الا يكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت ويجوز لاحد ان يأخذ بالقول المخالف لهذه الاجماع وديالهم هذا ان في ذلك الاجماع لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قول مخالفا وهو قول من سبقهم فيه مخالفا ولم يبطل قوله بموته ان مات لان موت المخالف لا يبطل قوله واللازم تعطيل المذاهب الماضية فاذا لم يحصل اتفاق جميع الامة الذي هو شرط للاجماع فلم يتعقد الاجماع والجواب انه منقوض بما ذكره البيهقي خلافا لهم فانه يجري فيه هجوة اتفاقا وعندنا اى عند كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشائخ عن ابن حنيفة وهو المختار عند المصراجم علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكل الاجماعين سويان في كونها حجة لان الادلة السمعية عامة يتناول كليهما ولانه لو لم يكن اجماعهم حجة للزم تخطية الامة الاحياء في اجماعهم وهم المجمعون من اهل العصر الثاني واللازم باطل الادلة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء لكنه فيما لم يسبق فيه

المخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد وإذا انتقل لينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل لينا بالأفراد كان كقول السنة بالأحاد وهو يقين بأصله لكنه لما انتقل لينا بالأحاد أوجب العمل دون العلم وكان مقدا على القياس

المخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد ولما فرغ من ركنه و ملتبش ع في كيفية نقله لينا ومراتبه بهذا الاعتبار فقال وإذا انتقل لينا إجماع السلف الصحابة بإجماع أى باتفاق كل عصر على نقله ذلك الإجماع كان في معنى نقل الحديث المتواتر حتى يكون مرجح اليقين والعمل كإجماعهم على خلافة ابن بكر فكان هذا الإجماع منقول لينا ينقل المتواتر إذا انتقل لينا بالأفراد أى بخبر الأحاد من دون الوصول إلى حد التواتر كما نقل السنة بالأحاد أقول عبدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر على السفر في الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وعلى تركيز المهر بالمخلوة الصحيحة ولم يمثله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع لأنهم يكن في زمن النبي عليه السلام حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الأحاد ثم بعد ذلك تواتر خبره في زمن الصحابة فبعد ذلك ليس الأحاد ومتواتر فلذلك قال

كقول السنة بالأحاد فيكون حكمه كحكم خبر الأحاد ثم بين وجه الشهية بينها بقوله وهو أى الإجماع يقين بأصله مثل السنة فلما از السنة قطعي ويقين بأصلها لكونها منسوبة إلى المعصوم فكذلك الإجماع قطعي ويقين بأصله لكونه منسوبة إلى الأئمة المعصومين الخطاء لكنه أى الإجماع لما انتقل لينا بالأحاد أوجب العمل دون العلم أى

أما صار ظنيا محسب النقل بخبر الأحاد كما أن السنة صارت ظنية محسب النقل بخبر الأحاد فلذا أوجب العمل لا يقين ولذا لا يكفي جاحدها وكان ذلك الإجماع مقدا على القياس كما أن السنة متقدم عليه لأن القياس ظني لأصل هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء وقال بعض فقهاء الغزالي أن الإجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون مرجح للعمل استدلاله بأرضية اثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهري بدليل ظني قياسي على خبر الواحد الأصول لا ينبغي أن تثبت بالظني لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل به إلى اثبات

الأحكام العلية **ف** اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال الأول أنه لا يعتبر وهو مذموم بجمهور الروايات الثاني أنه يعتبر وهو مذموم بجمهور الحديثين محمد بن جرير الطبري والي بكر الرازي من أصحابنا والي الحسن النخاط وحده بن حنبل في أحد الروايتين عن الثالث أن يعلم المخالفون عند التواتر لا يعتقدوا ولا يعتقد وهو مذموم بجمهور الأصوليين الرابع أن سلم الأكثر لجهاد المخالف فيه لا يعتقد ولا يعتقد الخامس أن هذا

باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه أما الأول فالقياس هو التقدير بلغة يقال قسر النعل بالنعل أي قدره به واجعله نظيراً للآخر

لا يكون اجماعاً ويكون حجته السادس ان اتباع الأكثر اول وجاز خلافاً للمخبر هو الثالث بثبته اوجهه الأول ان لفظ المؤمنين ولفظ الامتثال اورد في الأدلة الدالة على عصمة الأمة وتكون الاجماع حجته صادقاً على الأكثر وان خالفهم الواحد والاثنان كما هو العرف كما يقال بتوهم يكومون الضيف أي أكثرهم والثاني قوله عليه السلام اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر وقوله من شذ شذ في النار والواحد والاثنان بالنسبة الى الجمهور شاذ معتوب فلا يجاب به قوله والثالث الاجماع فان الصحابة اتفقوا على خلافة ابى بكر ثم مع مخالفة على وسعد بن عباد وهذا يعاد اجماعاً ومن الضيف في نفسه لعلم ان اشتراط الكل يعدم اساس الاجماع ولما فرغ عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس ثانيه عن الاجماع لكونه ادون من قوة فقال باب القياس وهو اي الباب يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه وحمته وشرعاً فانه سمي بمعناه اللغوي والشرعي وشرطه وركنه وحكمه ودفعه فيبين المص في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي ووجه حصر الباب في تلك الامور الخمس ان الشيء اذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لا يصح البحث عنه لان البحث عن المجهول عبث وبعد تعين معناه اما ان يعتد به باعتبار ما هو مانع ودفع له اولا وعلى التقدير الثاني اما ان يعتد به باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء اولا بن يتوقف الشيء عليه والمراد بالركن العلة التي هي الوصف المجامع بين الاصل والفرع اذ هي ركن القياس كما سيأتي والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الاحكام الشرعية على ما يأتي في بيان ركنه لا بيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياس لا اثر الثابت به هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهي نتيجة القياس فالقياس تبين ان العلة في الاصل هذا اليثبت الحكم في الفرع لا تعدية الحكم واثباته في الفرع لان هذا المعنى معلول للقياس والقياس علة والعلة غير المعلول والمراد بالدفع دفع الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة من اصحاب الشافعي فالشافعية على الطريقة ولنا مؤثرة فنحن ندفعها على وجه تلجهم الى القول بالثابت والشافعية تدفع العلة المؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع فهدى البحث هو اساس المناظرة وقولنا قيس علم المناظرة من هذا البحث سيأتي بالوضوح فانظر اما الاول هو بيان نفس القياس شرعاً ولا في بيان معناه اللغوي فقال فالقياس هو التقدير بلغة يقال قسر النعل بالنعل أي قدره به واجعله نظيراً للآخر اما اختلاف العمل في معناه اللغوي فذهب الى الحاجب اتباعه لان معناه المساواة يقال فلان يقاس بفلان اي يساويه ذهب الاكثرون الى ان معناه لغة التقدير وهذا الظاهر لان القياس صفة العائش

والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل فهو اذ لك قيا سا
 لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون
 الاصل مخصوصاً بحكمه بنص اخر

والمساواة صفة المقيس والمقيس عليه الضمير في قوله اجعله يرجع الى التعليل نظر الى ظاهر اللفظ وان كان
 مؤنثا ساعيا ثم شرع في المعنى الاصطلاحي فقال الفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل المراد من الاخذ
 اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والحاصل اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل لمقيس عليه بسبب اشتراك الوصف
 الذي هو علة الحكم في الاصل الفرع فهو اذ لك المذکور قيا سا وهذا معنى القياس واصطلاح الفقهاء والمتأ
 بين المعنيين اى اللغوي الاصطلاحي يظهر بينه المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم العلة فاللفظ
 الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير لا ان في اللغة التقدير مطلق وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين
 الاصل الفرع من العلة والحكم فظهر ان المساواة في العلة والحكم بين الاصل الفرع شرط للقياس هذا ليس بعد
 حقيق للقياس بل الحد المنقول عن الشيخ ابي المنصور انه انما مثل حكم احدا المذکورين بمثل علة في الاخرى
 اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم مثل العلة
 اجتنابا عن لزوم القول باستقلال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذي هو ايضا
 وصف في الفرع والعلة التي هي الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذکورين ليشمل القياس
 بين الموجودين وبين الحد بين قياس عدم العقل بسبب المجنون على عدم العقل بسبب لصغر في سقوط
 الخطاب عنه بالجزم واد اشترط اى القياس فاربعة الاثنان منها عد ميان والاثنان منها وجوديان فتد
 العد ميين على الوجوديين لكن عدم مقدم على الوجود فالاول من العد ميين فان لا يكون اهل مخصوصا
 بحكمه ينص اخر اعلم ان الاصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيل لا تزعم البرق
 تحريم البيع مجنسه متفاضلا كان الاصل هو البرق لانه محل حكم الحرمة في البيع مجنسه متفاضلا والنص قد ورد
 فيه والارز فرع على هذا التقدير وعند المنكئين هو الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقضى له
 على السلام الخطة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا المثال
 والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس بتحريم البيع مجنسه متفاضلا في الارز ولكن المحق هو
 الاول وهو يتاسب لمقام والمراد من المخصوص المنفرد لا المخصوص من صيغة عامة لانه غير ضار للقياس
 والباء في بحكمه صلة المخصوص الضمير يرجع الى الاصل الباء في بصل خير لسببية فاللفظ على هذا التقدير
 فتشرط ان لا يكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متفردا بالحكم المشرووع فيه بسبب نص اخر يدل على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرافته ولو ان لا يكون الاصل معد ولا به عن القياس كما يجاب لطهارة بالقهقهة في الصلوة

وفساد المعنى على تقدير ان يكون المراد بالاصل للنص للدال ويكون الباء بمعنى مع لا يخفى على الفطنين كقبول شهادة خزيمة وحده في الاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده خص حكمه لذي هو القبول به تعظيماً وتكريماً له بسبب نص آخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حبه فلا ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كالمخالف الراشدين اذ تبطل حكرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس مخالفاً لقوله عليه السلام وهو باطل وقصته على ما روى ابو داود واحمد عن عمارة بن خزيمة عن عبد الله بن النسيب عن النبي صلى الله عليه وسلم اتباعه فرسان اعرابي فاستبعد النبي ^{يس تورد في كراوية} ثم ليقتضى ثمن فرسه فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم المشى وابطأ الاعراب فطفق رجال يعترضون الاعراب فيسأونهم بالفرس ولا يشعرون ان النبي صلى الله عليه وسلم اتباعه فنادى الاعراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعاً هذا الفرس والابغثة فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعراب فقال اوليس قد ابتعته منك فطفق الاعراب يقول هم شهيدنا فقال خزيمة انا الشاهد انك قد ابتعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال يم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم وشاهد خزيمة كشهادة رجلين وذكر البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة فلا جد الرماية التي ذكرها بعض الشارحين بلغظها فنلك القبول كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه اي خزيمة تباي بالحكمة فان الله تعالى قد وجب لتعد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا شهادتين من رجالكم واشهدوا ذوى عدل منكم ولكن خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة الحديث كرافته لانه فهم من بين الحاضرين ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعاينة فكلم يجوز الشهادة على المعاينة يجوز على خبره عليه السلام فلو يقاس عليه غيره سواء كان ملله او فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص والشرط الثاني ان لا يكون الاصل معد ولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفاً للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس فكيف يقاس عليه غيره والعدل عن القياس يكون على اربعة اوجها اول ان يخصص يستثنى حكم النص بلا سبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشترح حكم من جازبه المشارة ولا يعقل وجهه كاعداد الركعات فانه لا يعقل وجهاً لاعداد وتسميته هذا لتسم معد ولا به عن القياس مجازاً لا عمولاً ولا يقاس له حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس الثالث الاحكام المشروطة العدمية النظير كرحل المسافر والمسرح على المخفين وهذا وان كان يفهم منه لانا نعلم ان وخص المسافر لاجل المشقة ولكن لا يقاس عليه غيره ايضا وقضية

له انه يكون المعنى ان لا يكون النص الدال على حكم القياس عليه منصوصا على حكمه بنص آخر ولا شك ان النص لا يترسب النص الدال على حكم القياس عليه والتناير ضروري فانهم ١٢ منه كلف لم اجد هنا حديث بلغظ في كتب الحديث ولكن معناه ثابت من الاحاديث الصحيحة والآثار القوية ١٢ منه سلاشة تعالى

وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشرية

هذا القسم معد ولا يعن القياس ايضا لجواز هذا الاقسام الثلثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق والرابع ان يستثنى حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كما استحسنات فنحن جمهور الفقهاء اذا اشاروا بحكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فمراد المصنف عن كون الاصل معدلا بعن القياس ما لا يعقل معناه اصلا ويجوز الف القياس من كل وجه فلا يورد عليه بالمستحسنات ولكن يرد ان الشرط الثانى مغض عن الاول لكونه من اقسامه كما علت انفا فلا يستحسن التقابل بينهما كما يجاب للطهارة بالتهقنة في الصلوة فان ايجاب الطهارة بالتهقنة فى الصلوة المطلقة يخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الامن ضحك سكره بقرعة فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذ القياس ان يزول الطهارة بالمناقى وهو النجاسة والتهقنة ليست بنجاسة فهذا اصل مخالف للقياس فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتد في الصلوة والعبادة بالله فلا ينقض وضوءه والتهقنة في سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لان الاصل ثبت في الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقض الوضوء بالتهقنة في سجدة التلاوة وصلوة الجنازة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوديين ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروط اربعة وان كان باعتبار التسمية واحدا ويجوز ان يسمى عدة امور التي تشتد في امر واحد باسم واحد والشروط الاربعة راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدى بل من شروط التعكك كذا في بعض الشرع فالاول ان يكون الحكم المتعدى شرعا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحابه لسأفنى القاضى الباقلى والثانى ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى بلافاوت وتغير والتاكد ان يكون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع ان يكون النص في الفرع ويكن ان يخرج الشرطان الاخران من قول المصوى الشروط الاربعة لحد هان يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص بالقياس لان ان اتمد العلة في القياسين فذكر الاربعة لغو وان لم يتعد بطل احد القياسين لا ابتداء على غير العلة التي اعتبرها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لان ان لم يتعد لا يصح التعليل عندنا خلافا للشافعى ولكن لا شرة لهما كما لا يخفى فالمصفر على كل من الشروط الاربعة تقريرا كما سياتى تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشرية هذا التفرع على الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان شرخه والباقلى وقوم من اهل العربية قالوا الخمر ما يجامر العقل فالنبيد اذا بلغ حد السكر وخامر العقل نسبه خمرنا ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه

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

قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من افراد الخمرة المحرمة لعينها واستدوا بعصير العنب لانه لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمرة واذا زالت تسمى الاسم فهذا الدوران يفيد الظن فغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة فما وجدنا الشدة فيها طلقنا عليه اسم الخمرة وقلنا انه حرام لعينه قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبيذ فالحاصل انهم يخرجون العلة فى الاصل اللغوى لا طلاق الاسم عليه فما وجدناه هذه العلة اطلقوا عليه اسم الاصل ولكن فرقا بين ان يعطى للنبيذ حكم الخمرة اذا بلغ حد السكر لا شتر العلة وبين ان يطلق عليه اسم الخمرة فان الاول قياس فى الحكم الشرعى والثانى قياس فى اللغة لانه ليس بحكم شرعى دليل على قوله فلا يستقيم وما صلح ان التعليل لا يثبت اسم الخمرة على سائر الاشربة حكم لغوى ليس بحكم شرعى والتعليل انما احتج اليه فى الحكم الشرعى اذا اللغات توفيقية على السماع فان ثبت من اهل اللسان فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الطلاق حقيقة و التعليل فى اللغة غير مستقيم اذا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وتزجيم الاسم على الغير والقارورة وان سميت بهذا الاسم بمعنى انه يتقرر فيها الماء ولكنه لا يصح ان يطلق على الدن و بطن الانسان اسم القارورة وان كان يتقرر فيها الماء فعلم من هذا ان التسمية القارورة بهذا الاسم علة اخرى سوى التقرر وهو الوضع قائل ولاى يستقيم التعليل لصحة ظهار الذى تفرع على الشرط الثانى وهو ان يكون التعدية فى الحكم بعينه اى بلا تغيير وانما شرط هذا الاجل المساواة بين الاصل والفرع فلو تغير حكم الاصل فى الفرع لزم اثبات حكم الخرابتهاء فى الفرع غير الحكم الثابت فى الاصل وهذا فاسد والثافعى يقول يصح ظهار الذى يقاس على ظهار المسلم كما يصح طلاقه قياسا على طلاقه فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لغوت الشرط الثانى وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اى لكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل وهو ظهار المسلم الى اطلاقها اى المحرمة متعلق بقوله تغيير فى الفرع وهو ظهار الذى عن الغاية متعلق باطلاقها والحاصل ان فى هذا التعليل لم يتعد حكم الاصل بعينه وهو المحرمة المتناهية بالكفارة الى الفرع بل تغيير هذا الحكم حيث صار مطلقا عن الغاية اذ لا غاية للحرمة فى ظهار الذى بل هو حرمة مؤبدة لانه ليس باهل الكفارة التى هي دائرة بين العبادة والعقوبة وفى ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلما كفر

له قوله قائل
اشارة الى بحث و
برهان اشترط لكونه
الحكم شرعا ان
كان المطلق القيا
نوبا على قياس
اسما على البيت
فى المردود بل
التالى على قياس
كثير من الاغذية
فى الحرارة على
المس بجامع
الملاوة شانه
لا يتوقف على
الشرع وان كان
اقياسا لشرعى
فلا يصح التفرع
والتحقيق انه
شرط القياس
الشرعى على معنى
انه يشترط فيه
كون الحكم حكما
شرعا اذ لو كان
لغويا او حيا
لا يثبت منه
المطلوب وهو
اثبات حكم شرعى
للساواة فى
اللغة ١٢ منه

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

المسلم رفع اليه متى اذ سلم اهل للكفارة فلو كان اليه متى فظهار الذي ايضا متناهية بالكفارة كما
كان في ظهار المسلم كان التعليل صحيحا لتعدية الحكم بعينه وهو الحكم المتناهية ولا يستقيم التعليل
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكروه والخاطي تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير
للاصل ودفع بقياس المشافعي فانه يقول لما عذر الناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث انما
اطمرك الله وسقالك فعذر المكروه والخاطي اولى بالقبول لانهما ليسا باعمدين في الفعل والناسي كان
عامدا فيصم صومه ايضا قياسا على صومه فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط
الثالث وهو كون الفرع نظير للاصل اذ الفرع وهو الخاطي والمكروه ليس مساويا للاصل وهو الناسي بل دون
منه لان عذرهما اي الخاطي والمكروه دون عذره اي الناسي لان النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب
الحق وهو الله تعالى ودفع الخاطي المكروه مضاف الى الخاطي المكروه فلا يضاف الى صاحب الحق لان الخاطي يذنب
الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى يدخل الماء في حلقه والمكروه الكراهة الحجة انسان يمكن دفعه فلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فكان تعديته الى الحكم وهو عدم الافطار من الناسي الى ما ليس بنظيره وهو الخاطي
والمكروه فيفسد صومه الا صومه ولا يستقيم التعليل بشرط الايمان في رقة كفارة اليمين والظهار تفريع على
الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع سواء كان موافقا لما ونحوه كما هو المختار عند القائلين لا ما امر
ابي زيد من تابعه من المتأخرين وعند المشافعي مشافعي ثم قد من الحنفية يجوز التعليل على موافقة النص من
غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد للنص على حقي انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا بأس
ان يثبت الحكم بالقياس النص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يثبت المسائل بالنقل ولا ثم يؤكد بالقياس
فالحاصل لا يصح اشتراط الايمان في رقة كفارة اليمين والظهار قياسا على رقة كفارة القتل كما فعله الشافعي
لان هذا القياس غير مستقيم لفوات الشرط الرابع وهو عدم النص في الفرع وههنا اي في الفرع وهو رقة كفارة
اليمين والظهار النص المطلق عن قيد الايمان موجود في مصرف الصدقات اي كما لا يستقيم التعليل بشرط الايمان
في رقة كفارة اليمين والظهار اذ لا يجوز التعليل بشرط الايمان في مصارف الصدقات الواجبة مثل الكفارة
والقتل حتى لا يجوز قصرها الى فقراء الكفار كما اشتراط الشافعي قياسا على الرقة لانه تعدية الى ما فيه نص
دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الايمان في رقة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات حاصله

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

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ في الفروع والثالث النص موجود وهو مطلق عن قيد الايمان بتغيره اى
 مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا
 يذهب الى بعض الاحكام ان شرط الثالث متضمن لشرط اربعة وقبله شرطان فهذه اشروط سابع فلذ فم
 هذا التوهم اطلق اسم الرابع تبيينه على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل ان لا يتغير عما كان عليه قبل
 التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحسب فالمراد من التغير تغير مفهومه والغوى واما التغير من الخصوص
 الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيد التعميم بسبب تعدى وفي هذا المقام اشروحين
 كلام طويل تركناه خوفاً للتطويل لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل والضمير في نفسه اجع
 الى التغير فالمعنى بتغير حكم النص في ذاته باطل سواء حصل التغير في حكم النص في الاصل وهو المقيس
 عليه وفي الفرع كما مر ذكره سابقاً في قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطالناه في الفروع اى كما قلنا سابقاً
 لا يكون النص في الفرع لانه يؤدي الى تغيير حكمه فكذلك اقلت في هذا الشرط ان لا يتغير حكم النص سواء كان
 التغير في حكمه المقيس والمقيس عليه فانه قد فم ما قال صاحب التلويح ان قوله ولا نص فيه مغن عن هذا
 الشرط ويمكن الرجوع الى الضمير الى النص للمعلل فيكون المعنى بتغير حكم النص للمعلل في نفسه بالرأى باطل كما
 ان تغيير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذي ونظائره فانهم وما كان يرد على هذا الاصل نقوض فتشعر
 المصنف في اجوبتها فقال وانما خصصنا القليل اى جزوا يبيع قليل الطعام بجنسه متفاضلاً من قوله عليه السلام
 لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء لان قوله عليه السلام يجرى في منع مطلق ببيع الطعام بجنسه متفاضلاً سواء كان
 قليلاً او كثيراً فدل على ان حرمته الربوا في هذا الحد يثبت بالقدرة والجنس عند تمام الكرمه الى غير الطعام باشتراك هذه
 العلة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام وهو الخارج عن الكيل لشرى اى الاقل من نصف الصاع بجنسه
 متفاضلاً وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وهذا غير حكم الاصل الدال على حرمه الربوا في القليل
 والكثير حيث خصصتم القليل فقد ابطالتم الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا بقوله لان استثنائه حالة
 التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلافه لاجماله في الاحوال الكثير يعنى المساوات مصدره
 وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء والاصل

لمه لان من قوله
 ولا نص فيه ضمير
 عدم تغير حكم
 الفرع فامته و
 هنا يشمل لعدم
 تغير حكم الاصل و
 الفرع جميعاً فكيف
 يثبت قولنا ان
 المنع من عدم
 تغير الفرع عن
 ذكر عدم تغير
 كليهما فتدبر
 ١٢

الكثير فصار التغيير بالنصر مصاجبا للتعليل لانه كذلك جواز الابدال في باب الزكوة
ثبت بالنصر لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء زكواهم مما اوجب لنفسه
على الاغنياء من مال مسمى لا يحتمل مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال
في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فلا بد من احاطة امرين اما ان ياول في المستثنى كما ياول في الشافعي
ويقول تقديره لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فبيع الطعام بالمساواة حلال
مستثنى من النهى الدال على الحرمة الثابتة في قوله عليه السلام لا تبعوا الخديث ببيع القليل والكثير متفاضلا
حرام داخل تحت النهى حتى يبيع الخفنة بالخفنتين او حبة بالحبتين ايضا حرام داخل تحت النهى واما ان
ياول في المستثنى منه كما ياول الخفنية ويقول تقديره لا تبعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال
الان في حال المساوات والاحوال المتفاوتة في العرف ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازة فتوكلمها احوال كثيرة
فبيع الكثير في حالتها وحده وهي المساواة حلال بالاستثناء في المحالين اى الهماز والمفاضلة حرام داخل
تحت النهى واما القليل فسكوت عنه غير مذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى فبقى على الاصل الذى هو
الاباحة فيعوز بيع القليل بالقليل ضعفا حتى يجوز بيع الخفنة بالخفنتين فصار التغيير حاصلا في حكم
الاصل بالنصر اى بدالة النص حال كونه مصاجبا للتعليل لانه اى بالتعليل كما هو ظنكم وكذلك
اى مثل ثبوت تخصيص القليل بالنصر ثبت جواز الابدال في باب الزكوة دفع لدخول خرقه فيه ان
الشرع اوجب اشاة في زكوة السوائف في بعض النصاب حيث قال عليه السلام في خمس من الابل شاة و
لما علمتم بانها مال صالح للحوائج وكل ما هو كذلك يجوز ادائه فلما جوزتم اداء قيمة الشاة باشتراك العلة
فتد ابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريح حيث جوزتم القيمة كما انها فقد تغير حكم النص بعد
التعليل لان قبله كان عين الشاة واجبة وبعد لم يبق فاجاب له بان هذا الجواز ثبت بالنصر اى بدالة الشر
اوريا اقتضائه قال بعض الشارحين المراد بالنصر الواردة في ضمان الارزاق قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها لا بالتعليل بل هذا التغيير ثبت قبل التعليل بالنصر لان الامر بانجاز اى باينا ما وعد
الفقراء رزقهم كما وعد في قوله وما من عبادة الاية مما اوجب لنفسه على الاغنياء بيان لما وعد الفقراء من مال
مسمى اى معين كالشاة والبقرة الابل بيان لما اوجب على الاغنياء لنفسه لا يحتمل اى انجاز ما وعد
مع اختلاف المواعيد الالهية وهى المأكول المشرب والملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج اليه الناس
اذ المال المسمى اى المعين لا يكفي لتلك الحوائج يتضمن الاذن من صاحب المواعيد هو الله سبحانه بالاستبدال
اى استبدال الشاة بالقيمة التى بها توصل لجميع الحوائج وقوله الامر بانجاز ام لان قوله لا يحتمل صفة مال مسمى قوله

الاستبدال

الاستبدال

فصار التغيير بالنص مجامعاً للتعليل لآبه وإنما التعليل بحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف إلى الفقير بدو أمر به عليه

يتضمن الأذن خبراً وأن وحاصل الكلام أن الزكوة حق الله تعالى ابتداءً وهي عبادة والمستحق للعبادة هو الله تعالى
لا غيره فالزكوة أولاً تقع في يده الله تعالى كما قيل الصدقة تقع أولاً في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير
ثم أمر بانجاز ما وجد لعبادة من الخلق والمفترق الملبس وغير ذلك من ذلك المال الذي أخذ من الأغنياء و
أما فعل هذا الثلاثي توهم أن الله لم يرضق الفقراء بل رزقهم الأغنياء ولا شك وإن حواجر الفقراء
متنوعة لا يمكن دفعها من مال معين فهدى الأمر الذي أمر به الأغنياء وهو إعطاء حق الله تعالى للفقراء
لا إبقاء وعده تعالى يدل على أنه لا يستبدل حق بغير مواعيد المتوعدة إذ إنجاز مواعيد من مال
معين غير ممكن الوقوع عادة فعلم من هذا الأمر أن مقصود من الشاة قيمتها وإنما ذكر اسم الشاة
ليكون معيار المقدر الواجب إذ بهما عرف القيمة فصار التغيير أي تخيير عين الشاة بالنص أي بدالة النص أي
بالتقضاء وهو الأمر بانجاز ما وعد مجامعاً للتعليل لآبه أي بالتعليل حتى يصح ما قلتم واعترض على هذا
الدليل بأن وجوب الشاة ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدالة النص أو بالتقضاء وما يثبت
بالاقتضاء أو بدالة النص لا يصلح معارضاً لما يثبت بعبارة النص فكيف جازم استبدال عين الشاة
الذي ثبت بعبارة النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الأبل شاة بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء أو بدالة
النص والجواب أن التعارض غير مسلم إذ لم يثبت بعبارة النص داء عين الشاة تطعاً لأنه محتمل أن يكون اداء
عين الشاة ويحتمل أن يكون المقصود اداء القيمة وذكر الشاة لمقدار القيمة فنحن رجحنا الاحتمال الأخير
بما ثبت بدالة النص والاقتضاء فإما رفع الاحتمال الأول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ
وللهذا مال أكثر المحققين إلى هذا الجواب من أصل الاشكال وتلوا في جوابه أنا لا نسلم أن حق الفقير
كان في عين الشاة وإنما حقه في ما لينها لأن النبي عليه السلام جعل الأبل طراً للشاة حيث قال
في خمس من الأبل شاة وظاهر أن عين الشاة لا توجد في الأبل حتى تؤدي في الزكوة فعرنا أنه أراد
بالشاة ما لينها إلا أن المألوية بعض الشاة فبعض هو المالية بالكل وهو الشاة مجازاً يعلم مقدر
القيمة فلم يكن في تعليلنا إبطال حق الفقير من صورة الشاة إلا ترى أنه لو أدى واحد أميناً لجاز الإجماع
فلو كان حقه متحققاً بالعين لم يجرى وإنما كان يرد عينه فلا فائدة في هذا التعليل بعد حصول التغيير بالنص شارة إلى
جواب بقوله وإنما التعليل بحكم شرعي وهو غير الحكم الأول وهو الاستبدال الثابت بدالة النص للاستبدال هو الحكم
الشرعي الثابت بالتعليل ملاحم المحل للصرف إلى الفقير وتصرف الفقير في هذا المحل إنما يكون بدو أمر به أي التغيير عليه

بعد الوقوع لله تعالى بإبتداء اليد هو نظير ما قلنا ان الواجب زالة النجاسة والماء الة
صالحة للارزالة والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير الة صالحة
تجعل فعل اللسان تعظما

عضو

اى المحل المذكور بعد الوقوع لله تعالى بإبتداء اليد فى مرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة فى كف
الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير فكان للفقير قبضتان احداهما ابتداء والاخرى بقاء والقبضة الاولى لله تعالى
لاننا المستحق للعبادة والقبضة الثانية للفقير وهذا معنى دوام يده عليه وحاصل الجواب هناك
حكمان احد هما جواز الاستبدال وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مر لنا والثانى ان يكون الاستبدال بما
يصلح له فم حاجة الفقير من الاموال لا بما يصلح له لكن اربك الفقير على فرسالى مسافة معينة بنية الزكاة
فلا يجوز هذا الاستبدال لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين فى هذا الباب فهذه الحكم ثبت بالتعليل
وليس فيه تغير حكم النص بل لتغيره فى الحكم الاول حصل بالنص وهو اى ايجاب مطلق المال وتقد يسة
الصلاحيية الى غير الشاة نظير ما قلنا ان الواجب زالة النجاسة هذا دفع له دخل مقدر تقريزه انه لما ثبت
بالنص ازالة النجاسة بالماء كما قال عليه السلام ثم اغسله بالماء وعللتم بان الماء رقيق مزيل للعين و
الاثر فما وجدتم فيه هذه الاوصاف من الخل وماء الورد جوزتم بيزالة النجاسة فهذا التعليل غير تم
حكم النص هو ان النجاسة بالماء بعينه وتقريره دفع هذا الماء الة صالحة للارزالة فى النص لانه المقصود
فى ازالة النجاسة حتى يلزم تغير حكم النص بل المقصود ازالة النجاسة بكل ما يصلح له وانما عبر بالماء ليعلل
من اوصافه ويتعدى الحكم الشرعى المعقول من اى تلك الاوصاف كما ان المقصود فى الزكاة دفع
حاجة الفقير والشاة الة صالحة لان استعمال الماء واجب بعينه بدليل ان من اتقى الثراب بالنس او احرقه
فى النار وقطع موضع النجاسة منقطع عن استعمال الماء ولو كان واجبا لما سقط بدون الفعل فهذه التعليل
لم تغير حكم النص صلا اذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل زالة النجاسة سواء كانت بالماء او غيره
من الخل وماء الورد والواجب عطف على اسم ان تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير بعينه ليس بواجب
كما زعم الخصم بل الواجب الشاء باللسان وانما التكبير الة صالحة تجعل فعل اللسان تعظما جواب لسؤال
تقريره ان الشرع اوجب التكبير بعينه لانتهاج الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر ويقوله عليه السلام تحريمها
التكبير وغير ذلك من النصوص ولما عللتم هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوزتم مقام التكبير ما فيه
المتعظيم والثناء مثل الله اجل او الرحمن اعظم فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة
فاجاب عنه باننا لانسلم ان المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم والتكبير الة صالحة للتعظيم

ان يصير
الاشارة
الى

والافطار هو السبب الوقاع الصالحة للفطر وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله بهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الام العاقبة اولانا واجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة

فله يغير حكم النص بالتعليل في الافطار هو السبب للكفارة والوقاع والاكل والشرب فرا حله ولذا يقال كفارة الفطر والوقاع الجماع ان الصالحة الفطرية بسبب يحصل الفطر لانه فرح من افراط الفطر كالاكل والشرب جواب لسؤال مقدر تقريره ان الشرع على الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام للاعرابي الذي وقع بامرأتى في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث ولما علمتم الحكم بالافطار وواجبتم الكفارة بالاكل في الشرب عمدا فقد غيرتم حكم الاصل وجواب ان الافطار هو السبب وانما الوقاع الصالحة لمفلا تغير في حكم النص وبعد التعليل اى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا متعلق بكل النظائر من قوله وانما خصصنا القليل الى قوله والافطار هو السبب تبقى الصلاحية اى صلاحية الاحكام على ما كان قبله اى قبل التعليل فثبت انه لم يتغير بالتعليل شى من النصوص ولما استدك الشافعى بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء على مذهبه هو صرف الزكوة الى جميع الاصناف المذكورة في القران بان اللام موضوعة للتعليم فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الاصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية كمن ادعى بثلاث ماله لامهات اولاده وللفقراء او المسكين كان الثلث بينهم على الشركة فثبت ان حكم النص جعل لصدقات مشتركة بين الاصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد وانتم يا معشر الحنفية لما علمتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علة فاشترك تلك العلة بين جميع الاصناف وبين صنف واحد فتغير واحد جزتم صرف الصدقات الى صنف احد الى فقير واحد في هذا التعليل تغير حكم النص لدلال على كونها حكما لجميع الاصناف بالاشارة الى الشارح الى جوابه وبهذا تبين اى باذكرنا من ان المودى يقع الا في كف الرحمن ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام ايديهم عليه كما مرت الاشارة الى هذا المذكور في قولنا بدوام ايده عليه بعد الوقوع به تعالى بابتداء اليد ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اى يكون موسى وعاقبة الاله عدوا وحزنا لهم في قول الشاعر لئن لموت ابنو الخراب اى عاقبة البناء خراب فناء لام القليل كما زعم الشافعى فلما لم تكن اللام للتعليم لم يثبت استحقاق جميع الاصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها الى صنف احد وفقير واحد بعلة الحاجة تغير حكم النص لانه اى النص وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى ان الواجب لما كان حقا لله تعالى حيث يقع الا في كف اذا قبضت الاولى اى

باعتبار

وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم مجملتهم بمنزلة الكعبة للصلاة وكلها قبلية للصلاة وكل جزء منها قبلية

في حالة الابتداء لله تعالى لان الفقير يقبض نيابة عن الله تعالى ثم يكون لمكانت اللام للعاقبة ولا انقص اوجب للصرف بعد ما صار صدقة لا لله تعالى قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء والصدقة لا تكون الا بعد الاداء في الله وقبض الفقير كما قال للمصرف قوله وذلك ان صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو يأخذ نيابة عن الله تعالى فتكون اللام للعاقبة اي بسبب الواجب بعاقبة صدقة وملك الفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وان كان دسما كالحا فصاروا للفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهو ان المودى خالص حق الله تعالى وان ذكرهم لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فعلم ان وجوبه للصرف اليهم بسبب الحاجة والحاجة بما يتعم بهذا الاسباب لانهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التي ذكرها الله تعالى في المصارف من الفقراء وازن السبل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب الحاجة فكانه قال انما الصدقات لليتاميين باى سبب حاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى يجعل الصرف الى كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل على انهم مصارف صالحة للصرف الواجب اليهم فكانوا وهم مجملتهم اي كلهم بمنزلة الكعبة للصلاة فلما ان الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة للصرف التوجه اليها فكل اهؤلاء المتأجون والكعبة كلها قبلية للصلاة فكل اجميع الاصناف مصرف للزكاة وكل جزء منها اي الكعبة قبلية فكل اكل واحد منهم مصرف فيصرف الصرف الى جميع الاصناف والاصنف واحد الى شخص احد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص يواز انهم مصارف للزكاة بسبب الحاجة المتنوعة وبالاعتبار لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا او خرجتم وهذا الجواب على تقدير ان تكون اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون اللام للتملك بعد تمهيد مقدمته هي ان ملا راسدلال الشافعي على ان يكون الواجب قبل القبض حتى الفقير ليحبل للصرف الى جملتهم لان في الصرف الى صنف احدا والى شخص احد يلزم ابطال حق الباقيين فلما تمهد هذا اقول سلطان اللام للتملك ولكنها لا تدل على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير وغيره لان النص انما اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والصدقة تامة انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فتمت اخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايدهم ثابتة مناسب

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

يداه تعالى فلما الركن ملكا لهم في هذا الوقت فلم يجعل لفرع في جميع الاصناف وانما اشبهت الملك بعد
اعطاء صاحب لزوة ولكن لما اعطاهم صاحب لزوة لم يكن لهم شئ واجبا فهو مختارين ان يصرفوا الى جميع
الاصناف والى صنف واحد وتخصوا احد ولما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال واما
ركن اى القياس فما اى فهو الوصف الجامع بين الاصل والفرع المسمى علة الذي جعل علما اى اما سرية
وعلازمة على حكم النص اى الاصل مثالنى قولنا الايفون حرام لانه مسكوكا مخمرا فحق نقيس حرمة الايفون
على المخمر فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم المخمر فانما تتخصنا احوال الخمس
فما وجدنا غير السكر علة محرمة فلهذا هو الوصف المشترك بين المخمر والايفون فمسبب مشترك عدنا حكم
المخمر وهو الحرمة الى الايفون فركن هذا القياس هو هذا الوصف اذ به مناط القياس الركن في اللغة يقال
للجانب الاقوى للشئ وفي عرفنا لفقهاء ركز الشئ مالا وجوده لذك الشئ الابه كالقيام والركوع للصلاة
فلما لم يكن للقياس وجود الا بعد الوصف جعل ركنه وانما جعله علما على حكم النص لان موجبا لحرمة في
المخمر مثله هو الله تعالى لذا التحريم والتحليل شانه تعالى خاصة وانما السكر علامة على هذا التحريم ثم اختلف
فقال مشائخ العراق الوصف علامة على حكم الفرع لان في الاصل نص موجودا احتياجا الى الوصف
وقال بعض المشائخ علامة على حكم الفرع والاصل جميعا مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم
ما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك الشئ من الاوصاف اننى اشتمل عليها النص والحاصل
ان الوصف (الذي جعل علما على حكم النص وهو العلة بحكم النص) يجب ان يشتمل عليه النص اى يشبهت في
النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علل حكمه كما في قوله عليه الصلاة والسلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فيكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها وعلته
الطواف فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث علل
فانه من الطوافين الحديث اوفى نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالاشارة او الصراحة وجعل الفرع
نظير الاله اى للاصل في حكمه اى الاصل لوجوده فيه اى بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علما
والحاصل بوجوه ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص يكون الفرع اى المقيس نظير الاصل اى
المقيس عليه ويفهم من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وان كان اصل الركن
هو العلة وهو الوصف اى الذي جعل علما على حكم النص قلنا ان ركن القياس هو الوصف المشترك بين الاصل

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

والفرع المسمى بعلّة أعلم اختلف العلماء على مذاهب فقال بعضهم الاصل في النصوص عدم التعليل حتى يقر دليل التعليل وقال بعضهم الاصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل الا ان يوجد المانع عن البعض و قال بعضهم التعليل ببعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليه وهذا هو الحق عند الجمهور فحينئذ لا بد له من تمييز دليل يدل على ان هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصرحة او باشارة او الاجماع بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراذ كيفي وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقيل وجوده بوجودها فقط اذا المعدوم لا يصلح علة وقال لا كثرت لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط فلا بد من معنى يعقل به كون الوصف علة وذلك المعنى كون الوصف صالحا لمعد لا كما قال الصالح المعدل بظهور اثره اى الوصف في جنس الحكم المعلن به اى بالوصف الحاصل الوصف الذى يجعل علة الحكم النص لا بد له من امرين احدهما الصلاحيّة التي اشار اليها بقوله الصالح والثاني العدالة التي اشار اليها بقوله المعدل فخر وانما شرط هذا ان الامر ان كان الوصف بمنزلة الشاهد فلما لا بد للشاهد من وصف الصلاحيّة وهي العقل والبلوغ والاسلام والحريّة ووصف العدل التروهي الديانة فكذا لا بد للوصف لمذكور من هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ بالذكر الصلاحيّة فقال ونعتي بصلاح الوصف ملائمة وحق الموافقة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كما لا يصح نسبة الفرقة بالاسلام احد الزوجين اليه كما نسب اليه المشافعي بل العلة في ذلك هو اياه احد الزوجين عن الاسلام فزيد الوصف لا ياتي ان يكون الفرقة منسوبة اليه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للتحقق لان طعنا لها وهو اى حصول الملائمة في الوصف ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان يكون علة هذا المعتقد موافقة لعلّة استنبط بها النبي عليه السلام والصعابة والتأبوعون الكرام ولا تكون متنايئة عنها الا هم كما نوا يعجلون بالوصاف الملائمة للاحكام النائية عنها فقوله ان يكون فخر على سبيل التقييل وليس معناه ان الملائمة هو كون الوصف معتبرا عند الشارع اذ هو لا يكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا نعم عند الشافعية الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة كون الوصف على متاهج المصالح بحيث لو اضيف اليه الحكم لا تنظم كالاسكارحمة الفخر فان الاسكار ووصف ينزله لعقل الذي عليه هذا التكليف بخلاف سائر اوصاف الفخر لكونها تقذف بالبدن وتخفط في الدنيا فان ذلك لا يصح لحرمة الفخر والملائمة كون الوصف معتبرا عند الشارع

كقوله في الثيب الصغيرة أنها تزوج كرهاً لأنها صغيرة فأشبهت البكر فهذا تعليل
 بوصف ملائمة لأن الصغير مؤثر في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز تأشير
 الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلن به في قوله عليه السلام
 الهرة ليست بحنسة إنما هي من الطوفين والطوافات عليكم

والمناسب قد يكون معتبراً عند الشرع وقد لا يكون فلما اعتبر أصحابنا المشافعي الملائمة في الوصف فلا حاجة
 له بعد ذلك إلى التأشير فلهم أن يكتبون بهذا القيد وهو الملائمة فيعد الملائمة لا يجلب العمل بالوصف
 إلا بعد كون مؤثراً عندنا الملائمة عندنا ملائمة التي لم يوحى في معناها التأشير ومغفلاً أي موافقاً
 خيال الصحة في القلب عندنا المشافعي إذا التأشير موجود في الملائمة عندنا فافهم هذا المقام فانه من مثل الأقدام
 كقولنا في الثيب الصغيرة أنها تزوج كرهاً اختلف فعلة ولايتا النكاح فعدنا الصغير علة وعندنا المشافعي البكارة
 فالصغيرة الكبرى على اتفاقا لوجود العلة عندنا وعندنا البكرانية التي يولى عليها عندنا وعندنا الصغيرة
 الثيب لا يولى عليها عندنا لعدم العلة ويولى عليها عندنا أي تزوجها الولي بلا رضاها لأنها صغيرة فأشبهت البكر
 الصغيرة لأنها وصف للصغير موجود في كلياتها فكذلك الثيب الصغيرة فهذا
 تعليل أي تعليل ولاية النكاح بوصف ملائمة وهو الصغير فانه يليق ان يضاف إليه ولاية النكاح لأن الصغير مؤثر
 في ولاية النكاح جمع منكم بضم الميم وقهر الكاف فهو مصدر ميمي من الأكل أو قهر الميم والكاف فهو ظرف زمان
 ومكان أي ولاية تثبت في وقت النكاح أو في مكان وقيل جمع منكوحة فهو ضعيف لأن القياس من أكبر وذلك لأن
 ولاية النكاح انما تثبت بسبب عجز المولاة عليها والعجز انما يتحقق في الصغيرة اذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها
 ومالها ولا تهتدى اليه سبيل دون البكر اذ البكر بالغة تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة إلى الولاية فيها واليهما
 اشار للمصنف بقوله لما يتصل به أي لصغير من العجز عن التصرف فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح تأثيراً مثل تأثير
 الطواف في عدم نجاست الهرة لما يتصل به الطواف من الضرورة في الحكم المعلن به وعدم نجاست الهرة فانه
 حكم ثابت في قوله عليه السلام الهرة ليست بحنسة معلل بالطواف فعلة عدم نجاستها هي الطواف كما قال
 عليه السلام إنما هي أي الهرة من الطوافين أي ذكور الطوافين والطوافات واثبات الطوافات عليهم فانه
 وقعت موقع التحليل فالحاصل ان علة ولاية النكاح عندنا الصغير فهو موافق لوصف الطواف ان أي علة
 بالنبي صلى الله عليه وسلم عدم نجاست الهرة كونهما مندرجين تحت جنس واحد هو الضرورة فكما ان الطواف في الهرة صان
 علة لعدم نجاست الهرة للضرورة وهي ههنا تعذر الاحترار دون الاوان عنها فكذا في الصغيرة ولاية النكاح صان
 علة الولاية للضرورة وهي ههنا العجز فلهذا التعليل موافق لتعليل صلوات الله عليه وسلم فكما ان في تعليله

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

عليه السلام ووصف اطراف ملائم بحكم عدم النجاسة فكذا اوصف الصغر ملائم للولاية فكلا الوصفين صالحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم في الاصل وينتبه بالحكم في الفرع قبل الملائمة التي مر ذكرها انفا وهي اشرط الاول للوصف فيعداها يتوقفنا لوصف على الشرط الثاني عندنا في حنيقة وشوالتا غير كما سيبي بيانه وعلى الاحالة عند الشافعي وبسره ما ذكرت انفا فتذكره لاننا اى الوصف امر شرعي لان العلة الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها انما تعرف صحتها من جانب الشرع اذا كانت موافقة للعلة المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى كيف يجعل بالوصف لان هذا المعنى اى الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحيية للشاهد وبدون الصلاحيية لا يقبل شهادته فكذا امر هنا واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به اى بالوصف الصالح بل يجوز بمعنى ان عمل به نقذ العمل بالعدالة بالة التي هي التاثير هذا عندنا واما عند اصحابنا لشافعي فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاحالة وذلك لانه لا يجب للقاضي ان يقضى بشهادة رجل صالح للشهادة مستورا محال ما لم يظهر ديانته نعم ان قضى جاز فكذا الحال في الوصف فلا يجب ان يعمل به عالم يظهر عدالته وهي الاثر لانه اى الوصف يحتل الرد من الشارع مع قيام الملائمة كالشاهد يحتل الرد مع قيام الصلاحيية وهي كونه عاقلا بالغ احرار مسلما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردودا الشهادة فكذا بعض الاوصاف الصالح لان يجعل علة للحكم ولكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل للشارع فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع وهو ان يثبت بنص واجماع كون الوصف علة للحكم وهذا يكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اثرين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه التاثير عند الشافعي منحصر في هذا النوع خاصة كاثنتين الطواف في عين سور الهرة فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سور الهرة والثاني ان يظهر اثرين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر فانه يظهر كونه علة في ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس حكم النكاح فيصم جعل الصغر علة في ولاية النكاح ايضا بسببه لجانسة والثالث ان يظهر اثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم كالجنون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنص الجنون جنس للاهتاء فلما ثبت كون الجنون علة لاسقوط الصلوة فصم جعل الاغناء ايضا علة لاسقوطها والرابع ان يظهر اثر جنس

له الاحالة عند الشافعية تعيين العلة في الاصل بمجرد ايراد الناجية بينهما وبين العلم من ذات الاصل لا بنص ولا بنحو والاصل بمجرد وقوعه في حال علة في قلب الجتهد غير نظري الى نص وشاهد آخر يحكم بعلية سنة ١١٢

مخضرات
ب
بأثرها

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

الوصف في جنس ذلك الحكم كشقة السفر فانه ثبت بالنص كونه علة لسقوط الركعتين فالمشقة جنس
للحيض وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلوة فلا اعتبار للجائزته هم جعل الحيض علة لسقوط الصلوة
وان ثبت الحكم وهو سقوط الصلوة عن الحائض بالقرآن لان لم يثبت بنص اجماع كون الحيض علة لسقوط
الصلوة فهو انما يجعل العلة باعتبار جنسه هو المشقة وكلامنا في تعيين العلة بنص واجماع لان اثبات الاحكام
وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النصل الذي ثبت فيه الحكم كالطواف فانه وصف وهو علة لحكم
عدم نجاسة الهره فعليه لهذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم اوفي غيره كالسكس
فانه علة لحكم حرمة الكفر فمما تجرث من القرآن واما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن
بل من بعض الاحاديث كقوله عليه السلام كل مسكر حرام وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص
او الاجماع بان يقول هذا حرام لاجل هذا والا نمكنه او علة كذا او بالاشارة والكناية بان يقرن بالحكم
ما لو لم يكن هو او نظيره التعليل كان بعدا فيجعل على التعليل دفعا الاستبعاد وانظروا الامثال في كتب
الاصول كثيرة فعليك بالرجوع اليها هذا اشهر من الكلام واما تحقيق الحق فلا يسع هذا المقام كأثر

الصغر في ولاية المال هذا قسم ثان للتاثير كما مر هو اي معرفة صحة الوصف بظهور الاثر نظير صدق
الشاهد بان يتعرف صدق بظهور اثر دينه في منع عن تعاطي تناول محظور ممنوع دينه فكل ارض صدق لشاهد
بعد الصلاحيه يعرف بسبب كفه عن المعاصي والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده فكذا احيحة
الوصف في كونه علة للحكم بعد الملائمة انما يتعرف بالتاثير اي بظهور اثره بنص اجماع في موضع من
المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده ولما كان يراد بالقياس حجة شرعية والاستحسان امر لم يعرفه
سوى ابي حنيفة وقد يترك الحنفية القياس بالاستحسان هل هذا الاثر الدليل الشرعي في مقابلة غير
الشرعي فاشارة الى دفعه فقال ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر بالاخالة والطر كذا ذهب اليه غيرنا
قد معنا على القياس الاستحسان الذي هو في اللغة عد الشيء حسنا نقول استحسنته كذا اي اعتقدته حسنا وفي
اصطلاح الاصول هو القياس الخفي اذا قوى اثره لان الاعتبار لقوة الاثر وضعفه لا لظهوره وخفائه اذ
ربما يكون بعض الاشياء ظاهرا وبعضه خفيا ولكن يرجح الخفي على الظاهر اذا كان قويا كالأخرة مع انها
باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب لقوة وهي البقاء والدام ففي هذا اشارة الى ان الاستحسان ليس

وقد من القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساد لان العبرة بقوة
الاثروصحة وز الظهور وبما الثانى في من تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها قياسا لان
النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركاعوا واناب في الاستحسان لا يجوز ثم لان الشرع امرنا بالسجود
الركوع خلافة سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس في الحاضر كمن القياس على باثره الباطن
بما رجح من الحجج الاربعه بل هو اقوى نوعى القياس انما قدم على القياس بقوة اثره فلا يرد علينا تركه
الدليل الشرعى بغير الشرعى لان الدليل الشرعى بل قوى من القياس الذى هو دليل شرعى ولا انما علمنا بسوسه
الادلة الاربعه لاندخل فيهما الضابط في تقدم احدهما على الاخره وان قد من القياس لصحة اثره
الباطن وان كان في ظاهره فساد على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساد لان العبرة بقوة الاثر و
صحة دون الظهور دليل على الامرين احدهما تقدم الاستحسان على القياس الثانى تقدم القياس على
الاستحسان وبما القسم الثانى من هذين الامرين في حق من تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها
قاسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركاعوا واناب حاصل من المصطلح ان اية السجدة بين
الصلوة و اراد ان يوردى السجدة في الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كلهما المعروض
بما الحفظ في نحو قياسا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهات في الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود
في تلك الاية وذلك لان الخوض هو ان يقع على الارض لا يتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجدة فظهر ان
المراد بالركوع في تلك الاية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع والمقصود في سجود
التلاوة هو الخضوع فيجوز قياسا على السجدة لاشتراك وصفه لخضوع بينهما وفي الاستحسان لا
يجزئ اى لا يكفي المصطلح لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلاف اى دونه في التعظيم
ولهذا لا ينوب حده لمقام الاخرى الصلوة فكذا في سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله يسجد الصلوة
لا يتبادى بالركوع فهذا اى كون الركوع غير السجود وعدم كفايته احدهما على الاخر اثر ظاهر في بادي النظر
واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا رجح القياس عليه اما القياس ففى بادي النظر فيه ضعف ولذا سمى
القياس للمقابل له بالاستحسان والى هذا اشار بقوله فاما وجه القياس لى وجه ضعفه القياس في بادي
النظر فيما رجح نظريته بالبحار لان تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب و
المجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف قد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه
ظهور اثر الاستحسان فساد القياس في بادي الرأى لكن القياس على من الاستحسان باثره الباطن و
الحاصل ان كان القياس في بادي الرأى فسادا والاستحسان صحيحا لكن بالنظر الدقيق القياس على من الاستحسان

له اى كون الرأى
من الركوع في
الآية السجدة
١٢

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

لان اثر القياس في الباطن قوى واثر الاستحسان ضعيف لبيان الاول بقوله بيان اى بيان اثر الباطن للقياس هو ان السجود عند التلاوة لم يشترع قرينة مقصودة اى لم يجب قرينة بعينها حتى لا يلزم بالندروا فلو كان قرينة مقصودة لوجب بالندروا فهدا دليل على كونه غير قرينة مقصودة واما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليمتدح المطيع المنقاد عن العاصى المتكبر كما يدل عليه آيات السجود منها قوله تعالى والله يعبد من في السموات والارض طوعا وكرها ومنها قوله تعالى المتران الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية اى يتواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع والركوع الثابت في الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل منه هذا المقصود فيجوز ان يتوب احد هما مناسب الآخر فيجوز الركوع مقام السجود بنية التداخل لا اشتراك العلة وهى التواضع فهذا اثر الباطن للقياس واما ضعف الباطن للاستحسان فبينه بقوله بخلاف سجود الصلوة بل هو قرينة مقصودة حتى يلزم بالندروا فلما كان قرينة مقصودة فلا يتادى بغيره وبخلاف الركوع في غيرها اى الصلوة حيث لا يتوب عن سجود التلاوة وحاصله ان قياس سجود التلاوة على سجود الصلوة حيث قلتم كما لا يتادى بسجود الصلوة بغيره فكذا سجود التلاوة لا يتادى بغيره من الركوع وكذا اقياسكم للركوع في الصلوة على الركوع في غير الصلوة حيث قلتم كما ان الركوع في غير الصلوة لا يتوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع في الصلوة ينبغى ان لا يتوب عنها فاسد في امعان النظر وان كان في بادى الرأى صحيحا ووجه الفساد ان السجود في الصلوة قرينة مقصودة وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف فكيف يصح ان يقاس احدهما على الاخر في عدم اداء السجود بغيره وان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والركوع في الصلوة عبادة والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فكيف يصح ان يقاس احد الركوعين على الاخر في عدم اداء سجود التلاوة به فصارا الاثر الخفى مع فساد الظاهر كما هو في القياس لما ذكرناولى من الاثر الظاهر مع الفساد الخفى كما هو في الاستحسان المذكور وهذا اى ترجيح القياس على الاستحسان قسم عن وجوده اى قل واما القسم الاول وهو ان يترجح الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصر فمن شاء ان يطلع على مثله فليرجع الى الهداية فانه ملوم من هذا القسم قلنا اما اوردا مثلا له اعلم ان الاستحسان دليل يعارض القياس بحجى والدليل المعارض القياس بحجى نص اجماع وضروة

ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثار والاجماع او
 الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الجياض والابار والاواني الا ترى ان
 الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً

وقد يكون القياس الخفي فيقال في الاول الاستحسان بالاثار وفي الثاني الاستحسان بالاجماع وفي الثالث
 الاستحسان بالضرورة وفي الرابع الاستحسان بالقياس وكما اثبتت بالقياس بحمل حكم شرعي يثبت بكل
 واحد من تلك الاقسام الاربعه لكن الحكم الثابت بالقياس بحمل يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك
 الاقسام فقد يتعدى وقد لا فاراد المصنفان بين المتعدى وغير المتعدى فقال ثم المستحسن بالقياس وهو الحكم الثابت
 بالاستحسان بالقياس الخفي يصح تعديته الى غيره لانه قياس من كل لوجه غير ان اثره القوي خفي
 بخلاف المستحسن بالاثار والاجماع او الضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الاقسام الثلاثة
 في مقابلة القياس بحمل لا يتعدى الى غيره لانه غير معلول بعلة حتى يصح التعدية باشتراك العلة بل هو
 معدول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثار لان القياس
 ياتي عن بيع السلم لانه يبيع المعدوم ولكن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكراً فليس له في كيل
 معلوم الحديث فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعدوم في غير ذلك قياساً على السلم والاستصناع مثال
 للاستحسان بالاجماع فاننا نعتقد الاجماع على جواز الاستصناع وهو ان يامر انساناً ليفظ له القميص
 مثلاً بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلاً ويسلمه الله اهما والا والقياس باباه لانه يبيع المعدوم
 حقيقة وهو معدوم وصفاً ولا يجوز بيع المعدوم الا بعد تعيين حقيقة او شئ من ذلك فاما ما هو معدوم
 من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن الامنة تركوا القياس اجمعوا على جوازه من غير تكليف فهذا حكم ثبت بالاجماع
 مخالفاً للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الجياض والابار والاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان المحوض
 والبير والابنية اذا نجست طهرت باخراج الماء الموجود في المحوض وصب الاناء فطهر هذه الاشياء ثبتت
 بالضرورة المحوجة لعامة الناس الى ذلك وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب ولكن القياس ياتي تطهير
 تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصب الماء على المحوض البير بعد ذلك للتطهير
 كما يصب على الثوب غيره مسير جداً فلا بد ان يدخل فيها الماء للتطهير فهذا لا يحصل لظاهرة لان الماء
 الداخل في المحوض الذي يبيع من البير ينجم بملاقة النجس كذا الدلو تنجس بملاقة الماء ولا يزال تعود
 هي نجسة وعلى هذا قبل الاناء فهذا استحسان بالضرورة فلا يجوز تعديته كما ترى ان الاختلاف في الثمن قبل
 قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً تايد لقوله المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته وحاصله اذا

لانه المدعى ووجب استئمانا لانه ينكر وجوب التسليم بما ادعاه المشتري ثمنا و
 هذا حكم تعدى الى الوارثين والاجارة فاما بعد القبض فلم يجب به عين البائع
 الا بالاثرت بخلاف لقياس عندنا في حنفية وابي يوسف فلم يصح تعديته
 الخلفا في الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعث بمائتين وقال المشتري بمائة فالقياس ان يخلف
 البائع لانه المدعى يدعى على المشتري زيادة الثمن واليمين لا يجب على المدعى ووجب استئمانا لانه البائع
 ينكر وجوب التسليم اى تسليم المبيع بما ادعاه المشتري ثمنا والحاصل القياس يقتضى عين المشتري فقط لانه
 ينكر زيادة الثمن والا استئمان يقتضى ان يتحالفان ان يتحالفان المشتري ايضا يدعى عليه وجوب المبيع بمقدار اقل
 والبائع ينكر فيكونان مدعين من وجه منكرين من وجه فيجب الحلف عليهما وبعد الحلف يفسخ القاضى
 البيع وهذا حكم اى وجوب التحالف عليهما وفسخ البيع بعد ثبت بالقياس الخفى تعدى الى الوارثين بعد موت
 البائع والمشتري فانه ان اختاف وارثاه في الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضى البيع
 كما كان يفسخ في الوارثين والاجارة اى يتعدى حكم البيع الى الاجارة اذا اختلف المواجه والمستاجر في مقدار
 الاجرة قبل استيفاء المستاجر المنفعة يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لانه الضرر هذا كله قبل
 القبض فاما بعد القبض فلم يجب به عين البائع الا بالاثرت بخلاف لقياس عندنا في حنفية وابي يوسف
 فلم يصح تعديته يعنى اذا اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقدار الثمن فقال البائع
 بعث بمائتين وقال المشتري اشتريت بمائة فيثبت القياس ان يجب اليمين على المشتري فقط لانه منكر
 لوجوب الزيادة ولا يدعى على البائع شيئا اذ المبيع في يده لكن الاثرت قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
 والسلعة قائمة تحالفا وترادا يقتضى التحالف بينهما اذ لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعد القبض
 اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فهذه الاستئمان بالاثرت لا يتعدى حكم عندنا ليشغرين الى الوارثين اذا اختلفا
 بعد موت الوارثين فكان القول قول وارث المشتري ولا يجرى التحالف لانه بعد القبض ثبت بالاثرت تحالفا
 للقياس فيقصر على مورده ولا الى المواجه والمستاجر اذا اختلفا بعد قبض المبيع عليه خلافا للمحمد فان
 عنده يجرى التحالف في جميع هذه الصور اعلم لانه اختلف العلماء في العلة المستنبطة فقال الشرح والمحسن
 الكرخي وابوبكر الرازي وكثير من العراقيين والامام مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة جاز ان تكون العلة
 مخصصة بان يوجد لوصف الذى تسمية علة في بعض المواضع ولا يوجد الحكم لما نفع لان العلة الشرعية
 اماره على الحكم يجعل اجماعا على وليست بموجبه بنفسها فيجوز ان لا تكون في بعض المواضع اماره كالغيم
 الرطب اماره على المطر قد لا يوجد المطر ويوجد الغيم وهذا لا يقدح في كونه اماره وقال اكثر

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

استحسان

مشاغل الحفنة قد بها وحديثا وهو ظاهر قول الشافعي وهو المختار عندنا لمصنف لا يجوز لانه لا يتخلو اما ان يتخلف الحكم عن العلة لما نعلمه او لا والثاني باطل لا يخفى بطلانه والاول ايضا باطل لان علة الشرع اما لا وادلة على احكام الشرع بمعنى آيتما وجعل العلة كانت موجبة للحكم ودليلا عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة ولما اجاز بعض مشائخنا تخصيص العلة وقال هذا ذهب علمنا الثالثة مستدلا بالاستحسان فان عند علمنا شيئا يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص العلة لان القياس ثابت في صورة الاستحسان الذي هو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة للوجوه في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لما نعلمه وهل هذا الاخصيص

العلة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لما نعلمه المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل حتى يصح الاستدلال ببيان الوصف الذي هو علة بحسب الظاهر في القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة في مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص والاجماع والضرورة وفي مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس اذ من شروط صحة عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعتبر في مقابلة القياس لقوت شرطه فاذا فاتت الشروط فالشرط وهو القياس هنا فاذا فات القياس فابن العلة في القياس كذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب السنة فكما لا يصح القياس في مقابلة الكتاب السنة لانها نصان فكذا لا يجوز في مقابلة الاجماع والضرورة لانها في حكم النص لما كان يردان الاستحسان كما يثبت بالنص والاجماع والضرورة يثبت بالقياس ايضا فهذه جوابكم في الاستحسان الثابت بالامور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس شارك المصنف في دفعه بقوله وكذا اذا عارضه القياس الجلي الاستحسان الذي هو اقوى من القياس الجلي وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدم القياس الجلي المبرج لان المبرج الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم فكما لا يصح القياس في مقابلة تلك الامور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان ايضا كما لم يدلنا نفا في اصل الرد ان الاستحسان ليس من باب خصوص العلة اي ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لما نعلمه بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر باننا نفا فاذا لم يصح القياس لا وجب العلة فصار عدم

له كذا نظر
وبيت بشرط
١٢

الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسى فمن اجاز خصوص لعل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لما نزع وهو الاثر وقلنا نحن انعدام الحكم لعدم هذه العلة لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفواً فبقى الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه فالذى جعل عندهم دليل لخصوص جعله دليل لعدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظ واحكم فيه فقه كثير ومخلص كبير

الحكم لعدم العلة لان عدمه مانع مع قيام العلة كما هو بعض مشاغلنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان وكذا اى كقولنا في القياس في مقابلة الاستحسان من ان عدم الحكم هنا لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لمانع نقول في سائر العلل المؤثرة اقل تختلف احكامها في بعض المواضع من اختلاف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لمانع كما يقول اصحاب التخصيص وبيان ذلك اى بيان ان عدم الحكم عندنا اعدام العلة وعندهم لمانع مع قيام العلة في قولنا في حق الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذكر الصوم اوفى النوم انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك لوصل الماء المقطر الى جوفه ففسد الصوم حكم علة فوات ركن الصوم وهو الامساك ولزم عليه الناسى فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة وهو فوات الامساك ومع هذا لا يفسد صومه فيجب عن هذا النقص كل احد منا ومن جوز تخصيص العلة حسب انه فمن اجاز خصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم وهو فساد الصوم في الناسى لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام من شئى هو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعم الله وسقاه شرابه البخارى وسلم فندمهم امتناع الحكم لمانع مع قيام العلة وقلنا نحن انعدام الحكم وهو فساد الصوم الناسى لعدم هذه العلة لان العلة وهى فوات ركن الصوم موجود في الناسى مع هذا لم يوجد الحكم وهو فساد الصوم لمانع وانما قلنا العلة معدومة لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع كما قال عليه السلام انما اطعم الله وسقاه فالنبي عليه الصلوة والسلام انسب لاطعام السقاية الى الله تعالى وهو صاحب الحق فسقط عناى من الناسى معوا الجناية وصار الفعل عفواً وكان لم يأكل لما انعدم العلة وهى الاكل بهذا الاعتبار فبقى الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه الذى هو علة لفساد الصوم فالذى جعل عندهم دليل لخصوص جعله دليل لعدم اى عدم العلة وهذا اى ما قلنا اصل هذا الفصل فاحفظ واحكم فيه فقه كثير ومخلص كبير من جميع ما يرد علينا

واما حكمه فتعدية بحكم النص الى ما لا انصرف فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطأ والتعدية بحكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى يجوز التعليل بالثنية واجتوبان هذا لما كان من جنس الحجج ووجب ان يتعلق به الايجاب كسائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معني في الوصف

من مواضع خصوص لعل لما فرغ المصنف عن بيان نفس القياس وشروطه وركنه شرع في حكمه اے الاثر المرتب عليه فقال واما حكمه فتعدية مثل حكم النص اى حكم الاصل الى ما يفرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس عدم دليل آخر فوجدت مثل حكم النص في ما لا نص فيه وهو الفرع بغالب الراي على احتمال الخطأ وانما قال بغالب الراي لان القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق اليقين وفي قوله على احتمال الخطأ إشارة الى مذاهب منصور و مسلک جمهوره وان كل مجتهد يخطئ ويصيب فالتعدية بحكم لازم للتعليل عندنا اى عند عامة المتأخرين وهو قول بعض اصحاب الشافعي ابي عبد الله البصرى من المتكلمين حتى و خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فالقياس التعليل عند هؤلاء مترادفان وعند الشافعي بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض اصحابنا و احمد ابن حنبل ابي الحسن البصرى وعبد الجبار والقاضي ابي بكر الباقلاني هو اى التعليل صحيح بدون التعدية والتعليل عندهم اعم من القياس نوع من اقسام التعليل على قسمين فان كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا والا فهو تعليل محض اى مجرد عن التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فان كانت هي متصو

او مجموعا عليها فلا خلاف في صحتها عند الفریقين وان كانت مستنبطة كالثنية في التقدير لحمرة الربوا عند الشافعي فبى عند الفریق الاول غير صحيحة وعندنا لثاني صحيحة حتى يجوز التعليل بالثنية فعند الفریق الثاني علة حرمة بيع الدّم بالرهين الغنية وهي مخصوصة في التقدير اولى لان ذلك الغنصه حتى ان ثبت الثنية في غيرها لا يحرم البيع بالتفاضل في غير متعدية واحتم هذا الفریق على صحتها بان هذا هو التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشريفة التي بها يتعلق الاحكام الشرعية وجهاً يتعلق به الايجاب اى اثبات الاحكام مطلقا سواء تعدى الى الفرع او لم يتعد كسائر الحجج الشرعية من الكتاب السنة والحكم بثبت بها سواء كانا خاصين او عامين الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معني في الوصف كما يدعى على مطلوبه حاصل ان كون الوصف علة الحكم امر مثبت من التاثير والتعديل في غير من الامر وكونه متعديا او غير متعديا امر اخر ينشأ من كونه عاد او خاصا فالتاثير والتعديل في غير من التاثير دلالة على كون الوصف علة الحكم

له والما قدرنا
لفظة المثل لانه
تعدية عين حكم
الاصول غير ثابت
لان الشئ متى
تعدى عن حمله
فرغ حمله الاول
عن حكم النص
يقى بعد التعليل
كما كان ولا يفرغ
١٢٠٠

بلا خلاف

وجد قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او علما وهذا لا يوجب علما ولا يوجب
 علما في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه
 عنه فله سبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل التعليل بما لا يتعدى فيفيد
 اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بتترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى
 لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة وان ادعى فنقول العلة نوعان طردية

فما ان

لا يقتضى ان يكون متعديا بل التعدية انما يعرف من كونها ما فاذا دللت الال على كون الوصف علة
 للحكم فبقي في حكمه على صحته سواء تعدى او لم يتعد لانه امر اخر لا حاجة اليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجوه
 الشروط وجد قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او علما لا يكون عبثا وهذا اي التعليل بالعلة
 القاصرة المستنبطة لا يوجب علما اي يقينا لكونه دليلا ظنيا بالاتفاق ولا يوجب علما في المنصوص عليه اي
 في الاصل لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل لانه قطعي فاي حاجة الى زيارف حكم الاصل في التعليل الذي
 هو اضعف من النص وجوب النص فيه فلا يصح قطعه اي عدل الحكم عنناي عن النص ايحاط به الى التعليل فلم يبق
 للتعليل حكم سوى التعدية فلو خلا عنها ايضا كما خلا عن العلم كان عبثا وباطلا واما العلة القاصرة للمنصوص
 فهي ليست على هذا الدين لانها مفيدة للعلم اذا اشار علمنا نص عليه ما فقدنا فادعيا بانها هي المؤثرة في الحكم ولا
 فائدة اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى فيفلا اختصاص حكم النص به منع على قوله فلم يبق للتعليل حكم
 سوى التعدية حاصله اننا لنسلم الا انحصار في هاتين الفائدتين بل يجوز ان يكون له فائدة اخرى وهي اثبات
 اختصاص الحكم بالنص لانه لا يشغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرفه اختصاص الحكم به قلنا
 هذا يحصل بتترك التعليل لانه لا اختصاص كان ثابتا قبل التعليل ان النص لا يدل بصيغتنا الاعلى فبوت
 الحكم في المنصوص عليه العموم اثبت بالتعليل فاذا تركز التعليل يفوت العموم الحاصل فيبقى الخصوص
 على حاله على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما جاز ان يجتمع في الاصل وصفان متعديان
 احدهما ان يتعدى يامن الاخر كذلك يجوز ان يجتمع في وصفان احدهما يتعدى والاخر لا يتعدى فاذا عطل المجتهد
 بوصف غير متعد لا يحصل لاختصاص بل ان الوصف المتعدى موجود فيجب عليه ان يعطى بوصف متعد لانه
 اقرب الى الاعتبار لما هو من غير المتعدى فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما اشتمت الاختصاص فيه بوصف غير
 متعدى بطل الاختصاص فتبطل هذه الفائدة التي قلتم بها وهي اختصاص حكم المنصوص بما فرغ عن الحكم شرعا
 في بيان دفعه فقال ما دفعنا اي دفع القياس من مخالف فقول في بياننا العلة نوعان طردية والعلة الطردية هي الوصف
 الذي اعتبر فيه ومان الحكم مع وجوده عند البعض وجوا وعده عند البعض الاخر من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضرب من الدفع أما وجه دفع العلة الطردية
 فأربعة القول بموجب العلة ثم المنفعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة أما
 القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله وذلك مثل قولهم في
 صوم رمضان أنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعين النية فيقال لهم عندنا لا يصح
 إلا بتعين النية وإنما تجوزة بإطلاق النية على أنه تعين وأما المنفعة
 بنصل وإجماع والأحقاج بها غير صحيح عندنا والشافعية تحجج بها ونحن نحجج بالعلة المؤثرة وتدفع العلة
 الطردية على وجه يلجئ الشافعية إلى القول بالتأثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع وهذا
 البحث هو أساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الأصول بتغيير بعض القواعد أزيداً بها
 ومؤثرة والعلة المؤثرة ما ظهر أثرها بنصل وإجماع في جنس الحكم المعلن بها كطوائف الهرة ظهر كونه علة في
 سقوط حكم النجاسة في سواها بحيث يصحح كما مر بيانه قد ذكره على كل واحد من القسمين أي الطردية والمؤثرة
 ضروب من الدفع كما ستقف لأن إنشاء الله تعالى أما وجه دفع العلة الطردية فأربعة القول بموجب العلة
 أي تسليم ما يلزم من تعليق المستدل لهذا قد علم على غيره لأنه أقطع للمناظرة ثم المنفعة والتزام فيها أقل بالنسبة
 إلى ما ذكرتها فلها قد تم على الغير ثم بيان فسلا الوضع ولما كان هذا أقوى دفعا من المناقضة قدم عليها
 ثم المناقضة أما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه
 وذلك مثل قولهم أي قول الشافعية في صوم رمضان أنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعين النية بان يقول بصوم
 عند نيت لفرض رمضان بان ينوي لكل يوم وقد ثبتت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهي الفرضية للتعيين
 إذ هما أوجه الفرضية توجد لتعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فنحن نجيبهم بتسليم موجب
 العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعين والتعين موجب فسلمه التعيين في كل فرض كما أشار إليه المصنف بقوله فيقال
 لهم عندنا أيضاً لا يصح صوم رمضان إلا بتعين النية لأنه موجب للعلة وإنما تجوزة بإطلاق النية بناء على أنه
 أي إطلاق النية تعين من جانب الشارع والحاصل أناسلنا أن مقتضى الفرضية وموجبها التعين ولكن
 التعين على نوعين أحدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فاما فيما نحن فيه فالتعين من جانب
 الشارع موجود لأنه قال إذا استحل شعبان فلا صوم إلا عن رضاءه وهذا التعين يكفي وأهل المناظرة لم يعتبروا
 لم يرد جوا هذا القسم من الدفع في المناظرة لأنه سطحي لا يبقى بعد تعيين البحث حتى لو صرح المستدل بملاوه بان
 يقول المراد تعين العباد كان القول بموجب العلة لغوا بل يتعين المنفعة وأما المنفعة وهي منع السائل مقدماً
 الدليل كلها أو بعضها بالتعين التفصيل وهي تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالاثرتان السائل لما لم يسلم

أوجه

فهي أربعة أقسام مما نعت في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم
وفي نسبتها إلى الوصف وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم لا يجاب الفرقة بإسلام أحد

قوله بلا دليل وليس لدليل يقبله السائل سوى بيان الأثر فلا حاجة ليعضد الجواب بالبيان إلا أنه يمكنه
الزام على السائل فهي أربعة أقسام بالاستقراء أحدها مانعة في نفس الوصف بان يقول السائل لا نسلم
ان الوصف الذي تدعيه أيها المستدل نعمة للحكم موجود في المتنازع فيه كان يقول المستدل ان مسح
البراس مسح فيسن تثليثه كالاتجاه يد فم بالمنع بعدم تحقق العلة في المقيس عليه وهو الاستنجاء هنا
فيقول سائل لا نسلم ان المسح الذي تدعيه انه علة للتثليث موجود في الاستنجاء فان الاستنجاء تطهير
عن النجاسة الحقيقية والمسح ليس بتطهير هذه النجاسة وثانيهما الممانعة في صلاح الحكم بان يقول السائل
بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم ان هذا الوصف صالح للعلية كقول الشافعي في اثبات الولاية على البكر
انها بكر جاهلة باهل النكاح لعدم الخلط بالرجال فيولي عليها ذلك عند وصف البكارة ففرض نقول لا
نسلم ان وصف البكارة صالح للعلية هذا الحكم لانه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بل الصالح لها هو الصغر
وثالثها الممانعة في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم جواز الوصف وصلاحه للعلية انا لا نسلم ان هذا الحكم
حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعية في اثبات تثليث مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالأوجه
فالعلة عندهم الركنية والحكم التثليث ففرض نقول لا نسلم ان الحكم هو التثليث بل الأكمال بعد تمام الفرض فلما
استوعب الوجه في الفرض صير الأكمال التثليث غسلة لما لم يستوعب الراس في المسح لان فرض المسح بمقدار
ربع الراس عندنا ومسح الشعرة عندهم صير الأكمال المسح إلى الاستنجاء لا إلى التثليث فيكون السنة هودون
التثليث ورابعها الممانعة في نسبتها إلى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف صلاحية للعلية ووجود
الحكم لا نسلم ان هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر كما نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم ان
التثليث فيفضل منسوب إلى الركنية بان تكون هي علة للتثليث بدليل الاتقاض بالقيام والقراءة فانها ركنان
في الصلوة ولا يسن تثليثهما أو بالضمضة والاستنشاق في غير الصلوة حيث يسن تثليثهما وانما اليسا
بركنين في الوضوء وأما فساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه أبا عن الحكم ومقتضيا للصدق بان يثبت نص
أو إجماع أو نعمة لتقيض هذا الحكم فاذا اورد على المستدل هذا السؤال يضطر إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان
الملائمة والتأثير في القياس فمثل تعليلهم أي تعليل الشافعية لا يجاب الفرقة بإسلام أحد النزوجين
فانهم قالوا اذا سلم أحد النزوجين فان كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة بمجرد الإسلام من غير
توقف على قضاء القاض وانقضاء العدة كعادة أحدهما وان كانت مدخولاً بها فبعد مضي

الزوجين لا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما فإنه فاسد في الوضع لأن الإسلام
 لا يصلح قاطعاً للحقوق والردة لا تصلح عفواً وأما المناقضة فمثل قولهم في
 الوضوء واليتمهما أطهارتان فكيف فترقأ في النية قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب
 ثلث حيض فقد جعلوا الإسلام علة للفرقة ونحن نقول هذا في وضعه فاسد فإن الإسلام لا يصلح أن يكون
 علة للفرقة لأنه عرف أعاصم الحقوق لأفعالها فينبغي أن يعرضنا للإسلام على الآخر فإن أسلم بقا النكاح
 بينهما كما كان والاتصاف للفرقة إلى الأبد لا إلى الإسلام والأبواب يصلح أن يكون علة للفرقة ولا بقاء
 النكاح مع ارتداد أحدهما عطف على الإيجاب للفرقة أي ومثل تعليمهم لبقاء النكاح إذا ارتداد واحد
 الزوجين والعياذ بالله العظيم فإن كانت المرأة غير منخول بها تقع الفرقة في الحال اتفاقاً وإن كانت منخولة
 بها فكلنا عندنا خلافاً للشافعية فعندهم لا تقع الفرقة حتى تنقضي عدتها فتعليمهم لبقاء النكاح وقت ارتداد
 أحدهما إلى انقضائه العدة بأن هذه فرقة ووجب بسبب طارىء على النكاح غير مناصات يأه وهو الردة فوجب أن
 يتأجل إلى انقضاء العدة في اللدخول بها كالطلاق فاسد في وضعه لأنه تعليل لبقاء الشيء مع ما ينافيه وهو
 هو الارتداد فإنه منافي للنكاح لأنه يبطل عصمة النفس المأل جميعاً والنكاح مبق على العصمة ولما كان الحكم
 يضاف إلى الحادث أبداً وإلى الآخر لأوصاف وجوده وقماً فمن فيه الردة حدث استبنا الفرقة تعالى الردة فإذا
 ثبت العلة ثبت المعلول وهو الفرقة من غير توقف إلى انقضاء العدة ولا يدعيها إلى الفهم أن الشافعية
 يجعلون الارتداد علة لبقاء النكاح ولهذا قال المصنف مع ارتداد واحدهما لا بسبب ارتداد واحدهما فإنه أي
 تعليمهم في صورتين فاسد في الوضع لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق في الصورة الأولى والرادة
 لا تصلح عفواً في الصورة الثانية فإنه لو بقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم أن تجعل الردة عفواً أي
 في حكم المعدوم ليتمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الأكل عفواً في حق الناس والردة لكونها غاية القبح لا تصلح
 أن تكون معفواً وأما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف للذي ادعى كونه علة سواء كان الخلف لما نعى أو
 لغيره وأنتم هذا عند من لم يجوز تخصيص العلة إذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوزوه تخلف الحكم
 عن العلة التي ادعى كونها علة كما لم ننع فإن كان الخلف لما نعى لا يسمى مناقضة عندهم ويعبر عند أهل
 المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع فمثل قولهم أي قول الشافعية في
 اشتراط النية في الوضوء واليتمهما أطهارتان فكيف فترقأ في النية لا تقتصران في النية فإن كانت النية
 شرطاً في اليتم يجب أن تكون شرطاً في الوضوء أيضاً لانها أطهارتان مساوياً فكيف تشترط في أحدهما
 ولا تشترط في الآخر فاجبتنا عن هذا بطريق المناقضة قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

والبدن عن النجاسة فيصطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكيم
 لانه لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيمم في شرط النية ليمتحقق التعبد فهذه
 الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير واما العلل المؤثرة فليس
 للسائل فيها بعد المانع الا المعارضة لا تقبل المناقضة وفساد
 الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة والاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغي ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة
 النية هي الطهارة كما قلتم فلم يقبلت عنها الحكم ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النية
 متخلف بالاتفاق فلا بد ان يصطر المحضم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير واليه اشار المر بقوله
 فيصطر الى بيان وجه المسئلة الى المعنى الذي يبيظهر الفرق ويصدق النقص وهو ان الوضوء تطهير حكيم اي
 امر تعبدى غير معقول لانه لا يعقل في محل النجاسة فلذا كان امر تعبدى باقن كالتيمم في شرط النية
 ليمتحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب البدن عن النجاسة فانه
 طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو امر معقول لا يحتاج الى النية فالخصل ان علة النية الطهارة الحكيمية
 لا مطلق الطهارة فالحكم الذى هو النية هنا لم يتخلف عن العلة وهي الطهارة الحكيمية كالتيمم الوضوء مثله
 في كونه طهارة حكيمية فنقول لى جوابه الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس لزوال الطهارة اذ البدن كله يتنجس
 بخروج النجس اى نجس كان فهذا امر معقول فكان القياس بان يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس
 الذى كان اقل خروجا بقى الحكم فيه على القياس كالمغى واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقصر فيه على غسل الاض
 الاربعه التى هي صلوا للبدن في الحد ودوقوع الاثام منه فعلا المخرج لان في غسل كل البدن بكل مرة حرجا
 عظيما فالاقصهار على الاعضاء الاربعه غير معقول الوضوء ليس هذا الاقتصار حق يعذر امر غير معقول فيحتاج
 الى النية واما نجاسة البدن بخروج النجس ازالة الماء لها فامر معقول لا يحتاج الى النية بخلاف التيمم فان التراب
 فيه ملوث ونفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية فيه فهذه الوجوه الاربعه اذا دخرت على العلل الطردية
 تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لى يحصل لهم الخلاص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانع
 الا المعارضة فيلشارة الى انه يقربى فيها المانعة وما قبلها وهو القول بموجب العلة ولا يجرى فيها بعد المانع
 وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة كنهى العلل المؤثرة لا تقبل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر
 اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فكما ان الكتاب السنة والاجماع لا يقبل المناقضة وفساد الوضع كن العلل
 الثابتة بكل واحد من الكتاب السنة والاجماع لا تقبلها امثال ما ظهر اثره بالكتاب كالحاج من البدن فانه علة

لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسيل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال المجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

للحدث فظهر تأثيره في المحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سورسواكن البيوت فانه ظهر تأثيره مرة في سورة لقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تأثيره بالاجماع كالانلاق فانه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة فلان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال حصوله مرة واحدة ثم لا يمتنع بالاجماع فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الانلاق الممنوع اجماعا فذلك العلة لا تتصلح علة لان ظهورت عليها مرة من الكتاب السنة والاجماع واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه حقيقة واليه اشار بقوله لكن اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة وهي الدافع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالعرض والتفصيل ياتي انتظره فبعض النقص يدفع بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام الاربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فالحارج النجس علة للحدث وقد ثبت تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فيورد عليه اي على تعليكنا هذا بالنقص من قبل لسأفى ما اذا لم يسيل اي لم يتجاوز المخرج فانه نجس خارج وليس بحدث فقد تخلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهي الخارج النجس فندفعه اولا بالوصف يندفع هذا النقص بالبريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال المجلد اي فارق مكانه كان صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذي هو علة للحدث ليس بموجود في مادة التخلف فان العلة هي الخارج النجس والم يسيل ليس بخارج بل هو ايد ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة لتوسيب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا لم يوجد في ذلك المعنى لم يكن علة فاذا لم يوجد العلة لم يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم ان صفة الخروج موجود لكنه لم يوجد في المعنى الذي كان يسببه علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير كما نيزيل بمخرج النجس الطهارة الحاصلة للبدن كلفه فيجب اولا غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله ولكن لما كان فيه جرح عظيم اقتصر على الاعضاء

بمعنى النقص والواجب ان العلة بالبريقين

فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتماد ما يكون منه لا يمتثل لو وصف بالتجزى وهناك لم يجب غسل ذلك الموضوع فانعدام الحكم لعدم العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا الزم صار عفو القيام الوقت فكذاك ههنا كما المعارضة تقوى نوعان معارضة فيها مناقضة

وقت الصلوة

الاربع تدفع الحرج فيلزم بسبب وجوب غسل ذلك الموضوع صار الوصف هو الخارج النفس حجة عليه من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتماد ما يكون منه اى ما يخرج منه لا ما يكون من خارج فان النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضوع فقط لا يمتثل الوصف بالتجزى فلما وجب غسل ذلك

الموضوع وجب غسل كل بدن لا لعلة وهناك اى في غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضوع فانعدام الحكم لعدم العلة فكانه لم يوجد تجزى لعدم المعنى المذكور فلم يوجد بالحكم وهو الحدث لان العلة موجود والحكم مختلف كما قال المحضم ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه فاذا لم يسئل والحاصل يورد علينا من جانبنا اشافي في المثال المذكور نقصان الاول ما دفعناه بطريقتين والثاني هو صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح نجس خارج وليس بمحدث ناقض للوضوء مادام الوقت موجودا فندفعه بالحكم اى ندفع بطريقتين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول بالحكم المطلوب ليس بمختلف عن العلة و

هذا الطريق قسم ثالث والقسم الاول ان ذكرهما والرابع سيجي ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت يعنى لا تسلم ان ما يخرج مثل جرح السائل ليس بمحدث بل هو حدث ولكن تاخر حركه للضرورة الى ما بعد خروجه الوقت ولهذا يلزم الوضوء بذلك الحدث بعد خروجه الوقت وبالغرض عطف على قوله بالحكم اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذا التعليل التسوية بين الدم والبول والحاق الفرع

بالاصل وذلك حاصل اية اشار بقوله وذلك البول الذى جعلناه اصلا حدث فاذا الزم صار عفو القيام الوقت في صورة سلسل بول فكذاك ههنا يعنى الدم كان حدثا فاذا الزم صار عفو الفحص لتساوى بين البول لمقيس عليه الدم وما يخرج من بدن الانسان حيث يصير بسبب الدم عفو كالبول وهذا قسم رابع فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال ما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه المحضم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني حتى نوعان النوع الاول معارضة فيها مناقضة فمن حيث

وقت الصلوة

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

تدل على نقيض مدعى المعلل تسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصح دليلاً له بل صار دليلاً للنحوم تسمى مناقضة تخلل في الدليل ولما كان المعارضة اصلاً فيه والنقض ذمياً لان النقض لقصدى لا يرد على الدليل لمؤثر سميت معارضة فيها المناقضة لا مناقضة فيها المعارضة والنوع الثاني معارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب اى هو القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة والقلب تغير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها بان يجعل المعلول علة والعلة معلولاً مثلاً على مثال قلب الاناء وهو اى القلب الصحيح نوعان احدهما قلب العلة حكماً والحكم علة وهو ما خوذ من قلب الاناء اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة لكونها اصلاً كانت اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعاً كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان قلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل بحكم الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع واما اذا كانت العلة وصفاً محضاً فلا يقبل هذا النوع مثل قولهم اى الشافعية الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبرهم كالمسلمين والحاصل ان عندهم الاسلام ليس بشرط للاحصان فكذلك انما حصين من المسلمين يرمون وغير المحصنين يجلدون فكل الكفار يجب ان يرجم المحصنون منهم ويجلد غيرهم فجعلوا اجزاء المائة علة لرجم الثيبر بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطاً للاحصان فالكفار كلهم غير محصنين فليس عليهم الا الجلد بكرهم و ثيبرهم فيه سواء عارضاهم بالقلب قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبرهم اعنى لانهم انما الجلد علة لرجم في المسلمين حتى يقال ان الجلد يوجد في ثيبر الكفار فيجوز لرجم فيه ايضا بل اهر بالعكس وهو ان الرجم علة لجلد المائة في المسلمين فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس فهذه القلب معارضة بصورة حيث على السائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذى اوجبه المعلل وهو رجم ثيبرهم وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم بانه لا يصلح علة والنوع الثالث من القلب قلب الوصف شاهداً اعلى المعلل بعد ان كان شاهداً له

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

اي للمعلل بأن جعل السائل وصف المعلل شاهد لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب ما خوذ من قلب الجراب الجراب بالفقر والكرم توشه دان واجراب اذا قلب يجعل ظاهرا باطنا وباطنه ظاهرا فإنه الضمير للشأن والوصف وهذا الرجح كان ظهره اى ظهره الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحتاجه و يقابله فاذا قلب بعده فصل وجهه اليك وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحتاجك عن خصمك هذا اذا براد من كاف الخطاب المعلل فان يراد السائل كان معناه كان ظهره الوصف اليك بما ايها السائل حيث كان معرضا عنك كمن يذهب معرضا عن رجل يصير ظهره اليه فخر كان الوصف شاهدا عليك فاذا قلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل فخر صار شاهدا على المعلل فهذا القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف عدى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاها وآهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب الا لکن ان لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير الاول اى هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لا انه تغير له فاندفع ما يتوهم وروده من ان القلب لا يتحقق الا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علت فيكون هذا تعليق الحكم بعلتنا اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فاذا قال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول لا تغير له فاندفع مثال اى هذا النوع من القلب قوله اى الشافية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجمعوا الفرضية علت التعيين فعارضواهم بالقلب جعلك الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه من جانب الشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى تعيين واحد فكذا اصوم رمضان فهما سويان في ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع في الصوم وهذا اى صوم رمضان تعيين قبل الشروع من جانب الشارع حيث قال اذا سلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سويان في انه لا يحتاج الى تعيين اخر بعد تعيين لكن رمضان

فسادها

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

لما كان متعينا من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين العبد ووصف القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج الى تعيين العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعي قالوا يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان واستدوا عليه بانه صوم فرض كصوم القضاء فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجبه الفرضية فكذلك يجب تعيين صوم رمضان فجعلوا الفرضية علة للتعيين وقاسوا على صوم القضاء فعارضناه بالقلب وجعلنا علة عدم التعيين ما جعلوه علة للتعيين وهو الفرضية ولما اجهلوا الخصم الفرضية ولم يبين ان الفرضية علة للتعيين قبل التعيين او بعده ففسرنا الفرضية التي كان وصفا شاهد الهم وزدنا في القلب لفظ بعد تعيينه وقلنا ان الصوم الفرضي بعد تعيينه لا يحتاج الى تعيين آخر وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشرع فيه وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشرع فكما ان صوم القضاء بعد تعيين العبد لا يحتاج الى تعيين آخر فكذلك اصوم رمضان تعيينه من جانب الشارع لا يحتاج الى تعيين آخر وهو تعيين العبد فوصفنا الفرضية كان شاهدا الهم حيث كان علة للتعيين وناقضنا في القلب وقلنا هلا الوصف بتعيين لا يحتاج الى تعيين آخر صار شاهدا لنا وفي هذا التفسير ليس تغير الوصف بل تقريره و

تفسيره وقد تقلب لعله من وجه آخر سوى الوجهين المذكورين ويسمى قلب التسوية وهو ضعيف بل فاسد مثاله قوله اي اصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لا تجب بالشرع ولا تقضى بافسادها

فسادها

عندهم هذه اي النوافل عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلي لا ييب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه يجب بالشرع لان المضي يجب فيه بعد افساد فوجبه لا يتم بالشرع كالوضوء فاصحاب الشافعي جعل علة عدم الزوم في النوافل عدم الامضاء في الفسار وقاسوا على الوضوء حيث لا يمضى في فسادها فقالوا اما ان الوضوء لا يلزم بالشرع لعدم الامضاء في الفساد فكذا النوافل لا تجب بالشرع لعدم الامضاء في الفساد فيقال لهم في الجواب لما كان كذلك اي لما كانت هذه النوافل لا يمضى في فسادها وصارت كالوضوء حيث لا يمضى في فسادها وجبه ان يستوى فيما في فسادها من العبادة التي لا عمل للنذر والشرع كالوضوء كما يستوى عمل النذر والشرع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بها والوضوء كان عندكم اصلا مقيسا عليه كذلك يجب ان يستوى عمل النذر والشرع في الفرض وهو النوافل الاستواء في النوافل لا يمكن ان يكون بعدم الزوم اذا النوافل بالنذر والشرع بالاجماع فوجب ان تجب بالشرع ايضا لتحقيق الاستواء فيها فالوصف

وهو ضعيف من وجوه القلب لأنه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة وكان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ولها المعارضة الخالصة فنوعان أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح

الذي جعله اصحابنا لشأنه علة عدم اللزوم وهو عدم الأمضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشرع فكان قلبا من هذا الوجه وهو أي هذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب من وجهين أحدهما ما بينه المصنف بقوله لأنه لما جاء بحكم آخرى للملجاء السائل بحكم آخر وهو التسوية وهو ليس بما تقض للحكم الأول وهو عدم لزوم النوافل بالشرع لأن المستدل لم ينف التسوية لكون أشياهما مناقضا لمدعاه ذهب المناقضة التي هي شرط لصحة القلب والثاني ما بينه المصنف في هذا القول وكان المقصود من الكلام معناه ولا ينظر في الألفاظ والاستواء الذي اثبتته الخصم بالعلة المذكورة مختلف في المعنى إذا الاستواء بين النذر والشرع في الأصل أي الوضوء باعتبار عدم الإلزام فإن الوضوء كما يلزم بالشرع لا يلزم بالشرع أيضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفي الفرع أي النوافل باعتبار الإلزام فعلى هذا هو ثبوت واليه أشار بقوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام وفي الفرع باعتبار الإلزام وذلك أي اختلاف الاستواء في الأصل في الفرع ثبوتاً وسقوطاً مبطل للقياس أي قياس المعارض بالقلب لأن من شروط القياس أن يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت وهو هنا منتف إذ الاستواء الذي في الأصل متضاد للاستواء الذي اثبتته المعارض في الفرع إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت وإن شارك أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء لأنه لا اعتبار للألفاظ وإنما المقصود المعنى وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح فكيف يصح القياس أما المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وأهل المناظرة يسمونها بالمعارضة بالغير فنوعان أحدهما في حكم الفرع بأن يقول المعارض لتأديله على خلاف حكم الذي اثبتته في المقيس لها خمسة أقسام كما بدأ ذكره بالتحصيل في المطولات ولما عرض المصنف ذكرها فتناسب لنا الألفاظ وهو صحيح لما فيه من الأثبات حكم مخالف للحكم الأول بإثبات علة أخرى في ذلك المحل بعينه مثاله ما إذا قال لشأنه أن المسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالغسل فنقول في المعارضة للمسح في الراس مسح فلا يسن تثلثه كسهم الخفاف فقول الركنية علة للتثلث وقاس على غسل الأعضاء المفروضة ونحو اثبتنا حكماً مخالفاً لما اثبتته الشافعي وهو عدم تثلث المسح بإثبات علة أخرى وهي المسح قسنا على الخفف فكما

والثاني في علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمة لفساده لو افاد تعدد بته لانه
لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة
لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل يذكروا على سبيل المفارقة فاذا ذكره
على سبيل الممانعة كقولهم في اعتناق الراهن لانه تصرف يلاقى حق المرتهن
لا يستت التثليث فيه لا يسن في الراس لان السهم الذي علة لعدم التثليث موجود فيهما والنوع الثاني
معارض في علة الاصل المقيس عليه وسميت بالمفارقة بان يقول عددي دليل يدل على ان العلة في
المقيس عليه شيء اخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها مشروحة في المطولات مثله ما اذا علمنا في بيع
الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب الفضة فيعارضه الشافعي بان العلة
في الاصل في الذهب الفضة ليست ما قلت وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هي الثمنية وتلك كما توجد في الجنين
وذلك النوع من المعارضة باطل لانه لا يخلو اما ان يثبت المعارض في مقابلة علة المستدل علة متعدية كما اذا
علمنا في حرمة بيع الجبس بالجص متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت
علة اخرى وهي الاقتيات واذا خار وهي متعدية توجد في غير الحنطة والشعير كالانزخ والذخ ويقول تلك العلة
لا توجد في الجبس فلا يجوز البيع متفاضلا او علة غير متعدية كما اثبت الشافعي في الذهب والفضة علة
اخرى وهي الثمنية وتلك غير متعدية لا توجد الا في الذهب الفضة فعلى الثاني لا يصح تعليله في المعارضة
لعدم حكمه اذ حكم التعليل التعدية كما مر سابقا فاذا اثبت علة غير متعدية يفسد التعليل لعدم حصول
الغرض منه وعلى الاول التعليل ايضا فاسد واليه اشار بقوله ولفساده لو افاد تعدد يتوهم وجه الفساد
بقوله لا اتصال له بموضع النزاع كما مر حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
والحاصل ان المعارضة لا تعلق لها بالمنازعة فيه الا انها تصيد عدم تلك العلة في عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم اذ الحكم يثبت بحال شتى فبعد فساد تلك العلة تبقى علة اخرى وهي تكفي ولما كان المعارض في
علة المستدل فاسدا عند اكثر الثميين قاعدة بعد بيان تلك المعارضة ليكون تلك المعارضة مقبولة اذا
اوردت بهذه القاعدة فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في وضعه واصل جوهره يذكروا على سبيل
المفارقة التي هي باطلة عند الاصوليين فاذا ذكره على سبيل الممانعة التي هي طريق مقبول عند فخر بن
ذلك الكلام من حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه جميعا كقولهم اي اصحاب
الشافعي في اعتناق الراهن عبده المرهون عند المرتهن انه لا يفتن اعتناقه اذا كان معصرا ولهم
قولان في الموسر وذلك لانه اي الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن

قوله
في
المرتب
في
البيع
كونه
متممًا
للفسخ
لان
حق
المرتب
فيه
بان
حيث
يبيع
البيع
من
التعاقد
متممًا
للعقد
فانه
متمم
من
البيع
في
عمله
ولا
يمكن
المرتب
النسب
من
نفاذه
٢٣٨

بالابطال فكان مردودا كالببيع فقالوا ليس هذا كالببيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف
العقق وأوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم
الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل صلاحها لا يحتمل
الفسخ فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو
عبارة عن فضل احدا لثنتين على الآخر وصفا

بالابطال فكان مردودا كالببيع فلما لا ينفذ بيع العبد لمرهون لا ينفذ اعتاقه والعلة المشتركة بينهما
تصرف يلاق حق المرهون بالابطال فقالوا في جوابه اعلم ان المعارضة في علة الاصل سميت بالمعارضة لانه
ان السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهي فاسدة عند اكثر من جوز تلك المفارقة منا
قال في جوابه ليس هذا اى الاعتاق كالببيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ بخلاف العقق فانه لا يحتمل
الفسخ فحصل الفرق بين البيع والعقق فعلة عدم جواز البيع هي كونه متممًا للفسخ بعد وقوعه وهذه
العلة لا توجد في الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه
لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فحتم ان يورد في سبيل الممانعة ليكون
مقبولا ومسموعا واليه اشار بقوله والوجه فيه ان يقول مسائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون
تغييره وحكم الاصل وهو البيع ههنا وقف اى توقف ما يحتمل الرد في الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت
في الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى البطلان كليًا ما لا يحتمل الفسخ والرد وهو لا هتاق والحاصل
لا تسلم ان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العقق وحكم الاصل هو التوقف لان بيع
الرهن موقوف على اجارة المرهون لانه باطل فاسد في نفسه فهذا الحكم لا يوجد في الفرع فان العقق لا
يتوقف على اجارة المرهون ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما
اثبتتم ان هذا الحكم فاسد في الفرع اثبتتم حكما آخر وهو البطلان فقلتم ان الفرع وهو العقق باطل هذا الحكم
حكم جديد يدام يتعدى من الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لم يكن موجودا فيه فكيف تعدى منه الى الفرع قبل هذا الا
تغيير حكم الاصل ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان بعضها فقال فصل في الترجيح واذا قامت للمعاوضة
كأن السبيل في اى المعارضة وضمير المذكور باعتبار المصدر الترجيح اى ترجيح احدا لمعارضين على الاخر
بميت تمتد فم المعارضة فان اتى المستدل بالترجيم تمد فم بمعارضة السائل ونسب دعوى المستدل بالفرع
فان لم يأت بمصارف منقطعا والسائل ان يعارضه بترجيم آخر وهو عبارة عن فضل احدا لثنتين على الآخر وصفا
فان قيل فضل احدا لثنتين على الآخر رجحان وليس بترجيم كما لا يقع فكيف يصح تفسير الترجيح

في

حقي قالوا ان القياس لا يترجم بقياس آخر وكذلك الكتاب والسنة وانما
 يترجم البعض على البعض بقوة فيه وكذلك صاحب الجراحات لا يترجم
 على صاحب جراحة واحدة

بالرجمان فان الاول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر واقول توجيه الكلام على وجهين الاول على
 حذف المضاف من فضل حد المثلثين فتقد ير الكلام هو عبارة عن بيان فضل حد المثلثين على الآخر
 الثاني المراد من الترجيم الرجمان فتقد ير الكلام وهو اي الرجمان عبارة الخ ومعنى قوله وصفان لا يكون
 ذلك الشيء الذي يقع به الترجيم دليلا مستقلا بل معنى في الدليل حتى قالوا ان القياس لا يترجم بقياس
 آخر ثالث يؤيده فانه يكون ح في جانب قياس وفي جانب آخر قياسا كما لا يترجم شهادة اربعة على
 شهادة شاهدين لان مدار الترجيم على وصف زائد حتى يترجم شهادة عادل على شهادة فاسق لا على
 زيادة مستقلة فلو ترجم قياس بانضمام قياس اخر اليه يلزم هذا النعم لو كان احد القياسين قويا و
 الاخر ضعيفا لم يترجم القوي على الضعيف بزيادة وصفه للقوة وكذلك الكتاب والسنة حتى لا يترجم
 على ايتيانية ثالثة تؤيدها وكذلك الحديث لا يترجم على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده وانما
 يترجم البعض على البعض بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدا على القياس الجلي لفساد الاثر و
 الكتاب الذي هو محكم قطعي مقدا على ما هو ظرف والحديث المشهور مقدا على الغير الواحد وكذلك صاحب الجراحات
 لا يترجم على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جرحه واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر جراحات
 متعددة كذلك ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء ولا يترجم صاحب الجراحات المتعددة على
 صاحب جراحة واحدة بان يجعل دية كاملة او زائدة على دية كل جراحة من جراحات تامة تصلح
 معارضة لجراحة صاحب واحدة فلم يكن خصفا فلا يقع بها الترجيم نعم لو كانت جراحة احدهما اقوى من الاخر
 ينسب لموت اليه بان قطع واحد يد رجل والاخر جزر قبته فكان القاتل هو الجاز اذ لا يتصور البقاء ببدن
 الرقية بخلاف اليد فيصح الترجيم ف اعلم ارشادك الله تعالى هذا ما ذهب اليه اكثر الاصوليين
 من انه لا يصح الترجيم بكثرة الأدلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
 الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يعارض الا دليلا واحدا من جنسه فيمتسا طان بالتعارض فيبقى الدليل
 الاخر مسلما عن المعارضة فيصح به الترجيم ولان المقصود من الترجيم قوة الغن الصادق من احدي
 الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات الحكم
 فيترجم على الاخر بلامرية ودليل الفريق الاول هو ان الشيء انما يترجم بصفة توجد في ذاته لا بانضمام

والذي يقع به الترجيح اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجته فهما قوى
 كان اولى لفضل في وصف الحجته على مثال الاستحسان في معارضة القياس
 والترجيم بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا في مسح الرأس انه مسح لان ثابت
 في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تامها بالاكمال
 دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمر ونحوه

مثله اليه كما ترى في المحسوسات وهذا لان الوصف لا يتقوم بنفسه فلا يوجد الا بتعالغيره فيتنقوى به
 الموصوف للذي قام به هذا الوصف واما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقوى به الغير
 فيكون كل واحد معارضا للدليل الذي اوجبه الحكم على خلافه فيساقط الكل بالتعارض فاختلنا العمل
 فقال بعضهم اذا تعارض نصان تروح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان
 بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتبالعه فيصلم مرجحا وقال الآخرون لا يصح وهذا هو الصحيح لان
 القياس وان لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالاصوات و
 الترجيم انما يقع بها كما علمت انفا والذي اى المعنى الذي يقع به الترجيم اى ترجيم احد القياسين على الآخر
 على وجه الصحة اربعة الاول الترجيم بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجته لا امر مستقل بنفسه لا توجد
 تبعا لغيره فمما توى الاثر كان الاحتجاج به اولى لفضل في وصفه بحجته وهو الاثر فلما توى حصل
 فيه فضل وزيادة وهي القوة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فانه اذا يكون الاثر في الاستحسان اقوى
 يرجح على القياس وان كان مؤثرا وكذا عكسه والثاني الترجيم بقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به
 بان يكون وصفه لحدا القياسين الزم للحكم المعلق به من وصفه لقياس الآخر كقولنا في مسح الرأس انه مسح
 فلا يسن تكراره فالحكم للمشهود به بما عدم تكرار المسح وعلتنا المسح فهذا الوصف الزم لاثبات هذا الحكم
 لانه ثابت اى له زيادة تان في دلالة التخفيف من قولهم اى الشافية انه ركن في دلالة التكرار فان

اركان الصلوة تامها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا
 كالتيمر ونحوه والحاصل ان اصحابنا للشافعي يقولون يسن تكرار مسح الرأس وعندنا لا يسن فجعلنا صواب
 الشافعي علته التكرار الركينة ونحن جعلنا علته عدم التكرار الذي هو التخفيف المسح فحقن نقول لهم وصدقكم
 وهو الركينة ليس بالزم لهذا الحكم وهو التكرار لان هذا الوصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرها
 وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى لم يشتره تكرار
 القيام الركوع والسجود للاكمال اما السجود فذكرها ليس من باب التكيل بل كل مجزئ ركن ملحوظ حتى لا يجوز الصلوة

له فاقبل فعل
 بما يلزم ان يكون
 الشاهد لا عدل
 راجع الى العادل
 لان اثره قوى
 فيقال بالاسلم
 الاختلاف عدل
 بازياد وهو النص
 فليس بها الورع
 متفادنة بعضها
 فرق بين لانا
 امرضبوط لا تتحد
 وهو الاضتاب
 عن الكبار وغير
 الاصل على الصفا
 ١٣ منه

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

تري في التيمم ومع الخف الجبار فوصف المسح الزم للحكم المذكور واحترز بقول في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستحالة بغير الماء فانه سمح شرعيه التكرار اذا زالت الغاسة بتكرار مسح الحجارة معقول والثالث الترجيح

بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصل واحد للأخر اصلان او اصول ووصف المسح في مسألة التثليث فانه يشهد بصحة اصول ثلاثة مثل مسح الخف الجبيرة والتيمم ولم يشهد لوصف الخصم هو الركنية الا اصل واحد

وهو الغسل في ترجيح وصفنا عليه المراد بالاصل لمقيس عليه كما علمت من المثال فهدا القوم من الترجيح عند الجمهور صحيح لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع اي م الوصفان المحجة على الوصف المستنبط منه لكن

كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد لزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في فضل الوصف فلذلك صلحت للترجيح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح

بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرخات في الخبر والخبر لا ترجح بكثرة الرخات على ما عرفنا هنا اوله من جنس الترجيح بكثرة العلة اذ شهادة كل اصل بمنزلة شهادة كل علة على ما فيكون هذا

من قبيل كثرة الأدلة القياسية او كثرة وجه الشبثي فلن هذه كلها الاصل للترجيح وهذه الوجهة الثلاثة ترجع الى معنى واحد هو الترجيح بقوة تأثير الوصف ولكن تعدت باختلاف الجهات فان الترجيح في

الاول النظر الى نفس الوصف في الثاني بالنظر الى الحكم وفي الثالث بالنظر الى الاصل فتفكر في هذا المقام فانه من مزال الاقسام والرابع الترجيح بالعدم اي عدم الحكم عند عدم مدي عدم الوصف يسمى هذا بالعكس و

الطرفان يوجبان الحكم عند جرح الوصف فالوصف الذي يطرز ويتعكس بان يوجب الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه اولى وارجح من الوصف الذي يطرز بان يوجب الحكم عند جرح الوصف ولا يتعكس بان لا ينعقد عند

انعدامه مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يشترت تثلثه فان هذا الوصف يتعكس الى قولنا ما لا يكون مسحاً فيسنت تثلثه كغسل الوجه نحوه بخلاف وهو نفس الركنية فانه لا يتعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسنت

تثلثه فان الغضضة والاستنشاق في الوضوء وتسميها انه الركوع والسجود في الصلوة انه ليست بركن في الوضوء وفي الصلوة ومع هذا يسنت تثلثها وهذا القوم من الترجيح صحيح عند عامة الاصوليين لان عدم الحكم عند عدم الوصف

دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ولكن هو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتغلب به حكم لان العدم ليس بشئ فكيف يتعلق به الرجحان فلهذا الوعارضه منهم من الاقسام الثلاثة كان راجحاً عليه قال

بعض المتأخرين لا عيرة لان العدم لا يتعلق بشئ فالوجوب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان اوضح لصحة واذا تعارض
ضرباً ترجيحاً كان الرجحان بالذات احق منه بالجمال لان الحال قائمة بالذات
تابعة له والتبع لا يصلح مبطلاً للاصل وعلى هذا

بشيء والرجحان انما يحصل باهر وجودى فدفع المصير هذا الاستدلال بقوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم
عدم عند عدمه كان اوضح لصحة لان الوصف الذى يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه اوضح وصفاً
من الذى لا ينعدم الحكم عند انعدامه فالرجحان انما يضاف حقيقته ونسبته الى الاختصاص المستفاد
من عدم الحكم عند انعدامه ان كان اضافته بحسب لظاهر الوجود ولهذا يضعف هذا القسم اعلم
انه كما يقع التعارض بين الأدلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من
القياسين ترجيح من وجه وهو اى التعارض بين الترجيحين على ثلاثة اقسام لانه لا يخلو من ان
يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى الذات و
الاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين راي التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى
الذات والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى الحال يطلب الترجيح بقوة المعاني ان امكن والا
بقى التعارض وتحقق التساقط وفي القسم الثالث اى التعارض بين الترجيحين احدهما بحسب
معنى راجع الى الذات والاخر الى الحال كان الترجيح بحسب معنى راجع الى الذات اولى واحق من
الترجيم الذى بحسب معنى راجع الى الحال واليهما اشار المصير بقوله واذا تعارض ضرباً ترجيحاً بان يكون
لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيحاً فاحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والاخر
بحسب معنى في الحال فخر كان الرجحان بالذات احق منه اى من الرجحان الحاصل بالجمال
والحاصل ان الترجيح بحسب الوصف الذاتى احق من الترجيح بحسب الوصف العارض لان
الحال اى الوصف العارض قائمة بالذات تابعة له اى للذات والتبع من حيث هو تبع لا يصلح
مبطلاً للاصل من حيث هو اصل اقول فيه فظن لان المتكلم من قواه لان الحال ثم ترجيح الذات
على الوصف ولا كلام فيه وانما الكلام فى وصفين احدهما وصف ذاتى والاخر وصف عارضى
كما يدل عليه سياق الكلام فالاولى ان يقال ان الوصف العارض قد ينفك عن الذات و
يوجد الذات بغيره والوصف الذاتى لا ينفك فلا يوجد الذات بغيره وترجيم الوصف الذى
لا يوجد الذات بدونه ولا ينفك عنه على الوصف الذى ينفك ويوجد الذات بدونه ظاهره
على هذا الاصل وهوان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الوصف العارض

قلنا في صوم رمضان ان يتأدى بنية قبل ان تصاف النهار لا نذكر ان احد يتعلق
 بالغرزية فاذا وجد في البعض دون البعض تعارضاً فترجحنا بالكثرة لانه من باب
 الوجود ولم نترجم بالفساد احتياطاً في باب العبادات لانه ترجيح بمعنى في الحال فصل
 ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئين

قلنا في صوم رمضان ان يتأدى بنية ثابتة قبل ان تصاف النهار الشرعي لانه اي صوم رمضان ركن واحد بوحدة
 اعتبارية شرعية حيث لا يقربى يتعلق صحة بالغرزية اي القصد والمراد البنية فان الصوم لا يصح بدون البنية
 فلما وجدنا الغرزية في البعض دون البعض تعارضاً اي البعض فانما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
 فلا بد من ترجيح احد ما على الآخر فالشأن في وجه الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فانها وصف يجب بالفساد
 حيث لم توجد بعد البنية فالعبادة وصف عارض للاسما المعروفة لان الاسماء بحسب اللغات ليس
 بعبادة بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الاسماء وقد قلنا الترجيم لانه ذات اقوى من
 وصف عارض فترجحنا الصحيح الذي وجد فيه البنية بالكثرة اي بكثرة اجزاء الصوم لوقوع البنية في اكثر النهار
 حيث في قبل ان تصاف النهار الترجيم بالكثرة بوصف التي لان المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء
 بحسب ما اتوا به في بعض جزائه والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب جزائه فكأن صفاء اتي الاله اي الكثرة
 من باب الوجود اي امر جودى فهو وصف في ان يقوم بالكثير بحسب جزائه ويمكن التوجيه بوجاهة وهو ان
 يرجع الضمير في قوله لانه الى الترجيم بالكثرة كما هو الظاهر في المعنى ورجحنا بعض العيبر بالكثرة لان هذا
 الترجيم من باب الوجود اي بوصف التي لان الوصف العارض بمنزلة المعدوم في مقابلة الوصف الذاتي فيصح
 اختصاصه لوصف الذاتي بالوجود وانه توجب آخر لانه لا يضيق المقام ولم نترجم بالفساد اذ زائدة احتياطاً
 في باب العبادات والمعنى لان ترجم الفاسد بالعبادة هنا كما ترجم جانب الفاسد في باب سائر العبادات للاحتياط فانه
 اذا جتمع فيها جهة الفساد ووجه الصحة يترجم جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً فالشأن في الصوم ايضا يترجم الفساد
 للاحتياط وانما يترجم هنا جانب الفساد لانه اي ترجيم الفساد بالعبادة ترجيم بمعنى في الحال اي بوصف عارض
 اذا العبادة في الصوم امر عارض كامل توافق فكر في هذا المقام فان من زواله لا قيام اعلم انه قد سبق ان موضوع علم اصول
 على المنها المختار هو الاله لا الالهة والاحكام جميعاً لما فرغ للمصنف من اجتهاد الاله التي هي مثبت الاحكام شرعية في باب
 الاحكام فقال فصل ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيئين قوله التي
 مر ذكرها سابقاً على باب القياس يفيد ان القياس لا يثبت شيئاً لانه منظور لا مثبت فالمعنى
 الادلة الثلاثة اعني الكتاب والسنة واجماع الامة يثبت شيئين احدهما

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

الاحكام المشروعة اى التكليفية كالحل والحرمه والنذر الكراهة وسيائك الوضوح انشاء الله تعالى والثانى ما يتعلق بها الاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية فانه يبحث المصنف في القسم الثانى عن السبب العلة والشرط والعلامة والبحث من هذين القسمين يبحث عن المحكوم به اعنى فعلى المكلف بعد ذلك يبحث المحكوم عليه وهو المكلف كما سيبين الملم في فصل العقل الاهلية والامور المعترضة عليها وتلك الامور مع وارض المكلف المتى يبحث عنها في هذا العلم ووجه الضبط ان الحكم الذى هو من صفات فعل المكلف من الوجوب الفرضية والحرمه من الكراهة يحتاج الى الحكم وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه هو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف ولما كان يرد ان للثبوت للاحكام ما يتعلق بها الاحكام لما كان هو الادلة الثلاثة لا القياس فلم يلحق البحث

عن هذه الجملة بالقياس حيث لاقى الملم بهذا البحث بعد القياس دفعه وقوله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها الاحكام فالحقناها اى هذه الجملة بهذا الباب اى باب

القياس حيث بحث بها بعد القياس لتكون معرفته هذه الجملة وسيلة اليه اى الى القياس بعد احكام طريق التعليل بيان شروط القياس وحكمه بيان الفرق بين العلة المؤثرة والطرديّة وبيان المعارضات والترجيح والحاصل ان البحث من هذه الجملة تنتمه لبحث القياس لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشروطه لوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفته هذه الجملة فلذا اردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اردنا سابقا تحت شروط القياس وحكمه والعلة المؤثرة والطرديّة والمعارضات والترجيح فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغي ان يقدم القياس كما تقدم الوسائل على المتأصل لانا نقول القياس سجة من سجع الشرع فزيتان يقدم على هذا البحث ويلحق بالبحر الثلاثة ولانه لما قلنا هذه البحث تنتمه لبحث القياس فاندفع هذا السؤال لان التتمه انما يذكر بعد ما هو تتمه له وان كانت معرفة التتمه وسيلة اليه فانهم اما الاحكام فانواع اربعة والمراد بالحكم المحكوم به اى فعل المكلف الحكم بمعنى الخطاب انما هو الايجاب التخييم ونحوها وللذى بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمه فهذه التقسيم انما هو لفعل المكلف لاهذين المعنيين كما لا يخفى على العاقل لنوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية بجانب الله تعالى من حيث الامتنال لامره بلا رعاية بجانب العبد وقيل ما يتعلق به نفع العام كتعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياها قبلة وكهرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وَحَقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةٌ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ حَقَانٌ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ غَالِبٌ كَحُدِّ
 الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْقَصَاصِ وَحَقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى
 ثَمَانِيَةَ أَنْوَاعِ عِبَادَاتٍ خَالِصَةٌ كَالْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا وَعَقُوبَاتٌ
 كَامِلَةٌ كَالْحُدِّ وَدَعُوقَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنَسِيمِيهَا أَجْزِيَةٌ وَذَلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيرَاثِ
 بِالْقَتْلِ وَحَقُوقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكُفَّارَاتُ

وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا
 من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما ينسب الى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيمه تعالى
 وهذا النوع ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ خاله بهذا الوجه
 ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك والنوع الثانى في حقوق العباد خالصته وهو ما يتعلق به مصلحة
 خالصته كحرمته فالخير ولهذا يباح بأباحة المالك والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى
 فيه غالب كحلال القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزء لما فى الله تعالى عنده من حرمته العفيف
 الصالح وحق العبد من حيث ينزل به عار المقدس ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا يجزى الارث والعقوبة
 وعندنا لثا فحق العبد غالب فيه فيجرى الارث والعقوبة والنوع الرابع ما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب
 كالقصاص فحق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد قوع الجزائية على نفسه ولكن حق العبد
 فيه غالب حيث يجزى الارث والعقوبة فيجوز الاحتياض عنه بالمال وحق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول
 عبادات خالصة لا يخاطبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وهو اصل العبادات حيث لا يصح عبادة بدونه
 والصلاة وهي بعد الايمان افضل العبادات ولذا قيل انها عماد الدين ومن تركها متعبدا فقد كفر والزكوة
 التي تعلق بنعمة المال شكره ونحوها كالجهد والصوم والحج والنوع الثانى عقوبات كاملة كالحد ودفع الحدود
 كاملة في الزجر حيث لا يتجاوز بعدها غالباً والنوع الثالث عقوبات قاصرة في الزجر ونسيميها اجزئة والجزء
 قد يطلق على العقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فلفظ تصور معنى العقوبة تسمى بالجزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان
 الميراث بالقتل فان الجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر منه ولهذا اثبت بالقتل الخطأ
 ولو كان كاملاً لم يثبت به كالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرة بين الامرين اى العبادة والعقوبة وهي
 الكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتاق
 والاطعام ولا تجب على من هو ليس باهل للعبادة كالكفار وفيها معنى العقوبة لا تخالم تجب الاجزئية

وعبادتها فيها معنى المؤنثة حتى لا يشترط لها اكمال الاهلية فهي صدقة الفطر و
 مؤنثة فيها معنى اقربته وهو العشر ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء عليه
 عند محمد ومؤنثة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدأ على المسلم
 وجاز البقاء عليه وحتى قائم بنفسه

على افعال محرمة صدرت عن العباد ولم تجلب بتلك كسائر العبادات ولذلك حبيت كفارات لانها سارات
 للذنوب ولكن جملة العبادات خالصة فيها عندنا الا في كفارة الظهار لانه منكر من القول وذكور والنوع الخامس
 عبادتها فيها معنى المؤنثة اي الخصة والثقل وهي فعولته من مائة التقوم اما انتهم اذا حطقت مؤنثتهم اي ثقلهم
 وقيل هي مفعلة من الاون بمعنى الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من العين وهو التعب الشدة
 والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح حتى لا يشترط لها اكمال الاهلية وهو العقل والبلوغ
 نظر الى معنى المؤنثة لان كمال الاهلية انما يشترط لما هو عبادته محضه فهي صدقة الفطر لجملة العبادات
 فيها هي كونها طهرة للصيام عن اللغو والرفث ولهذا سميت في الشرع صدقة ويشترط النية في ادائها بحيث
 لا يعمر بدن النية كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها على الانسان بسبب
 راس الخدي وكون الراس فيه مبيد على ان فيها معنى المؤنثة كالنفقة ولكن لما كان معنى العبادات فيها غالباً
 قلنا عبادتها فيها معنى المؤنثة ولهذا الراجح على الصحيح المبحون عندهم كسائر العبادات والنوع السادس مؤنثة
 فيها معنى القرية وهو العشر فان في نفسه مؤنثة لارض التي يزرعها اذ لو منعها لاصلح لارض عند السلطان
 ولكن فيه معنى العبادات حيث لا يجب ابتداء الاعمال المسلم ويصرف في مصارف الزكاة الا ان الارض اصل
 والماء وصف تابع فكان معنى المؤنثة فيها اصلاً ومعنى العبادات تبعاً ولهذا اي بسبب ان فيه معنى القرية
 لا يبتدأ على الكافر كما لا يبتدأ سائر العبادات لانه ليس باهل للعبادة وجاز البقاء عليه بان ملك الذي
 ارضه اشترية للؤمن فيبقى عليه العشر كما كان عند محمد وعبار المعنى للمؤنثة فان الكافر اهل للمؤنثة والنوع
 السابع مؤنثة فيها معنى العقوبة وهو الخراج فان في نفسه مؤنثة للارض التي يزرعها حتى لو منعها لاسترد السلطان
 منها الارض يعطيها الاخر ولكن فيه معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ على المسلم والمسلم ليس باهل للعقوبة
 والذل في الابتداء ولكن لما كان معنى المؤنثة فيها اصلاً والمسلم اهل للمؤنثة جاز البقاء عليه حتى لو اشترى مسلم
 من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية يوزن الخراج منه دون العشر رعاية لمعنى المؤنثة والنوع
 الثامن حتى قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمت العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه
 بل استبقائه الله تعالى لاجل نفسه ونزول السلطان الذي هو خليفة في الارض اخذها وقسمته

وهو خمس لغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان
 الجهاد حقه فصار المصائب به لم تكمل لكنه اوجب اربعة اخماسه للغنائم منته منه
 فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان
 اخذه وقسمته ولهذا يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغنائم
 بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصرف
 الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان يحصى واما القسم الثاني فاربعة
 السبب والعلة والمشرط والعلامة

وهو خمس لغنائم والمعادن فانما المحس حق وجب لله تعالى ثبت له تعالى للاحق لاحد فيه ثابتا بنفسه
 اى حال كون ذلك الحق ثابتا بنفسه من غير تعلقه بدم متا المكلف بناء على ان الجهاد حقه فانه اعزاز
 لدينه وفيه نفع للعالم فصار المصائب به اى الحاصل بالجهاد وهو مال القيمة له كله لكنه اوجب
 اربعة اخماسه للغنائم منته منه بغير استحقاقهم فيه فانهم عبيد له ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه فلم
 يكن المحس حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذى هو خليفته
 فى الارض اخذه وقسمته ولهذا اى لان المصائب فى الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق
 الطاعة يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغنائم فان من الغنائم من يحتاج مجوز صرف
 المحس اليه وكذا يجوز صرفه الى ابناءهم واباءهم فلو كان المحس حقا غير ثابت بنفسه بل كان اداؤه
 وليا على الغنائم بطريق الطاعة مثل الزكوة لم يكن صرفه اليهم كما لا يجوز صرف الزكوة الى من اذاهما
 وان اقتصر واليباشر بقوله بخلاف الزكوة والصدقات حيث لا يجوز صرفها الى من اذاهما وان اقتصر وحل
 لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصرف الاوساخ عطفت على قوله جوزنا فان المحس اذا صار بهذا
 التحقيق حقا ثابتا بنفسه لم يصرف من اوساخ الناس مثل الزكوة فيجوز لبني هاشم ولا يجوز الزكوة فهذا
 الاقسام كانت لحقوق الله تعالى واما حقوق العباد الخاصة لهم فانها اكثر من ان يحصى نحو ضلن الدية
 وبذل السلفه والمغصوب ملك المبيع والامن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك فلما فرغ من بيان القسم الاول
 وهو الاحكام شرعى القسم الثانى وهو ما يتعلق بالاحكام فقال اما القسم الثانى فاربعة السبب والعلة والمشرط
 والعلامة ووجه المصيبة ان المتعلق ان كان داخل فى الشئ فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان
 مرصلا اليه فى المحل فسبب الا فان كان توقف الشئ عليه فشرط والا فوه علامة ولما كان الركن فى الشئ وهو
 الحكم لم يغير فى متعلقات الاحكام فلم يبق الا اربعة اقسام والسبب فى اللغات لم يتوصل به الى المقصود وان ائى

اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب و
لا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
الى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال انسان ليسرقه

الطريق سببا لانه يتوصل به الى المقصود وفي اصطلاح الاصولين ما بيننا المص بقوله اما السبب الحقيقي
فما يكون طريقا للوصول الى الحكم اي مفضيا الى الحكم في الجملة واختراجه عن العلامة فانها لا تنفض الى الحكم
بل هي دالة عليه عن سبب مجازي فانه لا يكون طريقا الى الحكم كاليين باسه فانه سبب مجازي للكفارة
من غير ان يضاف اليه وجوبه و وجوب الحكم واختراجه عن القيد من العلة لان الحكم يضاف وجوبه
الى العلة لكونها مؤثرا فيه ولا وجود اي لا يضاف اليه وجود الحكم كما يضاف الى الشرط فاخرجه عن القيد من
الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة
والكلام في السبب الحقيقي كما عرفت من قولنا السبب الحقيقي واختراجه عن هذين السببين ولما كان

يتوهمان السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة اصلا فدفع بقوله لكن يتخلل بينه
اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة الى السبب المذكور اذ لو تضاف العلة الى السبب
والحكم مضاف الى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة ويسمى سببا فيه معنى العلة فيكون سببا
حقيقيا علمان السبب اربعة اقسام سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب له شبهة العلة وسبب فيه
معنى العلة وهذا التعرف انما كان لسبب حقيقي فكذا اختراجه عن العلة والشرط والعلامة كذلك اختراجه عن
الاسباب الثلاثة ولما راى المصان الرابع هو عينه السبب المجازي وعلا المجازي من الاقسام ليس بمحقق قيم
السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى ثانيا سببا حقيقيا ولما راى ان العين وكذا التعليق سبب
الكفارة والمجاز وليس بسبب حقيقي ولا سببا فيه معنى العلة قال فاما اليمين ثم اي هذا السبب مجازي هو قسم ثالث
كاسياتي تحقيقه وذلك مثل دلالة السارق على مال انسان ليسرقه فمن دلالة السارق على مال رجل ليسرقه
فهو السارق بدالته فدالته سبب السرقة لانهما تنفض اليه من غير ان تكون موجبة له لان تاثيرها في فعل
السرقة ولكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة وهي فعل السارق المخار وتلك العلة لا تضاف الى الدلالة
اذ من دلالة لا يلزم ان يسرق السارق لانه لا يمكن بل قد لا يسرق يوفقه الله على تركه السبب لا يضاف الى الحكم فالسرقة
لا تضاف الى الدلالة فلا يضمن الدليل شيئا لانه صاحب سبب محض وادالة المحرم على صيد فلا تنسب لها سبب
بل جباية اذا الامن يزول بها وانما بالاحترام التزم الامن وامن الصيد انما كان باحتماله من عين الناس فاذا دل

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

ازال ذلك الامن فمذهه الازالة تضمن قيمته كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للغبط
الملتزم وعلى هذا لا يضمن من سعى على سلطان ظالم في حق رجل فغرمه لسلطان بغير حق ولكن افقوشاغنا
المتخرون بالضمن بغلبة السعاة في هذه الزمان وكثرة الظلم والعدوان فان اضيفت العلة المتعقلة
بين السبب والحكم الى السبب صار للسبب حكم العلة في اضافة الحكم اليه لان الحكم مضاف الى العلة
والعلة الى السبب فكان السبب علة العلة فلا يكون سببا حقيقيا حتى لا يضاف اليها الحكم وذلك مثل
قود الدابة وسوقها هو اى كل احد من السوق والقود سبب لما يتلف بها اى بالدابة بوطيها في حالة السوق
والقود لكنه اى كل واحد من السوق والقود ليس سببا حقيقيا بل سبب فيه معنى العلة لانه قد تخللت
العلة بين القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى القود والسوق لان الدابة في فعلها مجبور
بالخصوص فا كانت لها سائق او قائد فالعلة لا تصلح لان يضاف اليها الحكم فلا بد ان يضاف الى علة العلة
وهو السبب هذا فيما يرجع الى بدل العمل وهو ضمان الدية والقيمة وما في امرجهم الى جزاء المباشرة فلا يكون
الحكم مضافا الى علة العلة فلا يرجع عن الميراث ولا يجب عليه التصاخي لان الكفارة فاعا اليمين بالله تعالى بان
يقول الله لا فعلن كذا فسمى سببا للكفارة مجازا وكذلك اى مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهى
تعليق الطلاق والعتاق بالشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حريمى سببا مجازا للجزاء لانها
سببان حقيقيان للكفارة والجزاء لان ادنى درجات السببان يكون طريقا الى الحكم وعلى الدرجات ان يكون
السبب مع كونه طريقا شديدا بالعلة او يكون فيه معنى العلة واليمين سواء كانت بالله او بغيره تعقد للبر
ذلك العرق لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله ولا للجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من البحث وسببونه
لا تجوز للكفارة ولا ينزل للجزاء لكنه اى اليمين وتذكير الضمير على تأويل الخاف يجتمل ان يؤل اليه اى ينضمي
الى الحكم عند زوال مانع فسمى اليمين سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه كتميمية الغضب ثم كما في قوله تعالى انى
ارضى اعصم ثم ول والحاصل ان تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمى سببا مجازا
والعلاق انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وليس بسبب

وهذا عندنا والشافعي جعله سبباً هو في معنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً خلافاً للزفر^١ ويتبين ذلك في مسألة التخيير هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لأن اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزء سبب حقيقي اذ لا يفيض الى الحكم الذي هو الجزاء المرتب عليه بان لا يقع المعلق عليه والسبب الحقيقي يفيض الى الحكم وكذا اليمين باسائه ثم اذا وجد المعلق عليه يصير تلك الايقاعات على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى ولهذا الفرع المصريح باليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعي جعله اي اليمين بالله تعالى والتعليق سبباً هو في معنى العلة فانما اذا وجد المحدث فالموجب للكفارة ليس الا اليمين وكذا اذا وجد المعلق عليه فالموجب للجزاء ليس الا التعليق وهذا معنى العلة ولكن لما كان الشرط انعقاد العلة ولهذا يتأخر الحكم الوجود المحدث المعلق عليه قلنا انه سبب في معنى العلة ونحن لا نجعله سبباً حقيقياً فضلاً ان يكون فيه معنى العلة بل عندنا مجاز محض يشبه الحقيقة واليه اشار بقوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً اي باعتبار كونه علة حقيقية من حيث الحكم كذا قيل والا وجد ان يقال يشبه الحقيقة باعتبار ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرطت للبر واذا انقضت البر يلزم الكفارة او الجزاء فنصار البر مضموناً بالجزاء فنصار مضمون البر هو الكفارة او الجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فيحصل لليمين شبهة الحقيقة فكان اليمين هي سبب حقيقة الجزاء والكفارة فانهم خلافاً للزفر^٢ لان عنده مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فذهبنا بين الاخرط الذي ذهب اليه الشافعي وبين التعريف الذي قال به زفر ويتبين ذلك اي مآل الخلاف وثمرته في مسألة التخيير هل يبطل التعليق والتخيير تفصيل من قولهم ناجز ميا جزاي نقذ يقذن واصله التجميل وصورته ما اذا قال لامرأتان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ثم طلقتها ثلاثاً ثم طلقتها اي غير معلقة بالشرط فتزوجت بزوجه اخرجها وطلقتها ثم نكحت بالزوج الاول ثم دخلت الدار فعندنا يبطلها اي التخيير يبطل التعليق السابق عندنا بقدر دخول الدار لم تطلق عندنا فوات التعليق بالتخيير وتطلق عند زفر لان عنده قوله انت طالق وقت التعليق هي زعمنا ليس له شبهة الحقيقة بناء على اصله فلا يطلب محلاً موجوداً يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق في ملكه فاذا زال المحل بتخيير الثلث لم يبطل التعليق فاذا نكحت بالزوج الاول ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط ودليلنا ما بينه المص بقوله لان اليمين شرعت للبراي التحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك فانه قبل الخلف كان مساوي الطرفين فاذا اخلت وترجم احد الجانبين وتاكد تحققه باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضموناً بالجزاء ومعنى انه لو فوات البر

له القائل
صاحب غاية
التحقيق ٢٥٠

واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للجمال شبهة الوجوب
 كالغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة
 ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغنى
 عن المحل فاذا فوات المحل بطل

لزم الجزاء في اليقين بغير الله تعالى كما يلزم الكفارة في اليقين بآمنه عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من اليقين
 من المحل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر
 اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للجمال شبهة
 الوجوب والباء في قوله بصلة الضمان والضمير يرجع الى الموصول والرفاعل ضمن واللام في
 الحال بمعنى في والوجوب بمعنى الثبوت والمعنى صار لما ضمن به البر وهو الجزاء كالاختاق والطلاق لان
 البر يضمنهما شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فثبت ان اليقين سبب مجازي للجزاء والكفارة و
 ولكن ليست بسبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقي كالغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات يكون
 للغصب حال قيام العين المضمونة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة وان لم يكن القيمة حال قيام
 العين واجبة على الغاصب لا يمكن ان يرد الغصوب بعينه ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة ايجاب
 القيمة حتى يصح البراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المضمونة في يد الغاصب
 فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وهذا الجملة تأكيد لما قبلها
 واذا كان كذلك اي اذا ثبت ان اليقين سبب مجازي ولكن لها شبهة كالحقيقة فكما لا بد لحقيقة الشيء من
 المحل كذلك لا بد منه شبهة ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام
 الدليل مع تحلف المدلول المانع ويمتنع ذلك في غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال وهذا معنى

قوله لم يبق الشبهة الا في محله اي في محل السبب والضمير يرجع الى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل
 فاذا فوات المحل يتبين ان ذلك بطل التعليق الذي كان له شبهة كالحقيقة وحاصل هذا الاستدلال ان
 التعليق وكن اليقين وان لم يكن سببا حقيقيا ولكن لها مشابهة بالسبب الحقيقي والسبب الحقيقي
 يقتضى المحل فكذلك شبهة في المسئلة المذكورة اذا علق الطلاق بدخول الدار ثم طلقها ثلاثا تنجز الميق
 المحل واذا لم يبق المحل بطل التعليق ايضا وقرم مما لم يتنبه على هذا وقاس على ما اذا علق طلاق المطلقة
 الثلث او الاجنمية بالملك بان قال لها ان تكلمت فانت طالق فيقع الطلاق بعد النكاح وهذا الم يكن
 المحل موجودا ابتداء فلان يقع الطلاق في المتنازع فيما ولي لوجود المحل فيه انتهى فاجاب المص

له اي شبهة
 السببية الحقيقية
 ١٢ منه

بجلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه واما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك مثل البيع للملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص

عند بقوله بجلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح في مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط في حكم العلل لان الاعلان للطلاق انما هو الملك له وهو يستفاد من النكاح فالشرط الذي علق به الطلاق وهو النكاح في قوله انكحتك فانت طالق علة العلة للطلاق فصار في حكم العلة وصار قوله ان نكحتك فانت طالق بمنزلة قوله ان اعقتك فانت حر وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة فان قال لعمدة ان اعقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق باهو في حكم العلة يبطل شبهة الايجاب فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليها على تحقق الشرط والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط ووقوع الجزء يقتضي وجود المحل كما امر تقريره وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضي بطلان الايجاب اي بطلان الحكم لان الحكم لا يوجد قبل لعمدة كما امر تقريره انفا وبطلان الحكم يقتضي عدم المحل فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه في قوله ان نكحتك فانت طالق لم يشترط قيام المحل وبقي التعليق سالما قلما وجد الشرط وهو النكاح وقم الطلاق لا محالة فقياس زفر على هذه المسئلة فاسد وقياس مع الفارق واما العلة فهي في اللغة هذا البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لعمه ووضه لاعم اخيارا كالمريض فان المحل يتغير به من وصفه القوة الى الضعف وقيل هي ما يؤثر في امر من الامور سواء كان ذاتا او صفة وسواء اثر في الفعل والترك كما يقال جئ زيد علة نحي وج عمرو ذبي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم واحترز به عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث يوجد عندنا ولا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً ولا واسطة واحترز به عن السبب العلامة وعلت العلة لان الحكم بهذه الامور لا يثبت بلا واسطة وذلك مثل البيع للملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص وكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والمحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلة الموضوعية كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالاجتهاد اعلم اهمه واعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور الاول ان تكون في الشرع موضوعية الحكم ويضاف لك الحكم اليها بغير واسطة ومعنى صاقعة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعق بالشرع والاثان ان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم والثالث ان يثبت الحكم بوجودها

له قال بعض
الفاضل المراد
بتأثير الشيء ان
يكون العقل حالكا
بان هذا الحكم يتأثر
به وهو مشاهد بآثاره
اقول المراد بتأثير
الشيء بتأثيره على
الشارع اياه
بسبب نوعه او
جنسه القريب في
الشيء الآخر اذ

بجلاف
والتعليق

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

متصلا من غير فصل زباني وسمو ابا اعتبار الاول والعلتنا سما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما فاذا وجدنا الاوصاف الثلاثة في شئ واحد كان علة كاملة تامة وان وجدنا البعض دون البعض كان علة ناقصة وان لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة فباختبار الامور الثلاثة يحصل سبعة اقسام الاول ما يكون اسما ومعنى حكما والثاني ما يكون اسما فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكما فقط والخامس ما يكون اسما ومعنى لاحكما والسادس ما يكون اسما وحكما والمعنى والرابع ما يكون معنى وحكما الا اسما وليس من

صفة العلة الحقيقية التي توجد فيها الاوصاف الثلاثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا الاختلاف في تقديم العلة على المعلول بحسب لذات ويسمى هذا التقديم تقدما ذاتيا ولا في مقارنة العلة العقلية التامة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وانما الخلاف في العلة الشرعية فالمحققون على تماثل لعلل العقلية في اشتراط المقارنة وعدم تاخر الحكم عنها تاخر ازماني كالاستطاعة مع الفعل فان الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا يتاخر الفعل عنها تاخر ازماني عند جمهور اهل السنة فكذا يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياسا عليها كما استدلل المحققون عليه بانها لو جاز التخلف لما حرم الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يطل غرض الشارع من وضع العلة للاحكام والاستدلال بان الاصل تفاق الشرع والعقل ضعيف ذهب بعض شائخنا مثلا في بكر وجه من الفضل غيره الى الفرق بين العقلية والشرعية فيجوز تاخر الحكم عنها في الشرعية عندهم ولما فرغ المصنف من هذا شرع في بيان اقسام العلة فقال فاذا تراخى الحكم عن العلة لما منع كما في البيع الموقوف وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته والبيع بشرط الخيار سواد كان الخيار للبايع او للمشتري اولهما كان اي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار علة للملك اسما لانه موضوع للملك والمالك يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لاحكام الانفصال للملك عنه لان الملك ثبوته متأخر الى الاجازة واسقاط الخيار او معنى المدد وهذا امثال القسم الخامس من الاقسام المذكورة فان قيل في هذا القسم يلزم تخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لما منع قلنا ان الاختلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما وحكما ومعنى وفيه نظر لانه لا يتصور النزاع فيها ح واليجاب ان الخلاف في تخصيص لعلل انما هو في الاوصاف المتوفرة في الاحكام لاني العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والنسوخ كذا فلا صاحب التلويح وفيه ما فيه واما القسم الاول

له والطاق
لفظ العلة على
بما قسم حسب
الاشتراك او
الماز على اقل
ش

ودلالة توكنه علة لاسبيا ان المانع اذ ازال وجبا الحكم به من الاصل حتى يستحقه المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لاحكما ولهذا صح تعجيل الاجرة لكنه يشبها لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقدم مثاله في قوله مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تاممة يوجد فيها اوصاف ثلثة ولما كان يشبه بعض العلل بالاسباب بوجه التأخير ذكر امراميزايتها وقال ودلالة توكنه اى كل واحد من البيعين علة لاسبيا ان المانع من الحكم اذ ازال باجارة الملك واسقاط الخيار ومضى المدة وجبا الحكم به من الاصل يعنى يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحقه اى المبيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالمن والولد واللبن فثبت انه علة لاسبب لان السبب لا يستند حكمه الى الاصل فواعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبنى على تحلل الزمان بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك البار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان الملك فيها يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه هنا كالم يقفل زمان هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبنى التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها افتراخ الحكم الى وجود الوصف مثل نصاب الزكوة في اول الحول فم وجد ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو التمام لم يوجد قبل حولان الحول فلا يجب الزكوة ويتراخى الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود اصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب وهذه الاعتبار وصار الحاصل ان ما ينص الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب كذا في التلخيص فاخظ هذا المقام فانه يتفعل فيما ياتي من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه معنى لانه مؤثرفيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لاحكاما لان حكمه هو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى تمام الاجل وفي الحال تلك المنافع معدة مثلا تصلح ان تكون عملا للملك فلا يكون عقد الاجارة علة حكما ولهذا اى يكون عقد اجارة علة معنى بواسطة تعجيل الاجرة قبل الوجوب كما صح اداء الزكوة قبل تمام الحول لكنه يشبها لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حق لا يستند حكمه كذلك كل ايجاب مضاف الى وقت علتها ومعنى ايجابها
 لكنه يشبه الاسباب وكذلك نصاب الزكوة في اول الحول علتها اسمالانه وضع له ومعنى
 لكونه موثرا في حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علتها بصفة النماء فلما
 تراخى حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بمحدث به

حق لا يستند حكمه والحاصل ان عقد الاجارة مثال ثلث للقسم الخامس ولكن الفرق بين هذا المثال
 والمثال السابق هو ان المثال الاول لا يشبه الاسباب كما سبق تقريره وعقد الاجارة يشبه الاسباب
 لما فيه من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا اقال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان يثبت المحكم
 من غرة رمضان فهذه الاجارة لما لم يثبت من وقت الانقضاء ولم يستند حكمها الى وجود العلة حيث لم
 يثبت من شعبان شأهت بالسبب لوقوع تحلل الزمان بينها وبين المحكم كما يتحلل الزمان بين السبب
 وحكمه وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت مثل قوله انت طالق غدا وهذا مثال ثالث له فهذا
 الايجاب علتها اسمالانه لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكامنا خيره الى
 الزمان المضاف اليه عدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لتحلل الزمان بينه وبين المحكم وعدم
 استناده الى وجود العلة من حيث لا يثبت المحكم من وقت التكلم بل من غدا وكذلك نصاب الزكوة في

اول الحول علتها لوجوب الزكوة هذا مثال رابع اسمالانه وضع له اى لان نصاب الزكوة موضوع للوجوب
 شرعا ولذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكونه اى النصاب موثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغناء يوجب
 المواساة اى الاحسان الى الفقير والغنى اما يعتبر بالنصاب فصار النصاب موجبا للمواساة التي يتحقق
 في اداء الزكوة لكنه اى النصاب جعل علتها بصفة النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة
 السفر مقام المشقة كما ذكر لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة
 الى وجود النماء وهو ليس بعلة حقيقية لانه وصف غير مستقل بنفسه اشبه النصاب الذي هو علتها الاسباب
 نعم لو لم يكن المحكم تراخيا الى الغناء كان النصاب علة من غير مشأهت بالاسباب ولو كان النماء علة حقيقية
 للمحكم لكان المضاب سببا محضاتم ارضع مشأهت بالاسباب بوجهين احدهما ما بينه بقوله الا ترى
 انه انما تراخى الى ما ليس بمحدث به اعنى النماء الذي تراخى اليه المحكم ليس بمحدث اى ثابت بمفسر
 النصاب لان الغناء الحقيقي هو الد والسنل السمن في الحيوان وزيادة المال في التجارة والحكمى هو حولان
 الحول لا يحصل بمفسر النصاب بل بسوم السائمة وعمال لتجار وتغير الاسعار الحادث بصنعة تعالى فلما تراخى
 الحكم الى ما ليس بمحدث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين المحكم بما رنفصل وتحقق الشبهة بالسبب

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

اقول فيه بحث اذ لو كان ذلك علة لاوجب نفس السببية لاشبهها فلذا حمل بعض الفضلاء هذا الكلام
والكلام الاقنى الذى هو دليل ثان على اتمه دليل واحد بان يقال تراخى حكم النصاب الى ما ليس بمحدث
به وهو النماء الذى ليس بعلة مستقلة للحكم لانه وصف لا يستقل بنفسه فيكون النصاب علة شبيهها
بالسبب نعم لو كان النماء علة مستقلة لكان النصاب سببا حقيقيا فاقرهم والثانى ما بينه بقوله والى

ما هو شبيه بالعلل يعنى النماء الذى تراخى اليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما مر فلما
لو يكن علة مستقلة كان النصاب شبهها بالسبب لا سببا حقيقيا اذ لو كان النماء المتوسطة علة
حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا كما بينا فى دلالة السارق ولما كان يتوهم ان المتوسط بين

النصاب والحكم هو النماء الذى ليس بعلة حقيقية فتتردد النصاب بين ان يكون علة يشبه السبب وسببا
يشبه العلة لان المتوسط اذ يكون علة حقيقية يكون الاول سببا ايضا كما علمت فى دلالة السارق واذا
يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيهها بالعلة كان الاول علة حقيقية واذا كان المتوسط ما ليس
بعلة ولكنه يشبه العلة فتتردد الاول بين الاقرين المذكورين فلم قلتم النصاب علة يشبه السبب ولم تقولوا

بالعكس فدفع المصير بقوله ولما كان الحكم مترخيا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه
النصاب بالعلل ولو كان النماء مستقلا بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا ولما لم يكن مستقلا لم يكن
النصاب سببا حقيقيا فلا يحال ان يشبه العلة وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والنماء

وصف يعنى شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه شبهة السبب من جهة توقف الحكم على النماء
الذى هو وصفه وتابع له فتخرج الشبهة التى حصل من جهة نفسه على الشبهة التى حصل من جهة
وصفها فتخرج الاصل على الفرع فلذا قلنا النصاب علة يشبه السبب لا العكس ومن حكمة اى حكم النصاب

الذى هو علة يشبه السبب انه لا يظهر وجوب الزكوة فى اول المحول قطعا وقوله قطعا داخل فى
النقى والحاصل ان النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتاخر حكمه الى وجود النماء لا يمكن
القول بوجوب الزكوة فى اول المحول بطريق القطع لغوات وصف النماء اذ العلة الموصوفة

بوصف لا يعمل بدون الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع فان العلة للمالك وهى البيع
بنفسه ووصفه فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار ولكن حق المالك والتعليق

له اى الامر
المتفصل ١٢

ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التقدير حتى صح التعجيل لكنه يصير زكوة بعد الحول وكذلك مرض الموت علة لتغيير الأحكام اسماً ومعنى إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فأشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة

بالشرط كأنما نعين لثبوت الحكم وهو الملك فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد ولما أشبه النصاب العلل وكان ذلك أي النصاب أو شبه العلل أصلاً والنماء فرعاً ووصفاً لا يستقل بنفسه كما امر تقريره كان الوجوب أي وجوب الزكوة ثابتاً من الأصل في التقدير لأن النماء وصف لا يستقل بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استناد إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفاً بانحولي كشجرة تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقار هي بعينها من أول ما نبتت فلما أسند النماء إلى النصاب من أول الحول استند الوجوب الذي كان موقفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الحول

حتى صح التعجيل أي تعجيل الزكوة قبل تمام الحول لوجود أصل العلة لكنه أي المعجل يصير زكوة بعد الحول لعدم وصفه العلة في الحال فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز المودى عن الزكوة لاستناد الوصف إلى أول الحول خلافاً لما لا لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عندئذ وكونه ناهياً بالحول بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول ضد كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وقال الشافعي النصاب قبل الحول علة تأتمل وجوب الزكوة ليس فيها شبهة الأسباب ولو كان وصف كونه حولياً من العلة لما صح التعجيل قبله كما لا يصح التعجيل قبل النصاب بل الحول جلياً آخر المطالبة عن صاحب المال تيسيراً له فعنده إذا أدى قبل تمام الحول وقم المودى زكوة غير موقوف على حلول لأجل كالمدينون إذا أدى الدين قبل لأجل وإذا وقع المودى زكوة فليس له أن يمتد من الفقير قبل الحول وكذلك مرض الموت علة لتغيير الأحكام التي تتعلق به من تعلق حتى الوارث بموت المريض عن التبرع بما زاد على الثلث اسمالاً ووضعه في الشرع للتغيير إلى الأطلاق إلى الحجر ومعنى لكونه موثراً في الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث كما ورد في حديث سعد بن عبد الله لم يكن علة حكماً أشار إليه إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت فأشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة يعني حكم مرض الموت وهو الحجر عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالميت كانه سبب كان حكمه وقفاً على وصفه النماء فلما تراخي حكمه إلى وصف الاتصال أشبه الأسباب في الحقيقة هو علة ووجه قولنا تراخي حكمه إلى وصفه الاتصال هو أنه لو وهب المريض جميع ماله ولمه إلى الموهوب كان ملكاً في الحال لأن العلة التي تمنع عن التصرفات

وهذا الشبه بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علته للعتق لكن
بواسطة هي من موجبات الشري وهو الملك فكان علة يشبه السبب
كالرهي واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهي مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها
ويسترد منه ما زاد على الثلث ويستند هذا الوصف الى اول وجود المرض واذا اسند الوصف الى اول
المرض استند بحكمه وهو المحي فيصير كأنه تصرف بعد المحي ولو برء من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة
لم تتم بوصفها وهذا الشبه بالعلل من النصاب يعني المرض اشبه بالعلل من النصاب لان وصفا للاتصال
الذي يتراخي اليد الحكم حدث من المرض لان الالام التي توصل الى الموت تحدث من المرض بخلاف
النماء فانه لا يحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصفا للاتصال املا اجنيا لم يحدث منه فكان
المرض لم يتوقف حكما على امر اخر بخلاف النصاب فلذا اصاب علته الحكم اقوى من النصاب هذا امثال خامس له
وعد بعضهم هذا المثال والمثال الاق وهو شراء القريب مثلا للعلة التي في حينها لا اسباب اي علة يشبه
الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب تسمى اخر سوى الاقسام السبعة مقبين
تلك العلة وبين العلة اسما ومعنى لاحكام عموم من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في شراء القريب وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف فعلى هذا شراء القريب ليس من امثلة العلة
اسما ومعنى لاحكام بل هو علة اسما ومعنى وحكما وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من
موجبات اي مقتضيات الشري وهو الملك لان الشري يوجب الملك للملك في القريب يوجب العتق لقوله
عليه السلام من ملك ذارحم حرهم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الى اوله بواسطة فمن حيث انه علة العلة
فكان علة من حيث توسط بينهما بواسطة يشبه السبب كالرهي فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب
من حيث ان القتل بالرهي انما يتوقف على نفوذ السرهم ومضيق الهواء حتى لا يجب لقتصاص بمجرد
الرهي ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرهي كان الرهي علة لاسباب كالشراء للعتق اعلم ان المص
لم يصرح في هذا المثال انه علة اسما ومعنى لاحكام كما صرح في غيره وان ادرجه تحت امثلة هذا القسم
يفهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنى لاحكام وان المصنف اختار ومنه ذهب فخر الاسلام
وجعل العلة المتشابهة بالسبب تسمى اخر واورده بعد العلة اسما ومعنى لاحكام او امثال العلة معنى وحكما
لا اسما فبينة المص بقوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقربة والمالك للعتق واخترت بقوله
مؤثرين عا اذا كان احدهما مؤثرا في الحكم دون الاخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر و

كان اخرها وجود اعلت حكمها لان الحكم يضاف اليه لرحمانه على الاول بالوجود
عنده ومعنى لانه مؤثرفيه وللاول شبهتها العلل حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت
باحد وصفه علت الربوا لان الربوا النسبية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الاخر شرط كان اخرها وجود اعلت حكمها لان الحكم يضاف اليه لرحمانه على الاول بالوجود عنده ومعنى لانه
مؤثرفيه يعنى الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علت حكمها لوجود الحكم عنده ووصف الاول وان كان
موجودا ولكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرحمان الوصف الاخير على الاول بسبب
وجود الحكم عنده وجوده فان الحكم اذا وجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكان الوصف الاخير
راجحا عليه فاذا كان راجحا يضاف الحكم اليه فكان الوصف الاول معدوم وهو علة معنى ايضا فان المؤثر
في الحكم هو الوصف الاخير واما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسما ولا حكما وذلك كالقراءة
والملك فان المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما ايهما كان فان كان الملك
اخيرا بان اشترى عبدا قريبا وهو ما منه فالملك ح علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه
مؤثرفيه لا اسما لانه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القراءة
يكون علة معنى فقط لانه ايضا مؤثرفيه كما فرضنا وان كان القراءة اخيرا بان اشترى عبدا مجهول
النسب ثم ادعى انما ابنه واخوه فتكون القراءة علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه مؤثرا
فيه لا اسما لانه ليس بموضوع له ويكون الملك ح علة معنى فقط لانه مؤثرا كما فرضنا لا حكما لانه لم يوجد
عنده العتق بل اذا ادعى القراءة ولا اسما لانه ليس بموضوع له هذا توضيح المقام وللاول شبهة العلل اي
للو صف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل وليس هو سبب محض غير مؤثر في المعلول والا لكان
الجزء والاخير هو العلة وحده لا مجموعها حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفه الربوا والوصفان
القدر والجنس فمجموعهما علة كاملة لربوا الفضل الذي هو الربوا حقيقة حتى لو باع صاع الخنطة
بصاع الخنطة لا يجوز وحرمة الربوا النسبية يثبت باحد الوصفين وهو الجنس والقدر حتى لو اسلم الثوب
المهدى بالثوب المهدى لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان
الربوا النسبية شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت
الاتمان بتفاوت النقد والنسبية حتى يزداد الثمن في المبيع نسبية فلما لم يكن الربوا النسبية فضلا حقيقة
حتى يحتاج في قهره الى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت
بشبهة العلة اي باحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة

بالتحليل

وأسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هو المشقة لكن السبب قيم مقامها
تيسيرا واقامة الشيء مقام غيره نوعا واحدا اقامة السبب الداعى مقام المدعو
كما فى السفر والمرض والثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة
اقيم مقام المحبة فى قولنا ان احببتنى فانت طالق وكما فى الطهر اقيم مقام
الحاجة فى اباحة الطلاق واما الشرط فهو فى الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم

شبهتا العلل فلما ان القوى يثبت بالقوى كذلك الضعيف يثبت بالضعيف والسفر علة للرخصة اسما لانها
تضاف اليه فى الشرع يقال الفصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى فان المؤثر
فى الرخصة هو المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد اسه بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن السبب
اى سبب المشقة وهو السفر غالبا اقيم مقامها اى مقام المشقة تيسيرا على العباد ولا يها امر باطن يتفاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة ما فاقام السفر مقامها لانه سبب لها فى الغالب وهذا امثال
للعلة اسما وحكما لا معنى ولما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرع فى بيانه وقال واقامة الشيء
مقام غيره نوعا واحدا اقامة السبب الداعى مقام المدعو كما فى السفر المرض فالسفر سبب اع الى المشقة
ولما كان الاطلاع عليها متعذرا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكن لك المرض سبب
داع الى التلف وازداد المرض لذى هو موجب حقيقة للرخصة لكن لما كان ذلك امرا باطنا سقط اعتباره فى اضافة
الحكم اليه اقيم المرض مقامه صار الحكم متعلقا بالثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة اقيم ذلك
الخبر الذى هو دليل على المحبة الفى تكون فى القلب لا يمكن الاطلاع عليها بغير الكلام الدال على ما فى القلب كما قيل جعل
الكلام على الفوائد ليلا مقام المحبة فى قوله لا امرأتين اجبتنى فانت طالق فقالت اجك فيقع الطلاق وكما فى الطهر
الحالى عن الجماع وهو دليل على حاجتنا للاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق فى اباحة الطلاق يعنى
ان الطلاق امر متوع لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زوان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الحالى عن
الجماع مقام الحاجة تيسيرا اقول فيه من كان الطهر نفسه ليس ليلا الحاجة كما لا يخفى الاولى ان يقال ان ليلا الحاجة
هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لانه زوان برغب لو طى فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم منه ان له حاجة الى الطلاق
المانع عن الوطى والفرق بين السبب كالمخلوع تاتى له فى السبب الدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدة العلم
بلل لول لا غير اعلم ان المصنف اقتصر على بعض الامثلة لان كثيرا من المسائل الاختلافية تبين على ما يات
بالامثلة بجميع اصناف العلل واما الشرط فهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم اختز عن السبب

بالتحليل

وجودا عند الاوجوب ايهما فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقولها انت طالق
عند دخول الدار لا به وقد يقيم الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق
هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب محض لكن
الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة الماء
فثبت انه شرط ولكن العلة ليست بصاحبة للحكم

والعلامة لان الحكم لا يضاف اليها وجودا عند الاوجوب ايهما يتوقف وجود الشيء عليه بان يوجد عند وجوده
لا وجوبه واعلم ان الشرط على ما ذكره المحققون على اربعة اقسام الأول شرط محض والثاني شرط فيه معنى
العلة والثالث شرط فيه معنى التبعية والرابع شرط مجاز اى اسما ومعنى لاحكاما كاول الشرطين علق
بمجموعهما الحكم ووجوب الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع وان كان فان تغلل بينه وبين
الحكم فعل فاعل فمخار غير ونسوب اليه وكان غير متصل به فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزرق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار وذكر فخر الاسلام قسما
خامسا ساءه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط كالاحصان
في الزنا فعلى هذا اقسام الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقولها انت طالق عند دخول الدار
لا به يعنى اذا قال احدا امرأتان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار وقع الطلاق عند الدخول و
لا يجب به بل لا وجوب انما كان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولكن وجوده كان موقفا على هذا الشرط
وهو الدخول فالدخول من حيث لا اثره في الطلاق لا في الوجوبى الثبوت ولا في الوصول اليه لم يكن سببا
ولا علة بل كان علامة محضنة ولما كان شيهها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فميناها شرطا بهذا الوجه
من حيث يضاف اليه وجود الطلاق وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثاني ما بينه بقوله وقد يقيم
الشرط مقام العلة خلفا عنها وان لم يكن لها تاثير في الحقيقة كحفر البئر في الطريق اى طريق غير مملوك للحافر
هو اى الحفر شرط في الحقيقة لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان الثقل لميلان طبعه الى السفلى علة السقوط
والمشى سبب محض لانه مفضل الى الوقوع في البئر وليس بعلة لمبدائل انه لو نام في موضع فحفر ما تحته يحصل
الوقوع بدون المشى لكن الارض كانت ممسكة اى مانعة عن الوقوع في البئر وهذا معنى قوله مانعة عمل الثقل
فصار الحفر ازالة الماء ورفع الماء من قبيل لشرط فثبت انه شرط ولما كان يرد ان الحكم لا يضاف الى الشرط
مع وجود العلة والعلة للهلاك هو الثقل والشرط على ما اشتهم هو الحفر فلا بد ان يضاف الحكم الى الثقل لا الى
الحفر فلا يجب الصمان فدفعه بقوله ولكن العلة هو الثقل ليست بصاحبة للحكم اى لاضافة الحكم

لان الثقل مرتب على لا تعدى فيه المشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل
 علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل
 لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا واما
 اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود
 الشرط واليمين اذا رجعا جميعا بعد المحكم ان الضمان على شهود اليمين
 لا تخم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا

اليها لان الثقل مرتب على لان الله تعالى خلق كذلك لا تعدى فيه وهذا الضمان ضمان العدو ان فلم يصح
 بالاعداد ان فيه ثبت ان العلة غير صالحة لاصانة الحكم اليها والحكم انما يضاف الى العلة اذا كانت
 صالحة له واذا كانت غير صالحة فكيف يضاف اليها فلم يعيم ما قلتم ولما كان يرد سلما ان العلة لا تصح عند
 وجود السبب هو المشى كيف ضعفتم الحكم الى الشرط الذي هو ابعد من السبب فينبغي ان يضاف الى المشى فدفع
 بقوله والمشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة للتلطف بواسطة الثقل لان الواجب ضمان الجناية
 ولما كان المشى مباحا فلا جناية فيه لا ضمان بدون الجناية فلم يصح هو ايضا لان يضاف اليه الحكم لم
 لا بد ان يضاف الحكم الى الشرط واليما اشار بقوله واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وهو الثقل فانه لا يصح
 لان يعارض الشرط في اضافة الحكم كما مر بيانه ومع هذا الشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود
 اى للشرط شبهة بالعلل في انه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة والضمير في قوله به يرجع الى
 الشرط ومن الوجود بيان لما اقيم الشرط مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا فيجب بالحرف ضمان
 النفس اذا تلفت نفس بوقوعها في البيرو ضمان شئ اخر اذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم عن
 الميراث لانها متعلقان بالمباشرة ولا مباشرة للقتل هذا اذا مرتكن العلة صالحة واما اذا كانت العلة
 صالحة لاصانة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعا

له فان قلت
 اليمين ليست
 بعلة قبل وجود
 الشرط قلت سميت
 علة باعتبار انزل
 اليها باعتبار ان
 العلة الم من
 الحقيقة وعما فيه
 منى البنية ١٢

جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لا تخم شهود العلة يعنى اذا شهد رجال بان رجلا على طلاق
 امراته بدخول الدار وهذه الشهادة شهادة اليمين لان التعليق يمين بيد ان يمين بغير الله تعالى ثم شهد
 قوم بوجود الشرط اى بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم المهر ثم رجع شهود الشرط و
 اليمين جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لان اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر وهذه العلة
 صالحة لان يضاف اليها الحكم فلا يضاف الى الشرط كما قلنا فالضمان اى ما اداه الرجل الى امراته
 من المهر على شهود العلة خاصة وكذلك العلة الصالحة لاصانة الحكم اليها والسبب اذا اجتمعا

سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم
رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب وعلى
هذا قلنا اذا اختلف لولى والمحاضر فقال المحاضر انه اسقط نفسه كان القول قوله
استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط
بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة

سقط حكم السبب اى كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لاضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار
السبب ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان
على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب يعنى اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرئ ثم اخرجان بان المرأة
اخارت نفسها هذا الاجتماع في الطلاق واما في العتاق فنصرت هكذا اشهد شاهدان ان المولى قال لعبد
ان شئت فانت حر وهذه شهادة التخيير ثم شهد اخرجان بانه اختار العتق بان قال شئت في ذلك المجلس
ثم قضى لقاضى بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج والعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعا فالضمان
وهو المهر وقيمة العبد على شهود الاختيار لانه هو العلة للحكم وهو صالح لان يضاف اليه الحكم واما
التخيير فسبب محض لانه مفضل الى الحكم فعند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى السبب لانه
على شهود التخيير وعلى هذا اى على ما قلنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا
اذا اختلف المولى اى الى المالك الواقع في البيرو والمحاضر فقال المحاضر انه اى الواقع في البيرو اسقط نفسه اى
وقم عمدا فعلى قوله المحاضر لا يجب الضمان عليه لان المحضر شرط والوقوع عمدا علة صالحة لان يضاف اليها
الحكم وهو التلف فعند المعارضة لا يعتبر الشرط وقال المولى انه وقع بغير عمد فمعتبر الشرط كما هو كان القول
المقبول قوله اى قول المحاضر استحسانا ثم بين وجبا الاستحسان لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية
العلة للحكم وينكر خلافة الشرط يعنى الاصل هو ان العلة صالحة للحكم واما كون الشرط خليفة لها فهو ما عارضى
يتحقق عند الضرورة وهى عدم صلاحية العلة للحكم فالمحاضر لما ادعى انه وقع عمدا تمسك بهذا الاصل وانكر
خلافة الشرط فلذا يقبل قوله بخلاف القياس القياس ان يقبل قول لولى لان ظاهر الحال شاهد لاذ اناسا
لا يلق نفسه عادة وهو القول لقديم كابي يوسف ونحن نقول لظاهر يعارضه مظهر اخر وهو ان البصير يرى لما يرى
فيكف يقع بغير التعمد لانه لو سلم قوله يلزم الضمان على المحاضر بالظاهر الظاهر بصلاحية للدفع ولا يصح ان يكون
حجة ملزمة على الغير فتركنا القياس فسادا الباطن بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه
صاحب علة يعنى اذا جرح رجل رجلا ومات المجرم وادخل الجرح واختلف الى المجرم والجرح فقال الجارح انه مات

وعلى هذا قلنا اذا حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
وله حكم السبب لما انه سبق الابق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم
والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادث بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت
يمنة ولييرة ثم اصابت شيئا لم يضمنه

بسبب احو وقال الولي انه مات بالجرح فلا يقبل قول الجرح لان علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو يعلم
لاضافة الحكم اليه فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قوله في المعارض المسقط من غير حجة فكان القول
قول الولي المتسك بالاصل فيجب الضمان على الجرح ولما فرغ عن شرط في معنى العلة شرع في قسم
ثالث وهو الشرط في معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا اي على ان العلة الصالحة للحكم لا يضاف

الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
اذا القيد كان مانعا وحل القيد ازال المانع وازالة المانع شرط كما هو ولكن تغلل بينه وبين
الابق فعمل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للابق فلا يضاف الى الشرط وله حكم السبب لما انه

اي للحل سبق الابق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر والحاصل للحل وان كان
في الحقيقة شرطا كما مر لكن له حكم السبب ذ السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما ان الشرط
تاخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لانساق على الابق الذي هو علة التلف فثبت ان له حكم

السبب ثم هو اي للحل وان شابه السبب كما قلنا لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة لان السبب الذي له
حكم العلة تحدث العلة به كقول الدابة وهنالك كذلك لانه قد اعترض عليه اي الحل ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادث بالشرط وهو الابق فلما ثبت كون الحل شرطا وكونه في حكم السبب عدم معنى العلة فيه

ثبت انه شرط في حكم السبب في حكم العلة فلا يضاف الحكم الى هذا الشرط كما كان يضاف الى الشرط الذي
فيه معنى العلة كحفر البئر فعلى هذا لا يلزم الضمان على من حل قيدا العبد لانه صاحب شرط له حكم السبب
المحض وكان هذا اي حل القيد كمن اي كفضل من ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة ولييرة ثم اصابت

شيئا لم يضمنه المرسل اي اذا ارسل انسان دابة في الطريق فجالت يمنة ولييرة عن سنن الطريق ثم
سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لا يجب ضمانه على المرسل لان فعله وهو
الارسال قد انقطع بالجولان او الوقوف ثم انما انشأت سيرا اخر باختيارها ثم لو لا يكون لها الطريق اخر سوى ذلك

الطريق فانه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السابق لها وكذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسبباً قال ابو حنيفة و ابو يوسف رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص قطار الطير انه لم يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره

على وجهها فانه لو اصابته شيئاً حينئذ يجب الضمان على المرسل لانه سائق لها مادامت تسير على سنن ارساله ولما كان يتوهم انه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل ارسال الدابة وهو سبب فذهب بقوله الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسبباً ايغف للامتناع عند الضمان فهما فيه سويان وان كان المرسل صاحب سببان الا لرسال ليس بارادة المانع وقد تخلل بينه وبين السلف فعل فاعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تنزه على سنن ارساله واما من حل القيد فهو صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الاباق وجعل سببياً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الاصل الذي هو العلة اذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم الى السبب الى الشرط فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد وهما صالحان لان يضاف اليهما الحكم لان فعلها فعل فاعل مختار وقد اعترض على فعل صاحب الارسال ومحل القيد فلا يضاف الي من حل القيد لانه صاحب شرط وجعل مسبباً ولا الى

المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنيفة و ابو يوسف رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص قطار الطير انه لم يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره حاصلان عند حدث فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الرق بعد الخرق فلا يصح الاضافة للتلف الا به يضاف الى الشرط وهو فتح القفص فيضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطير غير صالحة للاضافة للحكم اليه عند الشيخين فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد فعمل هذا الاصل عند ما الاضمان على من فتح باب القفص قطار الطير لان فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطير صالحة لان يضاف اليها الحكم فلما اعترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب القفص لانه ازالة المانع و لكنه له حكم السبب من حيث انه يتقدم على العلة (بقي الشرط سبباً محضاً ليس فيه معقول لعلة والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف اليها الحكم فلا ضمان عليه هذا بخلاف السقوط في البير فانه وان اعترض على الشرط وهو الخرق لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف اليها الحكم فاذا ابلان يضاف الى الشرط ولذا قلنا

ذلك

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

لو وقع في البيوع كما يضاف اليه الحكم للاضمان على المخاف في هذه الصفة فيكون دمه راف والقسم الرابع شرطا اما احكاما كأول الشرطين في حكم تعلق بهما مثاله قوله لا مهر أنه اذا دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالذخول في الدار الأولى شرط اما التوقف بالحكم عليهما في الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده بل بالحكم انما يوجد عند الذخول للدار الثانية فهو شرط اما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان دخلت الدارين وهي في نكاح فلا شك ينزل الجزاء فيقع الطلاق اتفاقا وان لم يوجد في الملك بان ابا نكاحا فدخلت الدارين او وجد الأول في الملك دون الثاني بان دخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى فبها اختلاف تطلق عندنا النزول الجزاء لان المداري على آخر الشرطين وانما يجتأج الى الملك وقت التعليق وقت نزول الجزاء والملك في الوقتين موجودا واما ما بين ذلك فلا يوجد للملك ولا احتياج اليه عند زفر لا تطلق لان الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء فكما في احدهما يشترط للملك ان في الأخرى فاذا لم يوجد الملك في الأول لا يقع الطلاق كما لا يقع اذا وجد الملك في الأول دون الثاني بالاتفاق والخامس شرط في معنى العلامة كالاحصان في الزنا والمصنف ترك هذا القسمين وان كان ذكر العلامة يفتى عن الخامس واما العلامة لفظي للفتا لا مارة كالميل للطريق والمنازة للسجد واما في الشرع فما بينه بقوله فما يعبر في الوجود أي وجود الحكم واحترز به عن السبب من غير ان يتعلق به جرمي وجوب الحكم واحترز به عن العلة ولا وجود الحكم واحترز به عن الشرط فالعلامة دليل محض على وجوب الحكم عند وجودها وعلم عليه فحسب مثل الاذان انه علم الصلوة وقد يسمى العلامة شرطا مجازا وهو القسم الخامس من الشرط فانه في الحقيقة علامة ولكن يسمى شرطا مجازا مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا للحكم الزنا وهو الرجم فهو حال في الزنا ودليل على انما اذا وجد الزنا في تلك الحال يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده اي الزنا على وجود الاحصان فلا يلو كان الاحصان شرطا لحكم الزنا وهو الرجم والحال ان الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الاحصان ولا مهر ليس كذلك لانه لو حدث الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فلو كان شرطا لثبت بوجوده الرجم فلا يوجد الزنا وهو العلة ثم وجد الاحصان وهو على قولكم شرط اصحح لتأخره عن العلة ومع هذه لا يثبت الحكم فثبت ان ليس بشرط و معلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفضلية فلا محالة هو علامة ف هذا ما ذهب اليه

ن

وذلك

ن

ك

ولهذا الميضمن شهود الاحصان اذ ارجعوا بحال فصل اختلف للناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنته شهرة الاستقبحي على القطع والبتات فوق العلل الشرعية

القاضي الامام ابو زيد في التقوم واختاره بعض المتأخرين واما المتقدمون وعامة المتأخرين فقد سمو الاحصان شرط الوجوب للرحم لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك واما تقدمه على وجود الزنا فلا يثبت في ذلك لان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل بعض الشروط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم الى انه شرط في معنى العلامة ولهذا الى لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجعوا بحال يعني اذا شهدوا التقوم على رجل نه زنى ثم شهدوا الاخرين انه محصن فربحهم فان رجع شهود الاحصان فلا ضمان وهو الدالية عليهم بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضلة او بعده لا تهمه كالأشهاد العلامة والعلامة لا يتعلق بها وجوب لا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجبه فاذا لم يصف الرحم الى العلامة وهو الاحصان فشهود الاحصان برؤن عنه فلا ضمان عليهم خلافا للزفر فان عنده عليهم ضمانا لان الاحصان شرط الرحم فيضاف الحكم اليه الجواب انه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز اضافة الحكم اليه لولمنا انه شرط كما ذهب اليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط فنشود الزنا شهود العلة وهي صالحة للحكم فيضاف الحكم اليهم فيجب عليهم الضمان خاصة ان رجوعا عن الشهادة فان ثبتوا انتظام الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ المصنف عن بيان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وكان البحث من هذين الامرين بحثا عن المحكوم به هو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه هو المكلف فشتر في اهليته واما كان من المعلوم ان اهليته لا يحصل بدون العقل فبدأ بذكر العقل او لا فقال فصل اختلف الناس في

ك

العقل هومن العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنته مثل معرفة الصانع بالالوهية وشكر النعم مهمته لما استقبح مثل يحمل بالصانع وكفران النعمة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية ليست بموجبة بقاها بل هي مارات في الحقيقة ومع هذا تجرى فيها التسف والتبديل بخلاف العلل العقلية فانها موجبة ومهمته بنفسها وغير قابلة للتسف والتبديل فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية فاعلم ان القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع او منافرا له الثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والتراب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فهو للتنازع فيه عند الفريقين كذا في التوضيح فلم يجزوا والمعتزلة بتاء على اصلهم

فلم يجزوا الزينيت بدليل لشرع ما لا يدركه العقل ويقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل
 وقالوا لا عدل من عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وان لم
 تبلغ الدعوة وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع ومن اعتقد
 الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدور والقول الصحيح في باب ان العقل معتبر لا ثبات الاهلية

ان ثبت بدليل لشرع ما لا يدركه العقل كدعوة الله تعالى وعذاب القهر والميزان وعامة احوال الآخرة او يقبحه فما
 يقبحه العقل لا يجوز ان يثبت بدليل شرعي فلذا انكر كون القبائح مخلوقة له لان اضافتها الى الله قيمه عند العقل بسجوا

الخطاب متوجها بنفس العقل ثم فرز ذلك بقوله قالوا لا عدل من عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب ترك الايمان
 وان لم تبلغ الدعوة يعنى من عقل سواء كان صغيرا او كبيرا ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى لا يقبل عند

يوم القيمة عند الله تعالى وان لم يأت الرسول ان لم يرد عليه السمع بان شاعرا على شاقه لا يعلم لان عقله كان كافيا في ذلك وقالت
 الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اصلا دهاين من السمح لهذا

قالوا ومن اعترف بالشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتسمكوا بقوله تعالى وما كنا معذبين
 حتى نبعث رسولا اعلم من شأننا ولا يجوزنا ذلك التعذيب الى ان نبعث رسولا واستدوا لابل عقليتها ايضا منها ان الحسن

والقبح ليسا بذاتيين فانه لو كان كل احد منهما ذاتا يتمايز عن الفعل التالى باطل فان الكذب هو من اقبح القبائح قد
 يكون واجبا للصحة بنى انقاذ برئ وبجوابك سلم ان الكذب صار حسنا في الصورة المفترضة بل غاية الامر ان هناك كذاب

اقبل القبيحين الذين احدهما تجوز مثل النبى الثانى انما بالكذب اقدم الكذب القبول الصحيح في الباب اى في باب العقل هو
 مختار الخفيان العقل معتبر لا ثبت الاهلية اى اهلية الخطاب لان العقل لا يعقل قيمه فليس لعقل محمد اكا قالت

الاشعرية ولا موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة فمن لم تبلغ الدعوة لا يكون مكفرا بمجرد العقل من غير ان يبر عليه بل التجريبة
 والتأمل لان العقل ليس بموجب بنفسه بل هو الة الادراك فاذا لم يعقلها ايمانها ولا كفر كان معدورا حيث لم يجد مدية يمكن

فيها الادراك والتأمل فاذا اهلها الله تعالى حتى اعانه بالتجربة وتودرك العواقب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معدورا و
 ان لم تبلغ الدعوة لان ادراكه مع مشاهد دلالة التوحيد بمنزلة الدعوة اذ العقل قائم مقام الرسول عليه السلام

فمن صباين الاخرط والتفريط وترجمة الخلاف من حسن الافعال وقبحها شرعي عند الاشعرية اى لا يعرف بتغير بيان
 الشارع ان هذا الفعل مثلا مستحق للمدح والثواب وهذه الذم والعقاب كدخل للعقل في احوالها المراسم اى في حقها

حسن وما هي عنه فهو قيمه من المعنى وان انعكس الامر لا انعكس الامر وعقل عندنا وعند المعتزلة اى لا يتوقف على الشرع بل
 المحسن حسن ونفسه القيمه قيمه ونفسه فلوم شر الشرع وكانت الافعال متحققة كانت حسنة وقيمة بمعنى ان في ذاتها
 اقضه لان يفيض على فاعلها الثواب العقاب الشرع كاشف عن حسنها وقبحها فنقول تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

بها
 و
 ز

وهو نور في بدن الادمي يضيء به الطريق يتبدل به من حيث ينتهي اليه **درك الحواس** من
 فيبدن المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابيه هو كالشمس
 في الملكوت الظاهرة اذا برزعت وباد شعاعها ووضع الطريق كانت العين مدركة بشهابها

دليل ان الصلوة والركوة حسنة لان حسنها به لولم يرد لم تكن حسنة حتى تكون حالها وحال الكفر سواء لكن عندنا
 حسن الافعال وقبحها لا يستلزم حكما في العبد من الله تعالى بل يصير موجبا لان ينزل عليه حكم الله تعالى فان كان
 قبيحا فهو مستحق لان ينزل عليه حكم النقي ان كان حسنا فهو مستحق لان ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكم الذي لا يرجح
 المرجوح ولا يامر بالفحشاء والمنكر فلم يحكم هناك حكم او خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ومن هنا الشرطنا
 لموع الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم فان عندهم الاحكام متحققة وان لم يرد الشرع فالقبيح
 حرام والحسن بما مورى به تعالى بغير ان يهي الله تعالى عنه او يامر به المراد من كونه حراما وامر به قبل وشرع الشرع انه
 يعاقب عليه يشاب عليه ان لم يرد الشرع وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما
 هو للتعارف والايحرج من هبل المعتزلة الى خطاب الله تعالى ثابت بدن ان يخطب هذا كما ترى من فساد فاهم

هذا تحريم محال للشرع واما ادلتنا الفريقيين فذكر في المطولات لم نأت بها ههنا الضيق المقام ف قال في المسلم لا
 حكم الا من الله وقال الشارح مولانا نظام الدين هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهائم وغيره وفي اشارة الى ضعف
 ما في البرزوقي تبعا كثيرا من اهل المعتزلة من ههنا العقل سئد بالحكم فهو الحاكم وقلا وخر الشغب لكن يريه
 بل من ههنا ومن ههنا ان الحكم له تعالى احد لا يتخفه الموجب المحرم ولا سبيل للعقل الا الى المعرفة فم عارفنا
 حكمه كما يستبد بعرفته وكثيرا ما يستعين بالنصوص كما استطاع عليها انشاء الله تعالى انتهى لما فرغ من بيان المنهاج المأقفة
 في اعتبار العقل عدم اعتباره شرع في تعريفه فقال هو نور في بدن الادمي قبل حمله الداع عند الفلاسة والقلب عند
 الاصوليين معنى النور الظهور وهو ظاهر مظهر كضوء الشمس فانه بواسطته يبصر المحسوسات فكذلك العقل نور يريك
 لبحقائق الاشياء ويواطئها بل العقل ولي باسم النور لانه يمتدى به الى المعقولات بخلاف ضوء الشمس فانه واسطة
 لا درك المحسوسات يضيء به اي بدن ذلك النور طريق يتبدل به اي بدن ذلك الطريق من حيث ينتهي اليه **درك الحواس** يعني العقل
 نور يتصوّر بطريق ابتداء من موضع ينتهي اليه **درك الحواس** لان الانسان اذا بصريا وانتهى اليه حسن البصر يدرك بعقله
 ان له باينا اذ اجرة وقد علم فلهن الطريق ابتداء من حيث انتهى اليه **درك الحواس** هو البناء وهذا الطريق ان تصير بسبب العقل
 فيبدن المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابيه هو كالعقل في الملك الباطن
 كالشمس في الملكوت اي الملك الكائن للعلم الجبروت الرغوت الظاهرة اذا برزعت اي طلعت الشمس الجملة الشريفة
 لتعليل لقوله هو كالشمس بل اي ظهر شعاعها ووضع الطريق بسبب ضوء الشمس كانت العين مدركة للاشياء بشهابها

وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان

اي بنورها من غير ان توجب الشمس شوية تلك الاشياء فكذلك القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك فاعلم ان في هذه العبارة اشارة الى رد المعتزلة الخالفين لنا في مسألة النظر الى سائر خلقك تفصيلا المذاهب فيها واين ما هو الحق فيها فاعلم ارشد له الله تعالى ان عندنا لا يشعري افادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر في الافادة اصلا ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم يدور معه وان امره اخر لا علاقة بينهما في الاكش او الدائم كوجوه الانسان مع الخمار فلو كان الانسان موجودا بلا وجود حمار او بالعكس فلا مضى نقطة اذ لا موثر عندنا الا الله تعالى بمعنى انه المستقل لكنه فاعل مختار فلهذا والمعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب اليه المعتزلة لان الوجوب ينافي الاختيار ولا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى واما عند المعتزلة فالافادة بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح يحرر كالتايد وكالام بعد الضرب فاذا اشر النظر يحدث بعد العلم كما ان الضرب رجل رجلا فيها اثره الضرب يحصل الالم بعدا واما عند الحكماء فبظن الاعداد فان النظر يعدل الذهن اعدادا اما ان يفيض عليه العلم من الميدان الفياض وجوبا منه هذا تفصيلا المذاهب والحق ان العلم واجب عقيبا للنظر ان لم يكن اجبا منه تعالى غير متولدا من النظر كما ذهب اليه المعتزلة اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير يحدث له حضوره بين العالين في الذهن يستعمل ان لا يعلم انه حادث والعلم بمنزلة امتناع ضروري واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن في نفسه وان كان بعد النظر وكل ممكن مقدوره تعالى فيكون هو ايضا مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو مختار الامام الرازي واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلائي واما ام الحكمين وبيارتضى صاحب المسلم وقال شارح مولانا نظام الدين في الاصلح الوجوب وكون النظر علة قربية والفياض هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجدهن المعنى مخالفا للنصوص الالهية والنبوية انتهى فقدر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وما بالعقل كفاية يعني وان كان العقل الة للادراك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا ما قال بعض الشراح والاولى ان يقال ان العقل وان كان يعرف قيم الافعال وحسنها ولكنها ليس بمستبد في ذلك اي ليس بمستقل حتى يتحقق الاحكام بمجرد العقل من غير وجود الشرع كما هو ذهب المعتزلة ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اي الايمان ليس بواجب عليه لان الوجوب وكذا اسائر الاحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن النائم حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعتوه حتى يعقل رآه الترمذي والبوداورد والدارمي عن عائشة وابن ماجه عنها واحمد وصححه الحاكم ولكنه لو امن بصحة ما يوجب العقل

حتى اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين ابوين مسلمين ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبات من زوجها وكذا القول في الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل انه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا واذا اعانته الله بالتجربة واهله لذلك العواقب فهو لم يكن معذورا وان لم تبلغ الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفية اذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمتنع ماله عنه لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشداً

عند الاشعرية ايمانه غير صحيح اذا العقل لا يعاينهم والاعتبار بالشريعة وفي حق الشرع ليس بموجود لانه غير مكلف وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب على الايمان وان لم يرد به الشرع حتى اذا عقلت المراهقة هي المرأة التي قارب البلوغ وهي تحت مسلم بين ابوين مسلمين بيان لاسلامها الحكمي بوجه اكد ولم تصف الاسلام لم يجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبات من زوجها يعني اذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردها لان الردة خروج عن الاسلام وهي لم تكن مسلمة قبل لحدوم قدرتها على وصف الاسلام فلا يحكم بردها ولكن هي غير مكلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذا العقل وان كان موجودا فيها لكنم غير كاف فاذا الميحب عليها الاسلام لا تبين عن زوجها نعم ولو بلغت ووجب عليها الاسلام وهي بعد البلوغ ايضا لا تقدر على وصف الاسلام لبات من زوجها البته وكذا اي كما قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان لحدوم كفاية عقله وبغير وجه الشرع في حق بسبب عدم بلوغه كذا القول في العاقل البالغ الذي لم تبلغ الدعوة اي دعوة الرسول او من قام مقامه بان يكون على شاقه لا يجعل ولم يبق بعد البلوغ حتى

يعينه الله بالتجربة ودرسه العواقب انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على كل شيء كان معذورا واذا مات بعد البلوغ من ساعته فاذا لم تبلغ الدعوة ولم يأتها ما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبحانه وتعالى واما اذا اعانته الله تعالى بالتجربة واهله لذلك العواقب فهو لم يكن معذورا وان لم تبلغ الدعوة لانه وجب عليها الايمان لوجود امرين احدهما العقل الثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو ما قال ابو حنيفة في السفية اذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمتنع ماله عنه وان لم يوش منه رشداً مع ان دفع المال اليه متعلق بانئساب المرشد كما قال الله تعالى فان اتهم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم الآية لانه اي السفية قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد برشداً فهدى المدة اقيمت مقام الرشداً والرشداً فيها وان لم يتحقق ولكن نقول انه موجود تقديراً

وليس على المحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع
 الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه من الغاه من كل وجه فلا دليل له
 ايضا وهو مذهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا ضمنوا
 فجعل كفرهم عفوا وذلك لانه لا يجحد في الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات
 الاهلية فانما يبلغه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه

وهو يكفي في دفع الاموال لانه تعالى قال فان استم منهم رشدا فاق بالكرة فالمعنى ان رأيتم منهم رشدا
 سواء كان تخفيقا او تقديرافكا اقيمت المدة مقام الرشاد كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص
 المذكور اقيم مقام الدعوة فاذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذبا ولما كان يرد على مسئلة
 السفينة انكم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة والقياس كان يقضى ان يقدر ثلاثة ايام اعتبارا بالمرشد
 فاجاب عنه وليس على المحد في هذا الباب دليل قاطع في تعيين الحد للامهال ليس بنص قاطع حتى يقال
 مدة ثلاثة ايام واكثر لان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب ما قل يمتدى في زمان قليل مالا يمتدى
 غيره اليه مدة كثيرة فمن جعل العقل علة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه يعنى
 من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الاحكام بغيره وورد الشرع وينكر وجود الشرع في مقابلته
 كما ذهب اليه المعتزلة فلا دليل لهم على مذهبهم يعتمد عليه وما استد لوابه فهو محجوج ومنوع
 فليس عندهم دليل عقلي ولا نقلي يفيد الظن فضلا عن اليقين ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له

ايضا وهو مذهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا
 فان عند الشافعي من قتل رجلا عاقلا بالغاه لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل لان القاتل
 اذا لم تبلغه الدعوة وان كان عاقلا بالغاه وكان يمكن له الاستدلال على توحيدته تعالى لم يجب
 عليه الايمان بالله تعالى فكفره عفو لانه لم تاته الدعوة ولا عبرة بعقله وعندنا لا يضمن وان كان
 قتله حراما قبل الدعوة ولكنه ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفره عفوا بحال ولم نجعل عفته عن
 الايمان بعد استيفاء مدة التامل عندنا فان قتل قبل الدعوة كقتل نساء اهل الحرب وذلك اشارة الى
 عدم الدليل على القولين اما عدم دليل من النفي العقل فتقريرة ما بينه بقوله لانه اي من النفي العقل
 من كل وجه وهو الاشعري والشافعي ومن تبعهما لا يجحد في الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات الاهلية
 فانما يبلغه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه يعنى لانص لهم على ان العقل غير معتبر وانما
 يقول بالادلة العقلية فيحشد اعتبار العقل حيث اعتمد على الادلة العقلية فكانه يقول لعقل معتبر

واز العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل
 من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
 عليها فصل في بيان الاهلية الاهلية نوعان اهلية الوجوب اهلية الاداء اما
 اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة فان الادمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه
 وليس بمعتبر وهل هذا الاتناقض صريح واما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر
 في مقابلة الشرع كما ذهب اليه المعتزلة فتقريره هذا وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة
 بنفسه بحال يعني الوهم كثير اما يتعارض لعقل فيمخلط عليه مطلوبه ولذا ترى ان بعض العقلاء يخالف
 البعض بل يناقض نفسه فمرة يثبت امر ومرة ينفيه فاذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه
 بحيث يقال انه حجة مستقلة بغير ورود الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابله بالعقل
 هذا تقرير المقام وقد بقي خبايا في تراويا الكلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية على
 وجه قد مر كما تقول المعتزلة قلنا الكلام في هذا اي في بيان الاهلية ينقسم على قسمين
 القسم الاول الاهلية والثاني الامور المعترضة عليها اي على الاهلية فصل في بيان الاهلية
 وهي عبارة عن كون الانسان او الشخص بحيث يصلح ان يكون محط نزول الاحكام الشرعية او التكليف
 وقيل هي عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهذه الصلاحية
 امانة حملها الانسان كما قال الله تعالى وحملها الانسان ولذا اخص بالتكليف من سائر
 الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف وقد كان ظلوما مجهولا الاهلية نوعان احدها اهلية الوجوب
 والثاني اهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اذا عرفت معنى الاهلية فاعلم ان
 الاهلية على نوعين النوع الاول اهلية نفس الوجوب وهو ان يكون قابلا لشغل الذمة والنوع الثاني
 اهلية لوجوب الاداء وهو ان يكون قابلا وصالحا لالتيان الفعل وقد عرفت الفرق بين نفس
 الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول اي اهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة يعني لا ثبت
 الابد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه الذمة عبارة عن وصف يصير الشخص باهلا للايجاب
 عليه الاستيجاب لم بناء على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق كما اخبره بقوله واذا اخذ ربك من بني ادم
 من ظهورهم ذميرتهم واشهدهم على انفسهم المست برئكم قالوا بلى شهدنا فلما اقرنا برؤسيتهم
 يوم الميثاق فقد اقرنا بجميع شرائعنا الصالحة لنا وعلينا ذمة هذه الذمة متصرفنا اهلا لنفس لوجوب
 واهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية فان الادمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له و عليه

غيران الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه
 كما يتعدم لعدم محله ولهذا لم يجب على الكافر شي من الشرائع التي هي
 الطاعات لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة ولزمه الايمان لما كان اهلا
 لادائه ووجوب حكمه

حق غيره واذا انفصل فله ذمته كاملة فثبت له وعليه ولا كان يرد عليه من انه اذا حصل له ذمته كاملة
 فينبغي ان يكون حكمه كحكمه البايعين فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء ايضا كما ذهب اليه بعض
 مشائخنا مثل قاضي الامام ابن زبير وغيره فدفعه بقوله غيران الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز
 ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يتعدم لعدم محله يعني انما المقصود والغرض الاصل من
 نفس الوجوب حكمه هو الاداء من اختيار والصبي لا يتصور منه الاداء بالاختيار العجزه فيبطل
 الوجوب في الافعال التي لا بد من ادائه باختيار لغوت الغرض والشيء كما يبطل بغوت المحل كبيع
 الحر واعتماد البهيمة يبطل بغوت الغرض ايضا فلا يلزم على الصبي ما لا يمكن ادائه بالاختيار فلا يكون حكمه
 كحكمه البايعين فلا يجب عليه ما يجب عليهم وتفصيل لمقام ما كان حقوق العباد من الغرم وضمنان
 المتلفات والعوض كمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب يلزم على الصبي لان الاداء بالاختيار في تلك
 الامور ليس بضروري ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة وجزاء
 لم يجب عليه لان المقصود من العقوبات الماخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك فالوجوب هو هنا خال عن
 حكمه فيبطل والولي في ما يجب عليه العقوبة والجزء لا يصلح ان يقوم مقامه كذا احتق الله الخالصه
 كالصلوة والصوم لا يجب عليه ايضا لان الاداء بالاختيار بالنية ضروري فيها والولي لا يصلح ان
 يكون ادائه قائما مقام ادائه فيبطل الوجوب بغوت الغرض وسياتي التفصيل فوق هذا ولما
 فرغ من الجواب شرع في تفرجات على قوله فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يبطل لعدم محله
 فقال ولهذا لم يجب على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة يعني
 ان الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلوة والزكاة ثواب الآخرة والكافر ليس اهلا
 لثواب الآخرة فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل فلا تجب عليه تلك الشرائع
 واحترز بقوله التي هي الطاعات عن الشرائع التي ليست بطاعات وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالجزية
 والخراج فانها واجبة عليه ولما كان يتوهم من عدم كونه اهلا للثواب ان لا يجب عليه الايمان ايضا دفعه
 بقوله ولزمه الايمان لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه يعني في وجوب الايمان على الكافر

ط
 تفصيل
 تفصيل

ولم يجب على الصبي الايمان قبل زيعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتل لاداء قلنا
 بوجوب صل الايمان عليه ون اذ ان حتى صح الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالمسافر
 يؤدي الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فثبت بقدر سرة
 البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ ولكن ذلك بعد البلوغ فيمن كان معنوها

لا يفوت الغرض من الايمان ثواب الآخرة والكافر اهل للايمان فاذا امن يحصل له ثواب الآخرة فلا
 يفوت الغرض فيجب عليها الايمان ثم شرع في تفريع آخر وقال لم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم
 اهلية الاداء اي لا يثبت نفسا لوجوب على الصبي لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبي لا يمكن منه
 اداء الايمان باختيار لعدم العقل واذا عقل واحتل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه لان الوجوب
 يتعلق بالاسباب وصلاحيّة الذمّة فالصبي العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفسا لوجوب في حقه
 لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لغوات غرض نفسا لوجوب
 فيها لان الغرض من نفسا لوجوب ان يقع الاداء عن الغرض واداء العبادات لا يقع عن الغرض لانه لو وقع
 صلوته فرضا لا يفرض عليه سائر الصلوات فيه حرج عظيم بخلاف الايمان فانه غير مكرر ولان الغرض من
 نفسا لوجوب الاداء على سبيل الكمال الصبي لضعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان ادائها على
 وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائها يتعلق بالبدن لانه من احكام
 النظرية التي تتعلق بالعقل والعقل موجود فيمدون ادائها لا نقول ان اداء الايمان واجب على الصبي لعاقل
 قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل عما هو بعد البلوغ حتى صح الاداء من الصبي العاقل من
 غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنوع بين ان يكون فرضا وان يكون تغلابل هو فرض فلنا
 لا يلزم عليه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة فالمؤدى يقع فرضا مع ان وجوب الجمعة لم يكن
 ثابتا قبل الاداء هذا ما ذهب اليه القاضى ابو زيد وشمس لامنة الحلواني وفخر الاسلام وقال الامام شمس لامنة
 السرخسي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يتكامل عقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان
 احدهما قاصر وثانيهما كامل اما القاصر فثبت بقدره البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
 قدرة فهم الخطا وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاهلية الكاملة وانما
 اتفقت اضعفت احدي القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليه اشار بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ
 فنقل للبلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة واثار لثانيتها
 بقوله ولكن ذلك بعد البلوغ فيمن كان معنوها هو السفيه فيدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

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

ملك

لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله وتبنتي على الاهلية القاصرة صحة الاداء بمعنى انه
 لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وتبنتي على الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه
 فاذا بلغ وعقل يلزم عليه الاداء ويتوجه عليه خطاب الشارع لان اهليته حاصرت كاملة بكمال
 العقل والبدن ثم لما كان وقت اعتدال العقول في افراد الانسان متفاوتا لا يمكن ادراكه الا بعد
 تجربة عظيمة اتقما للشرح البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الاغلب مقام الاعتدال تيسيرا
 وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبنتي على الاهلية القاصرة قلنا انه صح من الصبي العاقل الاسلام في
 احكام الدنيا والاخرة بلا لزوم عليه عند الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في احكام الدنيا فيرث اباة
 الكافر ولا تبين منه امراته المشتركة لانه ضرر وان صح في احكام الاخرة فيثاب على ايمانه وهذا هو القسم
 الاول الذي هو حق الله حسن لا يجتمل غيره وصح منه ايضا ما يتعمض منفعة من التصرفات
 كقبول الهبة والصدقة وهذا اقسام ثمان وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض
 للصبي فيصح مباشرة الصبي من غير رضا الولي واذا نصح منه اداء العبادات البدنية من
 غير عهدة وهذا اقسام ثلاث وهو ما كان دائرا بين كونه حسنا في زمان وقيحا في زمان كالصلوة و
 الصوم من العبادات البدنية فيصح من الصبي اداؤها من غير وجوب عليه وفي صحة الاداء بلا لزوم
 عليه نفع محض له من حيث يعتاد اداؤها فلا يثيق ذلك بعلا البلوغ ولذا قال عليه الصلوة والسلام
 صبييا لكم بالصلوة اذ يبلغوا سبعا وواضروهم اذ ابالغوا عشرة وملك برأى الولي ما يترد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه
 وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع فانه ان كان رابحا كان نافعا وان كان
 خاسرا كان ضارا والصبي لا يميز بين الضار والمنافع ولا يعتبر فيه رأيه فلا بد ان ينضم اليه رأى الولي و
 ذلك باعتبار ان نقصان رأيه اي الصبي انجبر برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول ابي حنيفة
 فينخذ تصرفه بالغبن العاشر مع الاجانب كما يفقد من البالغ عند ابي حنيفة خلافا لها فانه لا يكون

ملك

الابري انه صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش في رواية خلافا لصاحبيه ورواه مع
 الولي بغبن فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابية في موضع التهمة وعلى هذا قلنا
 في المحجور اذا توكل لم تلزمه العهدة ويأذن الولي تلزمه وما اذا وصى الصبي بشئ من
 اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث
 شرع نفعاً للمورث الابري انه شرع في حق الصبي

كالبالغ عندنا فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة
 روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ واليهما اشار بقوله الابري انه صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش
 وهو ما لا يتغابن الناس في مثله في رواية خلافا لصاحبيه ورواه مع الولي بغبن فاحش في رواية
 اعتبار الشبهة النيابية في موضع التهمة اي في رواية ثبتت انه صحح ابو حنيفة بيع الصبي مع الولي بغبن
 فاحش لان نيابة الولي في موضع التهمة اذ فيه تهمة انه انما اذن تحصيلاً لمقصوده وعلى هذا
 اي على ان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويتملكه برأى الولي قلنا في المحجور وان كان
 يتناول العبد والصبي ولكن المراد هو الصبي اذا توكل اي قيل الوكالة لم تلزمه العهدة اي الاحكام التي
 تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والتقصوطة في العيب لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك
 بالاهلية القاصرة ويأذن الولي تلزمه ان تصور رثتها قلنا من فم بانضمام رأى الولي اليه فصار اهلاً للزوم
 العهدة واما اذا وصى الصبي بشئ من اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي اعلم ان الوصية عندنا
 ازالة للملك بطريق التبرع مضافاً الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً فيعتبر بازاء المال بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا تصح الوصية وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه
 بالموت فهو باتفاق الحال لا عبرة به كما لو باع الشاة التي اشرفت على الهلاك لا يصح بيعه وان كان فيه
 نفع محض وعند الشافعي الوصية نفع محض لانه حصل بها الثواب في الآخرة بعد ما استغنى عن المال
 بنفسه بالموت وما هو نفع محض يملكه الصبي كالهبة له والى سر هذا الدليل اشار بقوله وان كان فيه
 نفع ظاهر يعنى هذا النفع وقم باتفاق الحال لا عبرة به وان سلمنا انه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية
 نفع ازيد منه لان الارث شرع نفعاً للمورث فان نقل ماله الى اقراره عند استغنائه عن اولى من النقل
 الى الاجانب وهو افضل شرعاً لان فيه صلة الرحم وايصال النفع الى القريب واليه اشار عليهما الصلوة
 والسلام بقوله حين قال لسعدان تدع ورثتك اغنيك خير من ان تدعهم عالة يتكفرون الناس
 الحديث الايري انه اي الارث شرع حق الصبي اي اذا مات الصبي يرث عنه وارثه ولو لم يكن

وفي الانتقال عن مالي الايضاء ترك الافضل لامهالة الا انه شرع في حق البالغ
 كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصبي ولم
 يملك ذلك عليه غير ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى
 بولاية القضاء واما الردة فلا تحتل العفو في احكام الآخرة

فيه نفع لما شرع في حقه فهذا اتايد على قوله ان الارث شرع نفعاً للمورث فلما ثبت ان في الارث
 زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه تركه الافضل واليه اشار بقوله وفي الانتقال عنه اى الارث
 الى الايضاء تركه الافضل لامهالة ولما كان يتوهمانه لو كان الايضاء ضرراً فينبغي ان لا يكون
 مشرعاً في حق البالغ ايضاً فدفعه بقوله الا انما اى الايضاء شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق
 والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك اى المذكور من الامور من الطلاق وغيره في حق الصبي يعنى
 البالغ له ولاية كاملة فكما يملك المناقر يملك المضار ايضاً بخلاف الصبي فان لا يملك المضار بنفسه
 بل وليه لا يملك ايضاً كما قال المص وللمالك ذلك المذكور من الطلاق وغيره عليه اى على الصبي غيره
 وهو الولي والوصي والقاضى ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء
 اى سوى القرض لا يملك احد على الصبي من الامور المذكورة لانه محل الحرمة والاشفاق لا محل الاضرار اماً
 القرض فالقاضى يملك فلما ان يقرض مال للصبي احد الان فيمفائدة الصبي اذ لو اردعه عند رجل هلك
 هذه له ملك مال الصبي لا يمكن الرجوع على المودع بخلاف القرض فانه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه
 بغير شهود ودية فكان مصوناً عن التوى اى التلف فاعلم ان الطلاق والعتاق عدم مشروعيتها
 بغير الحاجة اما عند وقوع الحاجة ومن الضرورة فما مشروع على ان شمس الامتة في اصول الفقهاء بعض
 مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلاً في حق الصبي حتى ان المرأ تغير محل للطلاق وهما وهم عندى فان
 الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تخلفت الحاجة
 الى صحة ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحاً انتهى كذا ذكر صاحب غاية التحقيق واما الردة فلا
 تحتل العفو في احكام الآخرة هذا قسم خامس وهو ما يكون قهراً لا يجهل فيه كالكفر وكان الاولى ان يذكر
 المصنف هذا القسم بعد القسم الاول والحاصل ان هذا القسم من الافعال يعتبر من الصبي لو ارتد و
 العياذ بالله تعالى تعتبر رده عند اى حنيفة ومحمد في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امره ثم لو ارتد
 من اقاربه المسلمين ولو مات على ارتداده كان مغدلاً في النار كما في النهاية ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه
 المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب على القاتل شئ وقال ابو يوسف والشافعي لا تعتبر رده

٦

وما يلزمه من احكام الدنيا عند ما خلا فالابى يوسف فانما يلزمه حكم الصحة لا قصد
اليه فلم يصح العقوف عن مثله كما اذا ثبت تبعاً لأبويه فصل في الامور المعترضة
على الاهلية العوارض نوعان سماوى ومكتسب اما السماوى فهو صغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض

في حق احكام الدنيا لانها حاضر محض وانما حكمتا بصحة ايمانها لكونه نفعاً محضاً ولما كان يردان المضار
مدنوع عنه لانه من نوع القلم بمعنى ان لا يحاسب خطاياه والقول بصحة ارتداده يورث الى اثبات
الضرر في حقه حيث تبين امرأتا المسلمة ويحرم عن ميراث اقا ربها المسلمين اجاب عنه بقوله وما يلزمه
من احكام الدنيا من المينونة بينه وبين امرأتا المسلمة وحرمان الميراث عند هماى عند ابى حنيفة
ومحمد خلافاً لابي يوسف والشافعى انما يلزمه حكم الصحة لا قصد اليه والضمير راجع الى ما يعنى
لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لان يكون الحكم بصحة
الارتداد لاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضماناً في حكم صحة الردة
لا قصد فلم يصح العقوف عن مثله اى مثل الارتداد فالمعنى لا يصح العقوف عن مثل هذا الامر
العظيم الذى لا يحتمل العقوف بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعاً لأبويه
بان ارتداد احدى اركان الحرب فانتزمت هذه الاحكام ولا يتمتع بثبوته بواسطة لزومها فكذلك انى ما
فمن فيه وما فرغ عن بيان الاهلية شرعاً في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال فصل في الامور
المعترضة على الاهلية فتمتع تلك الامور الاهلية عن بقائها على حالها فبعضها ينزىل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها تنزىل اهلية الاداء كالنوم والاعماء وبعضها توجب تغييراً في بعض الاحكام مع بقاء
اهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض لكذا اى اذا ظهر له
امر يصد عنه المضى على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضاً لمنعه اثر الشمس وشاعراً ولما كان
لهذه الامور تأثير في تغيير الاحكام التى تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام
عن الثبوت سميت بالعوارض سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه
ولهذا انسب الى السماء ومكتسب وهو ضد السماوى اما السماوى فهو واحد عشر الصغر وهو وان كان
بأصل الخلقه ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغره ولذا المرعى ادم وحواء عليهما السلام
فعد من العوارض والجنون والعته هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض وان كان
الاعماء والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فتردهما

والحيض والنفاس الموت واما المكتسب فنوعان منه ومن غيره اما الذي منه
 فالجمل والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالأكراه
 بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء واما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال ويسقط
 بها كان ضررا يحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحجر
 فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه

بالذكر والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل من افعال المكلف
 وثانيها ما هو حاصل من غيره واما الذي حصل منه فالجمل واما جعل من المكتسبة وان لم يكن للبعد
 فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه
 بمنزلة اختيار الجمل وكسب بالاختيار والسفه في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل والفرق

بين السفه والعتة على ما قلنا ظاهره والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالأكراه بما فيه
 الجاء للمكروه وبما ليس فيه الجاء اي اضطراب للمكروه الى اتيان ما اكروه عليه فاقسام المكتسب سبعة ولما فرغ
 عن تقسيم العوارض شرع في احكامها فقال واما الجنون وهو اقله من بالذما غيبت بحيث يبعث على افعال
 خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة اطرافه وضعف في اعضائه وانما قدمه على الصغر لان حكم
 الصغر في اول احواله حكم الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال اي لا يعتبر اقواله كالطلاق والعتاق والهبة
 فلا يتعلق باقواله حكم ويكون وجود قوله كعدمه حتى لا ينفذ باجازه الولي واحترزه من الافعال فان اتلف
 مال انسان يؤخذ بصحة ما على الكمال لان الاقوال لا تعتبر وجودها بين العقل والجنون لا عقل له بخلاف
 الافعال حيث توجد حسا لامر لها ويسقط به اي بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط عن الباطن
 بالاعذار كالحودود والكفارات والقصاص فانما تحتمل السقوط عن الباطن بالثبوت وكذا يسقط به العبادات
 المتعملة للسقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات واحترزه بقوله يحتمل السقوط عن المضار التي لا تحتمل
 السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب ووجوب المدينة والارث فانها
 لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا هذا اذا كان الجنون متمثلا كما يشير اليه بقوله واذا امتد الجنون فصار
 لزوم الاداء يؤدي الى الحجر فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه اي الاداء والحاصل اذا
 كثرت الجنون بان امتد فلا وجوب للاداء عليه لانه يفرض الى الحجر ولا فضل لوجوب عليه ايضا لان الغرض من
 نفس الوجوب لاداء فانما يسقط الاداء بطل نفس الوجوب ايضا لفوات الغرض وتفصيل هذه اللقائم ان الجنون
 اما متمدا وغير متمد وكل منهما اما اصيل بان يبلغ مجونا او طارعا بعد البلوغ فلك الاقسام كلها ما نعت

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

تبيها

لوجوب العبادات كلها عند الشافعي والزهري وهو القياس لان اهلية الاداء نفوت بزوال لعقل وبدون الاهلية
 لا يثبت الوجوب والامتد سواء كان اصليا او طاريا مسقط للعبادات كلها بالاتفاق واما غير الامتد فهو ان كان
 طاريا فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استحسانا والحاقا بالنوم والاعشاء وان كان اصليا بان يبلغ
 مجزونا فمسقط عنده في حقيقته وحتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجزونا او قبل تمام يوم وليلة من
 وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فات من الصلوات فحكم الصباء وعند محمد ليس بمسقط
 فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فات من الصلوات قياسا على المجنون العارض وهو ظاهر الرخصة وقيل
 الاختلاف على العكس فتفكر في هذا المقام فانه من زال الاقدام وحل الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر
 حتى لو افاق في جزء من الشهر ليل او نهار يجب عليه القضاء في ظاهر الرخصة وعن شمس الامة الحلو ان انه لو
 افاق في اول ليلة من رمضان فاصبح مجزونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان
 الليل لا يصام فيه فالافاق في المجنون فيه سواء وفي الصلوات ان يزيد وقت المجنون على يوم وليلة
 ولكن محمد يعتبر الصلوة حتى مالم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنها القضاء والشيطان يعتبر ان الساعات
 حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لان هذا الوقت باعتبار
 الساعات زاد على يوم وليلة وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل
 في حد التكرار وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد لان مالم تدخل الحول لثانية لا تدخل الزكاة في حد
 التكرار واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله تيسيرا وودعا للمخرج في حق المكلف فلوزال المجنون بعد مضي
 احد عشر شهرا يجب الزكاة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لان الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام
 الحول فاذا اتم الحول وزال المجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة وعنده في يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد
 الامتداد وقرى على هذا امتداد الصلوة والصوم وما كان حسنا لا يحتمل الاغيارى القجر كالايان بالله العظيم

او قبحا لا يحتمل لعفوكا الكفر بالله تعالى فتأبت في حقه حتى يثبت ايمانه ووردته تبعا لا بويه
 لان الايمان وكذا الرقة قصدا لا يعتبر من المجنون ان ذكرن الايمان والتصديق والاعتقاد بما جاء به النبي
 عليه السلام وذلك لا يتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق وكذا الرقة اعتقاد الكفر وهو وايضا

تبيها

واما الصغر فانه في اول حواله مثل المجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذ اعقل فقد
 اصاب ضريا من اهلية الاداء لكن الصباء عند رجع ذلك فسقط به عنده ما يحتمل
 السقوط عن البالغة وحملت الايمان بوضع عند العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه
 لان الصباء من اسباب المرحمة تجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولهذا
 لا يتصور منه بخلاف ايمان مورخه تبع الاحاد بويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرط للمفاذ ارتد
 ابواه فلا وجه لجملة مسلم الاطرين الاصلاته وهو ظاهر لا يطريق التبعية لانها زالت بردة ابويه فلولا لم يحكم بردة
 لوجب ان يحكم بعفو مورخه وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في حقها اذا بلغ مجنوننا وابواه مسلما ن
 فارتدوا وتحقبا بدار الحرب فان تركها في دار السلام وكذا الوادسك عاقلا مسلما وابواه مسلما ثم جن
 وتحقبا بدار الحرب وكذا الواسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصرت عاقلها وكذا الواسلم احد ابويه
 وهو مجنون يعد مؤمنا تبعا لابييه ولما الصغر فانه في اول احواله اي قبل ان يعقل مثل المجنون فيسقط
 عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذ اعقل اي ترقى الصبي عن ادنى درجات
 الصباء الى اوساطها ولكن لم يبلغ الى درجة كمال العقل فقد اصاب ضريا اي قما من اهليته الاداء
 فعلى هذا كان اهلا لان يثبت في حقه وجوب الاداء لكن الصباء عند رجع ذلك يعنى وان كان اصاب
 ضريا من اهلية الاداء ولكن الصباء مع ذلك الاصابة عند رجعهم بلوغ عقله الى درجة الكمال وغاية
 الاحتفال فسقط بما يبق لك العذر عننا عن الصبي باي احتمال السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل
 الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحج والوفاء والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتعديل في
 نفسها واحتراز بقوله ما يحتمل السقوط عما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان حتى اذا اداه الصبي كان فرضيا و
 يتوب عليه ما يتوب على المؤمنين من وقوع الفم قتمينه وبين زوجته المشتركة وحرمان الميراث من اقاربه للمتركين
 جريان الميراث بينه وبين اقاربه المسلمين وحملته الامر اي الامر الكلي في احكام الصبي انه يوضع عند العهدة اي
 يسقط عن الصبي للمواخذة والتبعية ويصح منه ولما لا عهدة فيه يعنى يصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه
 بالاعهدة فيه اي لا ضرر فيه مثل ان يقبل الهبة بنفسه وله اي ويصح للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا ضرر
 فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض لان الصباء من اسباب المرحمة طبعها وشرعا اما طبعها فلان كل
 طبع سليم عميل الى الرحمة على الصغار واما شرعا فلان النبي عليه السلام كان يرحم الصغار فجعل للصباء سببا للعفو
 عن كل عهدة يحتمل العفو مثل الحد والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد
 مثل ضمان المتلفات ونفقة الاقارب ولهذا اي لاجل ان الصباء سبب العفو عن كل عهدة يحتمل

الصغير

الصغير

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

العفو لا يجرهم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يجرهم عن ميراثه لانه
 مرجب القتل يحتل السقوط بالعفو وباعدا وكثيرة فهداه عمدة تسقط بعد الصباء ويجعل كان المورث
 مات خفف الفصولا كان يرده عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يجرهم الصبي عن الميراث بالكفر والرق
 فاجاب عنه بقوله ولا يلزم عليه اي على ما قلنا حرمانه اي الصبي بالرق عنه والكفر كما اذا ارتد الصبي
 العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث لان الرق ينافي اهلية الارث لان الارث يقتضي ان يكون
 الوارث مالكا لميرثه والرتق لا يصح له الملك لان كل ما يملكه الرقيق هو ملك لمولاه وكذلك الكفر
 اي مثل الرق الكفري ان ينافي الارث لانه اي الكفري ينافي اهلية الولاية اي لا ولاية للكافر على المسلم لقوله
 عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبنى على الولاية على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية
 عن زكريا عليه السلام ذهب لي من لدنك وليا يرثني الآية وانعدام الحق وهو هنا الارث لعدم سببه وهو
 الولاية وذا لا يوجد في الكافر ولعدم اهليته اي لعدم اهليتنا المستحق والرقيق ليس اهلاله لا يعد جزاء
 اي عقوبة والحاصل ان حرمان الصبي العاقل الرقيق او الكافر عن ميراث اقاربه المسلمين والاحل اس
 ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصح ما قلتم بل حرمانه لعدم اهليته للميراث وقت كونه رقيقا ولعدم
 سبب الميراث وقت كونه كافرا الاتري ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقة لا يعد
 ذلك عقوبة فكلنا هذا او اما العتة وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء و
 مرة بكلام المجانين اما السفيف فلا يشبه كلامه بكلام المجانين اصلا ولكنه يعتريه خفة اما غضبا او
 فرحانيتها مع مقتضاها في الامور من غير نظر وكر في عواقبها هذا هو الفرق البين بين المعتوه والسفيو
 اليا شرنا سابقا بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام فكما ان المجنون يشبه اول احوال
 الصباء في عدم العقل كذلك العتة يشبه اخر احوال الصباء في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فحكم
 المعتوه حكم الصبي العاقل في جميع الاحكام حتى انه اي العتة لا يمنع صحة القول والفعل فكما جميع اقوال
 الصبي العاقل وافعاله من سلامة توكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبده وغيره وقبول الهبة
 صحيحة كذلك جميع افعال المعتوه واقواله صحيحة حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنع الصباء

هو

لكن يمنع العهدة واقاضان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا
وكونه صبيا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عند الخطاب كما
يوضع عن الصبي ويولي عليه لا يولي على غيره وانما يفترق الجنون والصغرى ان
هذا العارض غير محدود ثقيل ذال سملت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر

مع العقل لكنه يمنع العهدة يعنى ما يلزم فيه الزام شئ وضرب عنه العتد فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع والشراء بنقد الفتن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته
ولا اعتاق عبده سواء كان باذن الولي اولا ولا بيعه بشراءه لنفسه بخير اذن الولي لان في كل ذلك عمدة اى ضرر
للعقوة والعتد يمنع ولما كان يرد عليه انه على هذا ينبغي ان لا يجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان التلغات
لان في ايجاب الضمان عمدة ايضا عليه ما قد فعه بقوله واقاضان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة التي
نفيناها لان المراد بها ما يلزم بالعقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولان العهدة المنفى
عنها عمدة يحتمل العفو في الشرع وضمان التلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لكونه من حقوق العباد
وكون الاموال معصومة وكونهاى المستهلك صبيا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة
لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه وبالصبا والعتد لا تزول الحاجة فيبقى معصوما
فيجب الضمان بالاستهلاك ويوضع اى يرفع عن اى المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه
العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات كما في حق الصبي واليه ذهب عامة المتأخرين وقال القاضي الامام
ابوزيد لا يسقط عن العبادات لان الخطاب اليه صحيح لكونه بالغ او اما العتد فهو بمنزلة المرض بخلاف
الصبي لان الخطاب عندهم ترفع ويولي عليه اى يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور
عقله ولا يولي على غيره اى لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لانه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره
ولان الاصل في الولاية ان يثبت في حق من يتعدى الى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
على غيره ولما الحق المص الجنون باول احوال الصبا والعتد باخر احوال الصبا ذكر ما يحصل الفرق به بين
هذه الاشياء فقال وانما يفترق الجنون والصغرى ان هذا العارض اى الجنون غير محدود
اذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لان له وقتا معهود الجرى الله تعالى عادته على ذلك
ثقيل تفريع على قوله غير محدود واذ اسملت امرأته اى امرأة المجنون عرض على ابيه وامه الاسلام اى اذا
اسملت امرأة المجنون الكافر عرض على ابيه امه الاسلام لانه هو بنفسه لا يصلح ان يعرض عليه الاسلام وهو
تابع بخير الابوين فان اسلم احد هما بقى النكاح بينهما وان ابنى فرقى بينهما ولا يؤخر عرض الاسلام الى ان

هو

والصباة محمد ود فوجب تأخيرها وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا
يفترقان وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لكنه إذا كان غالباً
يلزم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة

يفيق المجنون لأن ليس له وقت معين فبإبطال حق المرأة والصباة محمد ود فوجب تأخيرها أي عرض الإسلام
إلى ظهور اثر العقل في الصبي لا إلى بلوغه لأن إسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيحقق منه الأباء فلا يؤخر حق
المرأة إلى البلوغ فلوروح المجوس ابنه الصغير بأمره مجوسية وانصرانية ثم أسلمت المرأة وطلبت الفرقة
له يعرض الإسلام على الصبي ولا على أبويه حتى يفرق بينهما بالأباء كما في المجنون بل يحمل حق يعقل
الصبي فيعرض حينئذ عليه الإسلام فان أسلم بقي النكاح بينهما والأفرق بينهما وذلك لأن لظهور عقله

وقتا معيناً بخلافه ليجزى هذا هو الفرق بين المجنون والصغير وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان
أي لا فرق بين الغنة وأخر احوال لصباة فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرضها للإسلام في
الحال كما لا فرق في سائر الأحكام حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يعرض للإسلام في الحال على المعتوه كما يعرض
على الصبي العاقل الكافر إذا أسلمت امرأته فان أسلم بقي النكاح بينهما وألا فرق كما يفرق بين الصبي العاقل
الكافر وزوجته وقت أبائه عن الإسلام لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام الصبي العاقل وإنما قيد

المعتوه بالعاقل ثلاثين هب الوهم إلى المجنون لأن اسم المعتوه قد يطلق على المجنون أيضاً وأما
النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عام من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من أن
يتكمن ملاحظتها في أي وقت شاء ولا يتمكن الأبعد كسب جديدين ويسمى ذهولاً وسهواً هذا عندهم وأما عند الحكماء

فهو خاص أي لا يتمكن الأبعد كسب جديدين وتجتهم استدلال وقيل هو جهل الإنسان بما كان يعلم ضرورة مع
علمه بأمور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بأمور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فأنه في حالة النوم والأغما لا يعلمان
ما كان يعلمانه من أمور كثيرة ويقول له لا بآفة عن المجنون فأنه جهل ضروري بأمور كثيرة كان يعلمها فتمله

لكنه بآفة وفيه ما فيه وفي الموجز النسيان هو المنقصان أو بطلان قوة الذكر وهذا الأوضح مما قيل فلا
ينافي بنفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الأداء فلا تسقط الصوم والصلوة عن ذمته بالنسيان
بل يلزم عليه القضاء لكنه أي النسيان إذا كان غالباً بحيث يلزم الطاعة أي لا يخلو الطاعة عنه في

الأغلب مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة فان النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة
غالب ما في الأول فلان نفس الإنسان تميل بالطبع وتشتغل إلى الأكل والشرب فإذا اشتغلت بشيء جاء
الغفلة والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم فلذلك غف عن ذلك الأكل والشرب فلا يفسد صومه وأما في

جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد
وعلى هذا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام
لان هيئة المصلي مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسياً واما النوم فعجز عن استعمال
القدرة ينأى في الاختيار فواجب تاخير الخطاب للاداء

الثاني فلان الذبح يوجب هيبته وخوفاً يتنفر الطبع عنه ويتغير حال البشر عنه ولهذا الاجمسن الذي يحرم كثير
من الناس فتنكر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا فيصح الذبح جعل النسيان الموصوف
من اسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة لانه من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان حدوته يصنع
الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسياً يجعل كأنه
لم يأكل واذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس قوله يجعل جواب اذا والمجته خبر لكن قوله ما اعترض خبراً
ان وكلمة من متعلقة به بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو اتلف
احد مال انسان ناسياً يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فعله في
حقه عفواً وعلى هذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذراً قلنا ان سلام الناسي على راسه لربعتين على ظن انه
في القعدة الاخيرة لما كان غالباً بكثرة تسليم المصلي في تلك الحال لم يقطع السلام المذكور الصلوة لان
القعدة محل لسلام وليس المصلي هيئة تذكرها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل نسيان في الصبح
فيجعل عفواً بخلاف الكلام في الصلوة حيث لا يجعل عفواً لان هيئة المصلي مذكرة له فانه عن النسيان اذا
نظر اليها فلا يغلب الكلام ناسياً في الصلوة اي لا يغلب ويكثر وقوع الكلام في الصلوة ناسياً اذا حالت الصلوة
هيئة مذكرة لهذا النسيان فكان وقوعه فيها الغفلة وتقصير فلا يعفى عندنا فيفسد صلوة بالكلام ناسياً
واما النوم فهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل
مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه عند الأطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب
وصول رطوبات بخارية اليه فترخي اصابه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفساني فلا ينفذ في تلك
المسالك فيسكن الحواس الظاهرة والحركات الاذا كان منها ضرورياً في الحيوة كالتنفس والنوم والهضم فعجز
عن استعمال القدرة ليس هذا الحميد النوم فلا ينقض بالانحاء لصدق عليه بل تعريف بالحكم والاثر والحد
الصحيح ما بيناه ينأى في الاختيار لان مدار الاختيار على الرأي والتميز وهو لا يوجد وقت النوم لتعطل القوى
المذكورة فواجب تاخير الخطاب للاداء فربيع على قوله فعجز عن استعمال القدرة والام متعلقة بالخطاب الحاصل
ان النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمة تاخير الخطاب الذي ورد للاداء وهذا التأخير

وبطلت عبارته اصلا في الطلاق والعاق والاسلام والحرمة ولم يتعلق بقراءته
 وكلامه في الصلوة حكمه وكذا اذا قره في صلواته هو الصحيح والاعشاء مثل النوم
 في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو اشد
 من لان النوم فترة اصلية وهذا

في حق العمل به ولا يسقط الوجوب عن ذمته لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء
 على تقدير عدم الانتباه لانه لا يمتد ليلا ونهارا عاده فلا يسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل في الاهلية و
 استدلل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام فاذا قره احدكم عن الصلوة او نسيها ثم فرغ اليها فليصلها كما كان
 يصلها لو قرهها اراه مالك وبطلت عبارته اي النائم اصلا في الطلاق والعاق والاسلام والحرمة تفريع على
 قوله وهو بيان الاختيار يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتمييز بطلت عبارته فيما يبني
 على الاختيار كالطلاق فلو طلق النائم او اعتز او اسلم او ارتد لا يثبت حكم شيء من تلك الاشياء
 ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكمه فاذا قره النائم في صلواته لا تصح قراءته فلا يصح صلواته وكذا
 اذا حكم في صلواته لا يعتبر كلامه لصدوره من لا يميزه ولا اختياره فهو ليس بكلام حقيقة فلا تعسده

صلواته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لاهل اختياره وكذا اذا قره في صلواته هو الصحيح
 اي كما لا يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكمه كما مر كذا لا يتعلق بقهره في الصلوة حكمه على المذهب المختار
 فلو قره في صلواته لا يفسد صلواته ولا يكون حدثا ناقضا للوضوء وقال الحاكم ابو محمد الكوفي
 تفسد صلواته ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهره في صلوة ذات ركوع وسجود حدث
 وقد وجدت ولا فرق بين النوم واليقظة الا ترى لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة
 وتفسد صلواته كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطاً وللعلماء في هذه المسألة اقوال
 اخرى تركناها خوفاً للتطويل والاعشاء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة ارادية بسبب
 مرض يعرض للمخ أو القلب فهو مرض وليس بزوال عقل كالجنون والام يعرض الانبياء عليهم السلام
 مثلا النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة بل هو اشد من النوم في ذلك لان النوم حالة طبيعية
 كثيرة النوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الاعشاء على ان تعطل القوى وفوت
 الاختيار وفوت استعمال القدرة في الاعشاء حتى منع الاعشاء صحة العبارات كما يمنع النوم ثم فرق المص
 بينه وبين النوم فقال وهو اي الاعشاء اشد من اي من النوم كما مر بياننا وبيننا المص بقوله لان
 النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو عنه انسان في حالة الصحة وهذا اي الاعشاء

لا
 يكون
 في

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

عارض اي غير طبيعية ينافي القوة اصلا بحيث لا يعرض كثير من الناس في مدة حياته النوم وان كان عارضا باعتبار
امتداد على معنى الانسانية ولكنه لما صار كذا فعد غير عارض ولهذا اي لكونه اشده من النوم كان حدثا في كل الاحوال
سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم فانه لا يوجب استرخاء المفاصل في كل الاحوال فيوجد
الحديث انه لا ندون في عدم الشهور من الاعشاء العجم اذا غلب وجد استرخاء المفاصل فيحدثنا يكون حدثا كالنوم
مضطجعا او متكئا ومنع الاعشاء النساء سواء قليلا كان الاعشاء او كثيرا مضطجعا كان المعنى عليه او غير مضطجع فمن
عارضه الاعشاء في الصلوة فان قال لا يجوز فان قيل قال عليه السلام من اصابته في اورعاف او قلس او مذى
فليصرف وليتوضأ ثم يلى على صلاته فلم يتكلم ثم اه ابن ماجه فثبت من هذا الحديث ان البناء يجوز في الحديث
والاعشاء حدث ايضا اقول المراد الحديث الغالب كالرق والرعاف فاما الاعشاء فهو ليس بغالب لوقوعه مع انه حدث
في جميع الاحوال محل بالعقل وكل احد منهما موثر في المنع من الاداء وكذا قيل في اعتبار امتداده في حق الصلوة
خاصة اعلم ان امتداد الاعشاء في حق الصلوة يوم وليلة باعتبار الاوقات عند المشيخين وباعتبار الصلوة
عند محمد وقال الشافعي امتداده باستيعاب وقت الصلوة فلوا غمى على رجل اكثر من يوم وليلة لا يلزم
عليه قضاء ما نكثت من الصلوات وفي الصوم لا يعتبر امتداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو غمى عليه رمضان
كله لا يسقط عنه الصوم وكذا لا يعتبر في الزكوة لان امتداده في الصوم نادر ففي الزكوة اولى ان يتدبر
استغراقه المحول وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداده في شيء اصلا فالاعشاء اذا لم يمتد ليحتم بالنوم
في وجوب قضاء الصلوة واذا امتد بالجحون والصغر وهذا استعسان والقياس ان لا يسقط بالاعشاء
سواء امتد ولم يمتد ولكن استحسننا بالفرق بين الامتداد وتمدده لان عليا واغنى عليه اربع صلوات
فقضهن ورحى ابراهيم بن الحزمي في اخر كتاب الحديث ثنا احمد بن يونس ثنا زائدة عن عبد الله
عن نافع قال اغشى على عبدالله بن عمر يوم وليلة فافاق ولم يقض ما فاتته واغشى على عبدالله بن
عمر رضي الله عنه اكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات كما رواه عبد الرزاق في مصنفه فثبت من هذه
الانوار ان ما فات من الصلوة في اكثر من يوم وليلة يجب قضاءه وما هو في يوم وليلة او اقل لا يجب فعلم
الامتداد واما الرق هو في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب
وفي الشرع عجز حكى معناه ان الشارع لم يجعله مالكا راهلا لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية ونحو ذلك والرقي حق الله تعالى ابتداء جمع في انه جزء الكفر حيث استنكف الكفاس

فهو عجز حكيم شرع جزاء في الاصل لكن في حالة البقاء صار من الامور الحكيمة به يصير المرء عرضة للتملك والابتئال وهو وصف لا يحتمل التجزى فقد قال محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقرت نصف عبد فلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه

عن عبادته واتخذ والالهام من دونه ولم يتفكر وفي آيات التوحيد والتحقوا بقومهم باليهام والمجادات في ذلك فجازاهم الله تعالى في الدنيا يجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين ولهذا الرق ثبت الرق على المسلم ابتداء وطق العباد انهاء وبقاء بمعنى ان الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتى انه يبقى مملوكا وان اسلم واتقى فهو عجز حكيم اي غير حتى ثابت بحكم الشرع فلا يقدر الرقيق على التصرفات وان كان اقوى من الحر حسا وهذه الجملة ليست بحد حتى يقال ان كثير من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير بحكم شرعي وليس برقيق فيوجد فيهم عجز حكيم بهذا الوجه ولا يوجد الرق بل الحد الى قوله عرضة للتملك شرع جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لان الكفار لما استنكفوا عباداة الله جعلهم عبيد عبيدة جزاء لهم في الدنيا كعادى الرق في حالة البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع من غير نظر الى معنى الجزاء والعقوبة حتى يبقى مملوكا مرقوقا وان اسلم وصار من الاتقياء به اي بالرق يصير المرء عرضة للتملك والابتئال العرضة المعتزض للامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي صار منصوبا له بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم والمعنى ان

الانسان بسبب الرق يصير قابلا ومنصوبا للتملك والاستخذام وهو الرق وصف لا يحتمل التجزى ثبوتا وزوالا لان اثر الكفر ونتيجة القهر فلا يتصور فيهما التجزى كما لا يصح بانعلم والمجهل فالمحل غير قابل للتجزى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزى ثبوتا وزوالا فلو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع فقد قال محمد في الجامع الكبير في حق مجهول النسب اذا اقرت نصف عبد فلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه استدلال بهذه المسئلة المذكورة في الجامع الكبير على ان عدم التجزى مذهبنا الصوابا الثلاثة لمخالفة احد فكان اجماعنا منهم على عدم التجزى وهي ان الرجل مجهول النسب اذا اقرت نصف عبد فلان فانه يجهن بسبب اقراره عبدا في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل لعلم ان الرق الثابت باقراره كامل غير متجزى اذ لو كان متجزيا لكان هو باضمام مثله اليه بمنزلة واحد في الشهادة كما جعلت المومتان بمنزلة رجل واحد فيها اذ كان هو عبدا في جميع احكامه مثل الحد وودا لارث والمجر والزكوة ولكن لا يثبت الملك المنفرد الا في النصف اذ الملك متجزى بالاتفاق كما ان الرق والعقود غير متجزى بالاتفاق

وكذلك العتق الذي هو صدق وقال بويوسف وهو من الاعتراف لا يتجزى لما لم يتجوز
انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة الاعتراف ازالة الملك وهو متجزى تعلق
بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد
شطر العلة فيتوقف العتق الى تكميلها وصار ذلك

وكذلك العتق الذي هو صدق اي كما ان الرق لا يحتل التجزى كما امر كذلك العتق الذي هو صدق الرق لا يحتل
وتفصيل لمقال هو ان الرق غير متجزى كما امرت وصدقه العتق وهو ايضا غير متجزى لان العتق في الشرع عبارة
عن قوة حكيمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الاشياء
دون البعض فلما فهم انفقوا على عدم تجزى العتق والرق انفقوا على تجزى الملك المطلق للتصرف لان الرجل
لو باع عبدا من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف وكذا لو باع نصف عبدا بقي ملكه
في النصف بالاجماع لكنهما اختلفوا في تجزى اعتراف الذي هو فعل للمعتق كما بينه المصنف وقال بويوسف تجزى الاعتراف
لا يتجزى لما لم يتجزى انفعاله اي اثره وهو العتق وحاصل ان عند محمد وابي يوسف لا يجوز تجزى الاعتراف بمعنى ان
اعتراف البعض اعتراف الكل لان العتق لازم الاعتراف لانه اثره يقال عتق كقوله كبرته فانكسر اثر الشيء لازم له
ولما لم يتجزى المعتق اختلفا بين علمائهم تجزى الاعتراف اذ لو تجزى الاعتراف بان يقع من المحل على جزء دون جزئه
تجزى العتق ضرورية وقال ابو حنيفة الاعتراف متجزى وانما لا يستلزم تجزى العتق حتى لو اعترفت شصا من عبده
لا يعتق كله ولا بعضه بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام بل ينزل الملك فيما اعتقه لان اثر الاعتراف
ازالة الملك وهو متجزى فيتوقف حكم العتق الى ان يؤدي السعاية فان ادى سقط الملك بالكلية فيعتق
كله والى هذا اشار بقوله وقال ابو حنيفة الاعتراف ازالة الملك لان المعتق لا قدرة له ان يتصرف
في حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف في خالصه وهو ازالة الملك وفيه لما استدل به
الصاحبان من كون العتق اثر الاعتراف لان اثره ازالة الملك وهو متجزى كما امر تعلق بسقوط كل ما ملك
عن المحل اي المملوك حكم لا يتجزى وهو العتق والحاصل ان اثر الاعتراف ازالة الملك وهو متجزى يتعلق
بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق فاذا اعترفت بعض العبد لا يثبت فيما العتق لان صورة عتق بعضه
لم يتحقق ازالة الملك عن كله بل عن بعضها العتق لا يتحقق الا اذا انزل الملك بالكلية لان العتق والملك
وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد فاذا اسقط بعضا من الملك فيما اذا اعترفت بعض العبد فقد
وجد شطر العلة اي جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق الا اذا تم العتق بامرها فانما اوجد جزء العلة
فيتوقف العتق الذي هو المعلول الى تكميلها اي تكميل العلة وهي ازالة الملك وصار ذلك اي ازالة الملك

كغسل أعضاء الوضوء لإباحتها أداء الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق ينافي
 مالكية المال لقيام المملوكية بما لا يحق لا يملك العبد والمكاتب التسرى ولا تصح منهما حجة الإسلام
 لعدم أصل القدرة وهي لمنافع البدنية لأنها للمولى الأفيما استثنى عليه من القرب
 البدنية والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة

الذي هو متجزئ لثبوت العتق الذي هو غير متجزئ كغسل أعضاء الوضوء لإباحتها أداء الصلوة فغسل الأعضاء
 متجزئ حتى من غسل يديه أو وجهه يزول عنهما الحدث وينتبت الطهارة ولكن لا يثبت إباحتها الصلوة التي
 هي غير متجزئة بغير غسل جميع الأعضاء وكاعداد الطلاق للتحريم أي الحرمة المغلظة فأعدا الطلاق
 متجزئة وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي متجزئة حتى من طلق امرأته طلقت أو طلقين يثبت الطلاق
 ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرع في أحكام الرق
 فقال وهذا الرق الذي نحن بصدده وفيما احتراز عن النكاح فإنه وان يسمى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية
 المال ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فالأفان العبد لا يملك مالا لأنه مال لمولاه ومملوك له من حيث
 المالية لا من حيث الإنسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف مالكية فلا يجتمعان بشخص واحد
 من جهة واحدة وفيه بحث لأنه يمكن أن يجتمعا من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالكية
 من حيث الأدبية فافهم حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك
 الاعتنان لأن من أحكام الملك والتسرى الأخذ بالسرية وهي الأمة التي برأتها وأعدتها للوطى فعيلة
 من السر وانما حصل مكاتب بالذکر مع ان المدير ايضا لا يملك التسرى لان المكاتب لما كان احق بمكاسبه

كحريته يبدأ كان يوم ذلك جواز التسرى له فإزال الوهم بذكره ولا تصح منهما أي من العبد والمكاتب حجة الإسلام
 أي الحجة التي افترضت بسبب الإسلام حتى لو جابقع نفلان وان كان باذن المولى لعدم أصل القدرة
 وهي المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقق أصلاً لأنها
 انما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها للمولاه كما قال المصنف لأنها للمولى الأفيما استثنى عليها على
 المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم
 الفرض ليست للمولى بالاجماع واذا عدت القدرة أصلاً لم يثبت الوجوب بخلاف الفقير اذا حج ثم
 استغنى حيث يقع حجه فرضاً لان ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للأداء والرق لا ينافي مالكية
 غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة لأن الرق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء
 الضرورية باق على الحرية الأصلية فيصح نكاحه واقراره بالحد والقصاص السرقة المستهلكة كما يحتاج

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

مثل

الى النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فعين النكاح ولكنه موقوف على اذن
 المولى دفعا للضرر عنه فان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وكذا احتياجه ثابت الى الدم والحياة في البقاء ولهذا
 لا يملك المولى امرئها وصح اقراره بالتقصاص لان في ذلك مثل الحر ومينا في كمال الحال في اهلية
 انكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله في الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة في
 الآخرة فان العبد والحر في ذلك سواء لان اهليتها بالقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم واما
 الكرامة الدينوية فالعبد محروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن ان يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة
 او الكسب مالم يعتق او يكتب وكذا الولاية له على احد بالنكاح ولايجل له من النساء مايجل للحر فان للحران
 ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق
 ضعفت برقه وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب
 بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب واليه اشار بقوله فلم تحتمل اى ذمته الدين بنفسها وضممت

مثل

اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحل يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق
 في ضعف الذمة بظهور اثره في تنصيف الحل الذي يبتغى عليه نكاح المرء حتى انه ينكح العبد امرأتين و
 تطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما يؤثر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف
 المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان يفوت حل الامة بنصف ما يفوت به حل الحرة فراقبين الحرة و
 الامة وهو تطليقة ولصف ولكن المالم يتجزى الطلاق الواحدة كحل وصار ما يفوت به حل الامة تطليقتين كما قال
 عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حضانة مراه الترمذى وهذا الحديث حجة على الشافعى حيث يعتبر
 الطلاق والعدة بالرجل وتنصف العدة والقسم والحل اذ العدة تعظيم لملك النكاح حتى حق النساء فيتنصف
 فيكون عادة الامة حيزتين اذ الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كما هو ظاهر
 وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فية تنصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يوبين وعلى الامة
 يوما والحل عقوبة بسبب العصيان مع سرور النعمة فمن ملكت في حقه النعم كان العقوبة عليه ازيد النعم
 في حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجمل بخلاف القطع في الحرقة

وانقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف في المال استحقاق اليد عليه دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في احد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالاوتة لعدم احد هما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه فيجب له الحكم الاصل للتصرف وهو اليد وانقصت قيمة نفسه حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلته القائل قيمته ولكن لا تتراد على عشرة الاف درهم وان بلغ قيمته عشرين الفا واكثر بل ينقص من عشرة الاف عشرة دراهم حط المرتبة عن مرتبة الحر اذ دية الحر عشرة الاف درهم لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه اي المال عطف على قوله للتصرف دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية الحر لنقصان في احد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالاوتة اذ دية الامتة نصف دية الذكركل لعدم احد هما اي احد الضربين المذكورين حاصله ان المالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية اذ العبد يملك ملك اليد والتصرف في المال لملك الرقبة اي لا يملك اصل المال والثاني مالكية ما ليس به مال وهو ملك المتعة كالنكاح وشروطها بالذكورة فالعبد اهل لهذا القسم دون المرأة ولكن ثبوت القسم الاول له على وجه النقصان كما مر فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي دية اذ الحر اهل للقسمين على وجه الكمال نعم لو كان العبد غير اهل للقسم الاول مطلقا لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمرأة فانها ليست باهل للقسم الثاني مطلقا اي لاعلى وجه الكمال ولا على وجه النقصان فيكون قيمتها اي ديتها نصف دية الحر لانها فاقد احد ضربي المالكية بالكلية بخلاف العبد فانه غير فاقد بل احد ضربي المالكية ناقص في حقه وهو ملك المال لعدم ثبوت اصل المال له بل له تصرف فيه فان قيل العبد ايضا فاقد للقسم الثاني بالكلية مثل المرأة لتوقف نكاحه على اجازة المولى اقول مالكية النكاح ثابت له بكما لها حتى لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر وانما توقف على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال مذهبا ان الماذون اي لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصل لا بطريق النيابة وثبت له اليد على اكسابه ويجب اي يثبت له الحكم الاصل للتصرف وهو اليد واما ملك الرقبة فهو بالنسبة الى ملك اليد من الزائد وفيه دفع لما احتج به الشافعي على مذهبه وهو ان تصرفه لنفسه ليس باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالكيل وبيده على اكسابه بيد امانته كالمودع تقريرا لاحتجاج انه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك اذ التصرف سبب لملك الرقبة والسبب لا يوجد بعد حكمه والمملك لا يثبت له اجماعا فكذا التصرف لان انتهاء اللازم وهو هذا الملك يستلزم انتهاء الملزوم وهو التصرف واذا لم يثبت له التصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد بملك

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

التصرف او اليد وتقرير يلد فعم ان المقصود الاصل من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك الا بكونه في يده واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم ومبني له وهو مقصود اصلي بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى يخلفه في العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اى يكون المولى قائما مقام العبد في ملك الرقبة (الذى هو وسيلة الى الملك اليد الذى هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا اى ولان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل يخلفه المولى جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى العبد في ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه في حكم الملك اى ملك الرقبة وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى غير مستقل لانه ليس اهلا لملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقع الملك للمولى فكان هو كالوكيل فللمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وفي عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل اننا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هي ان المولى اذن لعبد في التجارة فكل ما باع العبد واشترى بغين فاحش او يسير في زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين لتعلق حق الغرابة وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ما له عندنا بى خفيفة كل من جميع المال لتعلق حق الوثاء به لانه بمنزلة الوكيل والمالك للمولى وصار كان المولى باشر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل واما المحافظة بغين فاحش فباطلة عند محمد وابي يوسف ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح و يعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثاني هي ان العبد الماذون اذن لعبد في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينجح الاول كالوكيل اذا وكل غيره وقد قاله الموكل عمل برأيك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا يعزل الثاني نعم لو مات المولى صار المحجورين كالمومات الموكل صار اعز ولين ففي هذه المسئلة ونظائرهما جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذا الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنان الاتواع كاهل لانا للشافعي وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبد شهرا او شهرين

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

كانا مذونا ابداً إلى أن يحجر عليه وهذا هو ثمة الخلاف بيننا وبين الشافعي ولما كان يرد أن الرق إذا أثر في تنقيص
قيمة العبد عن دية الكفر علم أن العبد لا يساوي الكفر فكيف يجوز أن تقبل الكفر بالعبد قصاصاً لأن القصاص
ينبغي عن المسوات والمسوات بينهما دفعه بقوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم فلا يعيد معها بالكلية
ولا ينقصها وإنما يؤثر في قيمة أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دلاهم إذا كانت مثل دية
الكفر وأكثر منها وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبد فيها في كل واحد من الدار والإيمان مثل الكفر
علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالاتلاف نحو صاحب الشرع وصاحب الدم فهي على نوعين مؤتمنة
توجب الأثم فقط على تقدير التعرض وهي تثبت بالإيمان فقط ومقومة توجب مع الأثم القصاص أو
الدية وهي تثبت بالدار أي بالأجزاء بدار الإسلام والعبد يساوي الكفر في الأمرين فيساويه في العصمتين
ولذلك أي لأجل المماثلة في العصمتين يقتل الكفر بالعبد قصاصاً بخلاف الشافعي فإن عنده لا قصاص
بيهما لعدم المسوات في النفسية وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات وقد تمكن في العبد
معنى المالية وهي تحل بتلك الكرامات فالكفر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال والجواب أن المسوات
قد وجدت فيما هو الأصل وعليه ينبغي القصاص وإما الكرامات فصفة زائدة لا يتعلق بها القصاص
والأيلزم أن لا يحري القصاص بين الذكر والأنثى لأن الأنثى دون الذكر في استحقاق الكرامات

الزائدة ولذا انتصف دية ما عن دية كما مر وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب الجهاد عليه
أي على الرقيق لأن استطاعت في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى إذا العبد مع البدن وجميع المنافع
ملوك ومال للمولى ولكننا نسان حاصله بمعنى النفسية فلذا راعى الشرع جانب العبد في بعض
المنافع البدنية واستثنى عن الملك كالصوم والصلوة ولم يستثن في البعض نظر إلى المولى كالحج والجهاد
فلذا الإيجل له القتال بغير إذن المولى بالأجماع إلا إذا هجر الكفار ولهذا أي لأن الرق أوجب نقصاناً
فيه ولم يثبت له الجهاد لم يستوجب أي لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة سواء قاتل بأذن المولى
أو بغير إذنه وهو مذنب العامة لأن استحقاق السهم الكامل إنما هو باعتبار الكرامة والعبد فاقد
لوصف الكرامة بل يرضخ له الإمام ولا يسهمهم وقد صح أن عليه السلام كان يرضخ المالك ولا يسهمهم كما روى

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

الترمذي في جامعه عن عمير مولى ابي اللحم قال شهدت خبير مع ساداتي فكلوا في رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكلموه اني مملوك قال فامرني فقلدت السيف فاذا انا احرة فامرني بشئ من حرث المتاع
الحديث اى من اثاث البيت واسقاطه وقال بعضهم يسهم للعبد ايضا وانقطعت الولايات كلها
بالرق لانه اى الرق عجز حكى متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين المصير الذمة و
الحل شرع الآن في الولاية فالعبد لا ولاية له على غيره والولاية تنفذ القول على الغير شاء او ابى و
ذلك لان الرق عجز حكى فصيّر العبد عاجزاً عن التصرفات في نفسه فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه
لم يكن على غيره لان ولاية المرء يثبت اولاً على نفسه ثم يتعدى منها الى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء
والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صح امان الماذون لان الامان

بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكاً في الغنمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع لما
يرد على قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا الايصم امان الماذون للكافر الحربي
في الجهاد لانه تصرف على الغير باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناماً واسترقاقاً
والتصرف على الغير ولاية تعدى الى غيره ان امان الماذون ليس من باب الولاية وانما صح امانه
باعتباره بسبب اذن المولى صار شريكاً للغزاة في الغنمة اى الرضخ بمعنى انه انسان مخالط يستحق
الرضخ لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق فاذا امن الماذون في القتال الكفار فقد اتلف حقه من
الغنمة اى الرضخ اولاً ثم يتعدى امانه الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه
لا يستحق الرضخ اولاً لفقده اذن المولى في حقه وانما يلحقه الاذن بعد ما رجح سالماً غانماً دلالة ولا
اعتبار به وقال الترمذي وقد روى عن عمر بن الخطاب انه اجاز امان العبد وروى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحد يسعى بها دناءتهم ومعنى هذا عند اهل العلم ان من اعطى
الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتهى اقول هذا يدل على ان من اذن من العبيد سواء كان
مازوناً ولا بشرط ان يكون مؤمناً مجوزاً انه كما ذهب اليه محمد والشافعي وخص ابو حنيفة الماذون
فعل هذا المراد من العبد الماذون لما مر مثل شهادته اى هذا الامان مثل شهادة العبد بهلال رمضان
حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد الزم الصوم بنفسه اولاً ثم تعدى حكمه الى الغير

وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة و
 بالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في
 جنابة العبد خطأ انه يصير جزاء بجنايته لان العبد ليس من اهل ضمان
 ما ليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى

وعلى هذا الاصل هو ان ما يلزمه او لا يتعدى الى غيره تبعا يصح اقراره اى العبد ما ذرونا كان او
 محجورا بالحدود والقصاص لان ضرره يلزمه او لا ثم يتعدى الى المولى تبعا وكن يصح اقراره بالسرقة
 المستهلكة بان اقر العبد الماذون او المحجور ان سرقت ما لا استهلكته يصح اقراره حتى يقطع يده ولا يجب
 الضمان عليه وبالقائمة صح من الماذون اى صح اقرار الماذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المرسوق
 منه ويقطع يده وفي المحجور اختلاف معروف اى في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف ان كذب
 المولى فعند اى حيفه يقطع ويرد المال على المرسوق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد المال على المرسوق
 منه لان فيه ضررا بالمولى واقراره في حق الغير غير صحيح ولكن المرء يؤخذ باقراره فيضمن مثله بعد
 الاعتاق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاعتاق لان اقرار المحجور بكون المال
 الموجود في يده مال المرسوق منه اقرار على المولى لانه وما في يده مال للمولى فلا يصح اقراره في حق
 الغير واذا لم يصح الاقرار بالسرقة فلا يقطع يده لان القطم انما يكون في السرقة ولكنه عاقل بالغ
 يؤخذ باقراره فيؤخذ منه مثله بعد الاعتاق هذا بشرط المقام فمن شاء ان يطلم على تفصيل المذاهب
 فيه وعلى ادلتهم فليرجع الى كتب الفقهاء وعلى هذا اى على ان الرق ينافى ملكية المال وانه ينافى كمال الحال
 قلنا في جنابة العبد خطأ انه يصير جزاء بجنايته اى ان جنى العبد خطأ بان قتل رجلا خطأ بانه كان يرى
 الى الصيد فوقع على الرجل ثم مات فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبد الورثة القليل الا ان يختار
 المولى الفداء بالارش لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال اعلم ان الواجب في الجناية خطأ هو
 ان يكون المال واجبا على الجاني لانه هو المتعدى او على عاقلته وهذا المال المدفوع يكون صلة في
 حق الجاني كانه يهب شيئا مبتدءا حيث لم يقابله مال لان المتلف ليس بمال وعوضا في حق الجاني عليه
 فكون المتلف غير مال ينافى وجوب الدية على العبد لانه ليس باهل للصلة ولذا لا يملك ان يهب
 شيئا ولا يجب عليه صلة اقراره من النقعة والكسوة وكون الدم مالا يهدر يجب حق المتلف على العبد
 والعبد لا يصلح لدفع المال لانه ليس اهلا للصلة وليس له عاقلة تدفع المال فتعين دفع العبد الى ولي
 الجناية جزاء وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء فيصير الامر عائدا الى

الحامى

الاصل عند ابى حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة واما
 المرض فانه لا ينافى اهلية الحكم ولا اهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت و
 الموت علتا للخلافة كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالثبوت به بالحجج
 الاصل عند ابى حنيفة والاصل فى الجناية خطأ هو الارش عند ابى حنيفة لانه الثابت بالنص وانما
 يصير الى دفع العمد ضرورة ان العمد ليس باهل للصلة فاذا اعد الامر الى الاصل لا يبطل الاصل
 بالافلاس حتى يجب دفع العمد الى اولياءه واليهما اشار بقوله حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير
 وجوب الارش على المولى بمعنى الحوالة اى بطريق الحوالة كان العمد احوال على المولى واذا تولى ما عليه
 بالافلاس يعاد الى رقبته كما فى سائر الحوالات وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار القضاء ثم انفس
 حتى لا يجدهما يؤديه الى ولى الجناية كان الارش دينافى ذمة المولى حتى ياخذ ولى الجناية ما يجد عنده
 من حقه ولكن لا سبيل لاولياء الجناية على العمد بل يبقى العمد مملوكا للمولى كما كان هذا عند ابى حنيفة
 وقال ابو يوسف ومحمد يؤدى المولى الارش الى اولياء الجناية فان عجز بالافلاس دفع العمد اليهم
 ان ياخذوا العمد فى الجناية ولما فرغ عن بحث الرق شرع فى المرض فقال واما المرض فهو هيئة
 بدنية تضاد الصحة تكون الافعال بها لذاتها مؤفة فعل هذا النسيان والجنون والاعماء والعتة
 مرض كما صرح به اطباء فیردان احكام تلك الامراض المعدودة غير احكام المرض الذى يبحث
 عنه فى هذا المقام لان الجنون والاعماء ينافى اهلية العبارة اللهم الا ان يقال ان المراد بهذا المرض
 غير ما سبق من تلك الامراض اذ المراد بهذا المرض لا يجمل بالعقل والاختيار فانهم لانه لا يتلف
 اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق لان المرض لا يجمل بالعقل والاختيار ولا فى اهلية الثواب
 والعقاب فيتوجه عليه الخطاب فيثبت فى حقه الاحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم
 او من حقوق انعقاد كالاتفاق والبيع والشراء ولا ينافى المرض اهلية العبارة لانه لا يجمل
 بعقله فيكون اهلا للتعبير عن المقاصد حتى صح طلاقه واعتماده وكل ما يتعلق بعبادته ولما كانت
 يرد عليه ان المرض لما لم يكن منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغريم ولا يثبت
 الحجج عليه بسببه حتى يصح وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله لكنه اى المرض لما كان
 سبب الموت والموت علتا للخلافة اى خلافة الورثة والغريماء فى ماله لان اهليته للملك قد بطلت
 بالموت فيمغلفه الوارث لانه اقرب الناس اليه والغريم لان ماله مشغول بحقه ولما كان المرض
 كذا كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله اى بمال المريض فيثبت به اى بالمرض الحجج

الحامى

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

اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله الى اول المرض لا يظهر هذا مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا
اتصل به ثبت انه مرض الموت فيثبت الحجر مستندا الى اوله لان سبب الحجر مرض يميت يضاف الحجر الى جميع السبب اى
الى جميع اجزائه من يوم ابتداء الى يوم الموت لا الى اخره لاجزاء فيقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض
بقدر ما يقع به صيانة الحق اى يثبت الحجر في القدر الذى يستوفى منه حق الغريم والوارث فيثبت الحجر في
الثلاثين لاجل الوارث وفي جميع المال ان كان دين الغريم مستغرا لجميع التركة وان كان اقل من التركة
فبقدر حقه واذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم باله فحقيل كل تصرف واقع منه اى من المرض
يحتمل لفسخ صفة بعد صفة للتصرف وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة فان القول بصحة اى التصرف واجب في
الحال وبجملة خبر لقوله كل تصرف ذلك لان الموت مشكوك في الحال ليس في صحة هذه التصرف في الحال ضربا واحدا
لانه قابل للفسخ اذا احتج اليه حتى يصح هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال لانه لا يلحق الضرر باحد في الحال
واما يلحق بالموت فاذا مات المريض من ذلك المرض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق لانه حينئذ
احتج الى فسخه صيانة لحق الغريم والوارث واليه اشار بقوله ثم التدارك بالنقض اذا احتج اليه اى الى النقض
وذلك بعد موته اذا ترك دينا ووارثا وكل تصرف واقع لا يحتتمل لفسخ جعل ذلك التصرف كالمعلق بالموت
كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث صورته اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او عبدا تزيد
قيمه على الثلث فحكمه هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المدبر وهو المعلق بالموت فكل ان المدبر عبدا في
حيات المولى في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات كذلك المعتق في مرض الموت عبدا في حيات المولى و
كما ان المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء وكذلك المعتق في المرض حر بعد موت
المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء وهذا اذا محجور العبد من الثلث ولم يكن في المال و فاء
بالدين واذا كان في المال فاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق الورثاء والغرماء
به ولما كان يرد انكم قلتم ان الاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث لا ينفذ في الحال فعلى هذا لا يجوز اعتاق
الراهن عبده المهرون عند المرتهن لان حق المرتهن وهو غريم قد تعلق بريقته ومع ذلك يجوز تم اعتاقه
اجاب بقوله بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

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

اذ ملك الرقبة يبقى في حق الراهن وهو يكتفي بمواز الاعاق وكان القياس ان لا يملك المريض للصلوة وهي
تمليك المال بلا عوض كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة والكفارات وصدقة
الغفر والوصية بذلك اي لا يملك الوصية بالصلوة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب الحج وهو
المريض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض تلك الامور الا لکن ان الشرع جوز
ذلك من الثلث اي من ثلث ماله نظر الاله لان الانسان بسبب طول امله قاصر عن العمل ويقول سوف
افعل هذا فاذا ادركه الاجل احتاج الى تلافى ما فرط في العمل وهو في تلك الحالة لا يقدر على اداء
العبادات البدنية فرخص له ان يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذي
عن سعد ابن وقاص انه قال مرضت عام الفم مرضا اشفيت منه على الموت فاتاني رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعودني فقلت يا رسول الله ان لي مالا كثيرا وليس يرثني الا ابنتي فاوصي بمالي كله قال لا
قلت فثلثي مالي قال لا قلت فالشطر قال لا قلت قال الثلث قال الثلث كثير الحديث ولما كان
يتوهم ان الشرع لما جوز الايصاء من الثلث نظر الاله علم ان الثلث حقه خاصة لا يتعلق به حق احد
حق يجوز تصرفه سواء اوصى للوارث من الورثة واغیره ازا حقه بقوله ولما تولى الشرع الايصاء

للورثة بنفسه ولم يفوضه الى المريض حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الآية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وقد كان الوصية في ابتداء الاسلام مفروضة بقوله تعالى كتب عليكم
الوصية اذا حضر احدكم الموت الآية فنهخت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية فالوصية كانت في
ابتداء الاسلام مفروضة اذ لم تكن حق الورثة مقررا في كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزا عن تعيين
مقدار ما يوصي به لكل واحد وقد كان يقع المضاربة للبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره
غير مضارا الآية وبقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا الآية انزل آية الميراث وهي يوصيكم الله الآية
وتولى الايصاء بنفسه فلم يابطل ذلك اي ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذي وغيره عن ابي امامة
الباہلي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك و
تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان
يبيع المريض عينه من التركة من الوارث بمثل القيمة فهذه وصية بصورة العين حيث اثر الوارث

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

بعين من اعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة مطلقا سواء كان بمثل
 القيمة او لا لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية ايضا وهذا يصح بمثل القيمة لعدم
 بطلان حق الورثة عن شئ مما يتعلق به حقهم ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى حيث يقر
 تسليم المقر بالمقر له بلا عوض وهذا لا يصح عندنا خلافا للشافعي لان في اقراره لبعض الورثة تهمة
 الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه اصال المال الى الوارث بخير عوض وشبهة الحرام حرام فيكون حراما
 فهذه وصية معنى واقرار صورة وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال
 الربوية بالردي منها حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلا سواء كان بمثل القيمة او لا عند ابي حنيفة وهذا

مثال للقسم الاول وهو الوصية صورة وبطل اقراره اى المريض له للوارث وان حصل اقراره باستيفاء دين
 الصحة الذى كان له على الوارث بان يقر المريض بان حصلت من فلان الوارث ديني الذى كان عليه في حالة الصحة
 وذلك لان في اقراره بالاستيفاء تهمة انه يريد سقاط الدين عن ذمته فكانه يملك بهذا المقدار من المال وهذا
 مثال للقسم الثانى وهو الوصية معنى ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة اظهر لم يذكر له مثال الا

وتقومت الجوده في حقهم كما تقومت في حق الصغار بان باع المريض والاجيد بالردي من جنسه من وارث
 ليلغ نفع الجوده الى ارثه لان الجوده وان لم يعتبر بها وقت بيع الجيد بالردي من جنسك بيع المحنطة الجيدة
 بالمحنة الحرة ولكن تقوم هذه الجوده اذا باع المريض بوارثه دفعا للتمتع فلا يجوز هذا البيع كما تقومت اذا بيع
 الوصى والا ب مال الصغير من نفسه متجاوزا للضرر فلا يصح بيعه هذا مثال للقسم الرابع واما الحيض و

التفاس جمعهما للتشابه بصورة وحكما فانها لا يعدان اهلية لاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء بوجه ما وذلك
 لانها لا يجعلان بالذمة والعقل وقدرة البدن ولما كان يتزعم انه فعلى هذا ينبغي ان لا يسقط بهما قضاء الصلوة
 بدفع بقوله لكن الطهارة عنهما اى الحيض والتفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة اما للصلوة فقد جرى الضارى
 والمسلم ان فاطمة بنت قيس قالت يا رسول الله انى امرأة استعاضت فلا طهر اذ ادع الصلوة فقال لا انما ذلك
 عرق وليس بحيض فاذا قبلت حيضتك فدعى الصلوة واذا ادبرت فافسلى عنك الدم ثم صلى ثم صلى وهذا
 موافق للقياس واما للصوم فقد جرى الترمذى عن عائشة قالت كنت نكح فحيض عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

لا يشترط الطهارة

لا يشترط الطهارة

في قوت الاداء بهما وفي قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل
 الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت
 فانه عجز خالص

ثرت في امرنا بقضاء الصيام ولا يامرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا روى مسلم
 عنها بمعناه فاعلم من هذا الحديث امران احدهما ان النساء ما كن يصمن في حالة الحيض فثبت ان الطهارة
 عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يتأدى الصوم مع الحيض كما يتأدى مع الجنابة و
 ثانيهما انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم
 والصلوة في قوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوة بعد ايام الحيض
 حرج لتضاعفها في الصلوة في ايام الحيض والنفاس فان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام وليا لها
 كانت الواجبات داخلته في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف
 الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع فسقط بهما اي بالحيض والنفاس اصل الصلوة اي
 نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا
 لا يضيق واما النفاس فمع ان وقوعه في رمضان اتفاق فان فرض ان يستوعب رمضان فلا حرج
 في قضاؤه اذ فصله صوم شهر واحد في احد عشر شهرا متفرقا او مجتمعا مما لا يضيق فلم يسقط اصله
 اي لفرض الوجوب عن الذمة وان سقط اذ ائمه واما الموت وهو اخر العوارض السماوية واختلف في
 تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت هذا الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و
 الحيوة ولقوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش الملح فيذبح وعلى هذا صم عدة
 من العوارض السماوية وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة معنى الخلق في الآية التقدير
 واليه ذهب صاحب المسلم حيث قال في منهية السلم وجعله وجوديا ليس بشئ وانما تعلق الخلق
 به لانه عدم طار انتهى اقول ليس المراد من كونه عدميا انعدام محض وفناء صرف بل هو مفارقة
 الروح عن البدن وانتقاله من دار الى دار ولذا ابعد الميت في احكام الآخرة حيا فاحفظه فانه عجز
 خالص ليس فيه جهة القدرة بوجه ما واحترابه عن المرض والصغر والجنون والرق فان العجز بهذه
 العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا
 واما احكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و
 الزكوة وحكمه المقروط الا في حق الاثمة ومنها ما شرع عليه حاجته الغير وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

تتعلق
 بها

تتعلق
 بها

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

لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضه به الحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته وحكمه ان يثبت للورثة واما الاحكام الاخرية فحكمها البقاء فقولنا يسقط به اي بالحجامة المحاصل بالموت ما هو من باب التكليف بيان للقسم الاول من احكام الدنيا لفوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختيار والحاصل ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذي لا يرجع زواله ولا عجز فوزه ولهذا اي لفوات غرض التكليف وهو اتيان المكلف به عن اختيار قلنا انه يبطل عنه الزكوة اي يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة فتسقط الزكوة عن ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطف على قوله الزكوة اي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلوة والصوم والحج وانما يبقى عليه المأثم لتقصيره في ادائه حين كان حيا صحيحا والاثم من احكام الاخرة والميت في احكام الاخرة حي فان شاء الله عفا عنه بكرمه وفضلته وان شاء عد به بحكمته وعدله وما شرع عليه اي الميت لحاجة غيره هذا هو القسم الثاني وهو على عدة اقسام كما قلنا الاول ما بينه بقولنا ان كل للشرع المذكور حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين كالمهون يتعلق به حتى المرحوم ولا يبطل بموت الراهن وكذا المستاجر يتعلق به حتى المستاجر والوديعة يتعلق بها حتى المودع والمبيع يتعلق به حتى المشتري لان فعله اي فعل العبد فيه اي فيما ذكرنا غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال فيبقى حتى العبد في العين بعد موته ايضا حتى يأخذها صاحب الحق او لا من غير ان يدخل في التركة ويفسده على الغرماء والورثة والثاني ما ياتي في قوله وان كان ما شرع لحاجة الغير دينيا لم يبق بمجرد الذمته اي ذمته الميت حتى ينضم اليه اي الى الذمته بتاويل المذكور مال او ما يؤكد به الذم وهو اي ما يؤكد به ذمته الكفيل والحاصل ان الميت اذ الميراث مالا او كنيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا حتى يطالب من اولاده وانما يأخذ في الاخرة ولهذه اي لاجل انه لم يبق

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

في ذمته قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ الم يخلف مالا او كفيلا لان
الكفالة ضم الذمة الى الذمة واذ الم يترك الميت ذمته معتبرة فكيف يصح ذمته الكفيل اليه نعم لو كان له
مال او كفيل من حالة المحو فاذ يصح الكفالة منه لان ذمته حينئذ كاملة هذا الكلام في الكفالة واما لو
تبرع انسان بقضاء دينه بخير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق وقال محمد و ابو يوسف والشافعي تصح الكفالة
من الميت وان لم يخلف مالا او كفيلا لان الموت لا يبرئ عن الدين الا الماحل الاخذ من المتبرع عن
الميت وما يطالب به في الآخرة وبه قال احمد ومالك بل عزاه ابن قدامة الى اكثر اهل العلم كذا
في التقرير واستدلوا بحديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسط على رجل مات وعليه دين فاق
بميت فقال اعلي بن ابي طالب قالوا نعم يا ابن ابي طالب قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما على يا رسول الله
نصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حراه النساء وابوداؤد اقول لا يثبت الكفالة عن قول قتادة
هما على بل يحتمل ان تبرع بقضاء دينه ولا خلاف فيه يحتمل العدة ويحتمل انشاء الكفالة والاقراء بكفالة
السابقة قلت يشككها ما رواه احمد بسند حسن فتحملها ابو قتادة فأتياه فقال الدين اوان على فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرئ منها الميت قال نعم فصلى عليه وما رواه البخاري عن سلمة
بن الأكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اى جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا اثنته دنانير قال
هل تترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه
فصلى عليه وما رواه ابن جابر في صحيحه فقال ابو قتادة انا الكفل به قال با وفاء فصلى عليه صلى الله
عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما و سبعة عشر درهما وفيه ما فيه كان الدين عنه ساقط في احكام
الدينا لغوات محله لان ذمته قد ضعف بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها وما كان يردان ضعف
الذمة في العبد المحجور والميت سواء فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور دفعه بقوله
بخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح الكفالة عنه وان لم يكن مطالبه قبل
العتق لان ذمته في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف ويمكن المطالبة به اذ يتصور ان يصدقه
المولى او يعتقه فيطالب في الحال فلما صححت المطالبة صححت الكفالة عنها لانها تبقى على المطالبة فمن يتكفل
عن العبد المحجور يطالب في الحال وان كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود الممانع وهو الا فلاس

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

وعدم التملك ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال وانما ضمت اليه اي الذمة بتأويل المذكور المالمية في حق المولى جواب لسؤال مقدر تقريره ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمت المالمية اليها وحاصل الجواب ان كمال ذمته ليس في حق المولى اي انما ضمت مالمية الرقية الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى ليتمكن استيفاء الدين من المالمية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لان ذمته ليست بكاملة في حقه وان كان الحكم الذي شرع له حاجة غيره شرع عليه بطريق الصلوة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدق الفطر بطل بالموت لضعف ذمته الا ان يوصى به فيصم من الثلث لان الشرع جزئى في الثلث نظر الاله وقد مر بيانه هذا اقسام ثلث للقسم الثاني من الاقسام الاربعة وقوله وان كان معطوف على قوله ان كان حقا واما الذي اي الحكم الذي شرع له اي للعبد الحاجة وهذا اقسام ثلث من الاقسام الاربعة فبناء على الحاجة ولما كان يتوهم ان الحوائج منتهى بالموت فلا حاجة بعد الموت ازاح بقوله الموت لا ينافي الحاجة لانها تنبئ على العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا اقبل الحاجة نقص يرتفع بالموت فبقي له اي للبيت ما يقضه به الحاجة ولذلك اي لاجل انه بقي للبيت من تركته ما يقضه به الحاجة قدم جهازه اي تجهيزه و تكفينه على قضاء ديونه اذ لم يكن الحق متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اشد منها الى قضاء الدين لما ان الباس في حالته المحيوة مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى ابراء ذمته اقوى منها الى الوصية اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجة اليها اقوى من حق الورثة لان فائدها عائدة اليه في الآخرة وهو محتاج اليها ثم وجبت الموارث بطريق المخلافة عنه نظر المتعلق بالكل اي ثبت هذه الحقوق فغاله لان نفع هذه الامور راجع اليها ما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهرها ما نفع جريان الميراث فهو ان روحه يتشفي بغنائهم ويحصل له الثواب في دار الآخرة بان تقاعمهم من ماله ولعلمهم يدعون له بل الخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له ولهذا اي لبقاء ما يقضه به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء اي ان مات المولى وبقي المكاتب حيا يحكم ببقاء الكتابة لحاجة الميت الى الثواب فانه يؤدي بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقاً فيحصل له

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

ثواب العتق وثواب ما وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا الاخلاف فيه وكذا اذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة والمولى حتى يحكم ببقائه الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لانه يحتاج الى كونه معتقا منقطعاً عن اثر الكفر باقياً على اثر الحرية حتى يحكم بانه معتق في آخر جزء من اجزاء حياته فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذنب على ابن مسعود وقال زيد بن ثابت يفضخ للكتابة به والمال كله للمولى وقال الشافعي وقلنا

معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة فبقي ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة والغسل من حوائجها والمال ليس من حوائجها فلا ملك له فيه

بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذا الميت لم يبق محلاً للتصرفات الخصوصية بالمملوكية ولذا فاق المملوكية فقدا رتفع النكاح بجميع علاقته فلا يحل المس النظر وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لومت لغسلتك حمراء احمد وابن ماجه وحمى ابن جبان عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لومت قبلي لغسلتك الحديث ورويداً ما روى عن اماء بنت عميس ان فاطمة اوصت ان يغسلها على حمراء الدار قطنى والبيهقى ولا يصح ما قيل في جوابه ان معنى لغسلتك لغمت باسباب غسلك لان ابن ابي شيبة حمى عن اماء قالت غسلت انا وعلى فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمراء الامام احمد عن ام سلمة ولهذا اى لاجل ان ما شرع لها جثة العبد يبقى مملوكاً له بعد موته بقدر ما يقضيه به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا منصوصاً بنزع الخافض اى الى المال لان الانقلاب لا يتم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا او ديتاً ما يصلح الورثة او يعفو البعض منهم او بشبهة كان مورثاً فيكون حكمه حكم سائر الاموال حتى يبقى له بقدر ما يقضى به حاجته حتى يقضى منه ويؤنر وتنفذ وصاياه ويجوز ذلك ياخذ الورثة بطريق المغلظة عنه وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت لانه شرع لذلك الشارح لستفى صدور الاولياء به فحشر القاتل ووقعت الجنابة

بسبب انعقد المورث لأنه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له
 إلا ما يضطر اليه لحاجته ففارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما وأما
 أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء لأن القبر للميت في حكم الآخرة
 كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا ووضع فيه لأحكام الآخرة
 روضة دارا وحفرة نار ونرجوانه تعالى أن يصيره

على الورثة لا تتقاعهم بحيوته وجب للورثة ابتداءً لأنه يثبت للميت أولاً ثم ينتقل إليهم نعم لو ينقلب
 هذا القصاص ما لا يتعلق بحق الميت كما هو وهذا قسم رابع من أحكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد
 للمورث لأن المتلف حيوته وقد كان منتفعاً بحيوته أكثر من انتفاع أوليائه فكانت الجناية واقعة
 في حقه من وجهه حتى صم عفو المجرم لأن السبب انعقد للمورث وصم عفو الوارث قبل موت المجرم
 أيضاً لأن الحق باعتبار فرض الواجب إنما يثبت للوارث ثم استدل على أن القصاص يثبت للورثة
 ابتداءً بقوله لأنه أي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة أي حيوة الميت وعند ذلك لا يجب له أي
 لا يثبت للميت لبطلان اهليته للملك إلا ما يضطر اليه الميت لحاجة. والقصاص لا يصلح لحاجة فيثبت
 للورثة ابتداءً لا انتقالاً ولما كان يرد على قوله (أن القصاص يثبت للورثة ابتداءً) هو أنه ينبغي أن
 يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص ما لا للورثة ابتداءً أيضاً لأنها خلف للقصاص
 والخلف لا يفارق الأصل في الحكم دفعه بقوله ففارق الخلف وهو الدية الأصل وهو القصاص
 حيث يثبت للورثة ابتداءً بخلاف الدية فإنها تثبت أولاً للميت حتى يقضى منها حوائجهم ثم يثبت
 للورثة بطريق الخلاف عند اختلاف حالهما وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت
 مع الشبهة. والخلف يصلح ذلك والخلف قد يخالف الأصل عند اختلاف الحال الأخرى أن الموضوع
 أصل والتميم خلف مع انه يخالف الموضوع في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الموضوع
 وذلك لاختلاف حالهما وهو أن الماء مطهر بنفسه لا يحتاج إلى الأنية والتراب ملوث وإنما يظهر به
 حكمها أي الطهارة به امر تصدى فيحتاج إلى النية وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء لأن القبر للميت
 في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا فكأن الرحم والمهد أول منزل له من منازل الدنيا
 فكذلك القبر أول منزل له من منازل الآخرة وكما أن الماء في الرحم مودع بحيوة الدنيا يعطى لأحكام
 الأحياء في الدنيا حتى يستحق الأثر والوصية كذا الميت وضع في أي في القبر للحيوة في حق الآخرة لأحكام
 الآخرة فقبره روضة دار الثواب إن كان سعيداً وحفرة نار إن كان شقيماً ونرجوانه تعالى أن يصيره

لنار وضة بكرمه وفضله فصل في العوارض المكتسبة اما الجهل فانواع
 اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة
 اصلا لانه مكابرة ومحمود بعد وضوح الدليل

اي القبر لنار وضة بكرمه وفضلنا اللهم اغفر لنا والمحتمنا بالصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى
 يسهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك فصل في العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض
 السماوية شرع في العوارض المكتسبة وهي ما كان لا اختيار العبد مدخل في حصولها فقال اما
 الجهل وهو مهيبط ووجد بانه عدم العلم عما من شأنه العلم فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل
 الملكة والعدم ومركب ووجد بانه اعتقاد جائز غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو هيب
 لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عدا الجهل من العوارض وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخرجكم من
 بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارقة ثابت في حال دون حال
 وانما عدا من المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد في اصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم لانه كان
 قادرا على ازالته بقصيل العلم فجعل تركه تصميلا واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره
 فانواع اربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه
 اي الكفر مكابرة اي انكار مع العلم ومحمود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الصانع
 وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة ولنعم ما قيل في نفي كل شئ له شاهد في يدل على انه واحد
 ولنعم ما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير في السماء ذات ابراج والارض ذات
 فجاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك محمود كما قال تعالى ومجدوا بها واستيقنتها
 انفسهم ظلما وعلوا وكان الادلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبيئات الباهرة لا تحصى كانت
 محسوسات في زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتواترة قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فانكارها انكار
 المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا في احكام الاخرة فيعذب واما في احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى
 من التزم عقدا لزمة فان جهله حينئذ يرد فعذاب القتل والجحيم في الدنيا فعند ابي حنيفة رديانة
 الكافر اي اعتقاده في الاحكام القابلة للتبدل عقلا كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه في الاسلام دافعة
 للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لا يتعرض له بوجه فلا يجذب بشر الخمر لانا امرنا ان نتركهم وما يدعون وكذا
 دافعة لدليل الشرع بمعنى ان دينه يمنع بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب في حقه كانه غير نازل في
 حقه وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وعند الشافعي

الجهل في انواعه
 فصل في جهل الجاهل

وجهل هودونه لكنه باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب
 الهوى في صفات الله تعالى وفي احكام الآخرة و جهل الباغي لانه مخالف
 للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه الا انه متاويل بالقران فكان دون
 الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتمل الاسلام

له في ذمة
 مرت ذرانا
 بنايكون نهار
 الجنة وكنيات
 العذاب لولادة
 في القران و
 يكون وجود
 الملكة ووجود
 جبريل والجن
 وخرق العادات
 والمجرات و
 تمكون بالآخرة
 الفاسدة التي
 لا يا علم العقل
 والنقل وانما
 ذلك بتقليد
 طاعة الهوى
 واما من ذلك
 السيد احمد فان
 الدرلوى ١٢ سنة

رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل اشد والنوع الثاني جهل هودونه اي دون جهل الكافر لكنه
 باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كجهل المعتزلة في انكار
 الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له و
 جهل المشبهة في قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق وفي احكام الآخرة كجهل المعتزلة
 بسؤال المنكرو والتكثير وعذاب القبر والميزان فهذا القسم من الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل
 الواضح الذي لا شبهة فيه معا وعقلا اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة دالة على
 صفاته من العلم والقدرة وغيرها قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال ان الله على كل شئ قدير وعلى
 تنزهه من صفات المحوارثات قال تعالى ليس كمثلها شئ الاية وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان ان
 وسؤال المنكرو والتكثير كما جرى البعاري والمسلم واصحاب السنن الاربعة اما العقل فهو ان المحدثات كما دلت
 على وجود الصانع تعالى طلت على كونه عليا قديرا وغير ذلك من الصفات وانما هو جهل المحوارث حادث
 فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدود الذات فكان ما ذهب اليه اهل الهوى
 باطلا و جهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكفار و جهل الباغي عطفت على قوله
 جهل صاحب الهوى والباغي هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقدا انه على الحق والامام على الباطل
 متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخلنا لا خالدا
 فيها كالمخارجين عن اطاعة علي كرم الله وجهه بالتاويلات الفاسدة فهذا الجهل ايضا لا يصلح عذرا
 لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه فان الدليل على امامة علي وسائر الخلفاء الراشدين و
 كونه على الحق ظاهر والمخالف مكابر معاندا الا انه لكن الباغي وصاحب الهوى متاويل بالقران متمسكا
 في ذلك بتاويل ومتعلق بظواهر النصوص كما عرفت في موضعه وان كان تاويله فاسدا فكان هذا الجهل
 دون الجهل الاول بهذا الوجه لكنه اي الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين
 لان بالهوى وكذا بالبغي لا يخرج عن الاسلام اذ الم يغفل ويتجاوز الحد ومن ينتمل الاسلام اي ينتسب
 الى الاسلام ويُدعى انه مسلم وان كان في الحقيقة كافرا كغلاة الروافض والمجتمعة والشيعة

لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغي اذا ائلف مال
 العادل او نفسه لا منعه له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكذا لك
 جهيل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة
 او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة من دود
 باطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

العدل

لزمنا مناظرته والزامه بالدليل لانه يدعى الاسلام ويعتقده حقا فاما نحن لنا مناظرته والزامه بحجة عليه
 فلا يترك على ديانتة فيلزمه جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة
 عنه لانه لا يعتقد الاسلام حقا فلا يمكن ان نلزمه عليه الاحكام بالادلة الشرعية واذا كان صاحب
 الهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقد بل يلزمه عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان

العدل

الباغي اذا ائلف مال العادل او نفسه ولا منعه يضمن اي اذا ائلف الباغي نفس العادل او ماله
 مستحلابا وتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يتخيل قتله وتلف ماله فهذا
 التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم باباحة نفسه وما لفي حقه بتاويله بل يجب عليه الضمان
 اذ لم يكن له منعة اي قوة وعسكرو والمنعة جمع المانع والحيش تمنع وتدفع المخصم وعند
 تحقق المنعة الهاغي تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حقا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد
 فلم يؤخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام خلافا
 للشافعي كذا في شرح البديع وكذلك سائر الاحكام يلزمه اي كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التي
 تلزم المسلمين لانه مسلم او يدعى للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك اي كمثل جهيل صاحب

الهوى والباغي جهيل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل
 بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة من دود اي كما جهيل الباغي وصاحب الهوى
 من دود ولا يصلح عند اركان الجهل هو لادم ود باطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
 ذهب داود الاصمغاني ومن تابعه الى جواز بيع ام الولد متمسكا بما روى ابوداود عن جابر قال بعنا
 امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر الحديث وبان ام الولد مملوكة باليقين ارتفاع
 الملوكية بالولادة مشكوك ونقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهي ان يبيعها لا يجوز كما روى عن
 ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اولدت امة الرجل منه فهي معتقة عن دينه او بعده
 ثم اراه الدارمي وعن عمر بن الخطاب قال ايما وليدة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها

وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد و
يمين والثالث جهل يصلم شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح

وهي تتم منها فاذا مات في حره مراه مالك في موطنه فالأثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها
القرن الثاني بالقبول واما حديث جابر فمسنوخ فانه قال في اخرا الحديث فلما كان عمرها ناعنه فاندتينا راه
ابوداود وهذا صحيح في ان لم يبلغ خبر النسخ الى اكثر الناس فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه
فنهه عمر على النسخ فانتها عندهم المخالف للسنة المشهورة والاجماع وحل متروك التسمية عامدا
عطف على قوله بيع امهات الا ولاد وقد ذهب الشافعي الى حل متروك التسمية عامدا متمسكا بقوله
عليه السلام تسمية امه تعالى في قلب كل امرء مومن وقياسا على متروك التسمية ناسيا ونحن نقول
هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقياس على الناسي
غير صحيح والقياس بالقسامة فاذا وجد الرجل مقتولا في محلة ولا يدري قاتله حلف خمسون رجلا
من اهل المحلة فان حلفوا نعتلى اهل المحلة الدية وحبس الابن حتى يحلف ولا يجب القصاص
بمحال هذا عندنا وقال الشافعي اذا كان هناك لوث استحلوا الاولياء خمسين يميننا ويقضى لهم
بالدية على المدعى عليه سواء عمل كانت الدعوى او خطأ وهذا قوله الجدي وفي القديم اذا حلفوا اتهم
قتلوه عند ائمتهم القصاص وبه قال مالك واحمد وان نكل الاولياء عن اليمين استحلوا اهل المحلة
فاذا حلفوا برئوا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تحرير المذاهب واما ادلتهم فمذكورة في
المطولات وكل واحد يجرح الآخر فيما خالفه ويقول انه مخالف للسنة والقضاء بشاهد ويمين
فالشافعي يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الاخر اذا لم يكن له شاهد اخر عملا
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك سراة مسلم ونحن نقول هذا مخالف للكتاب
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
وادنى الاتريابوا والحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر
سراة البيهقي بسند صحيح واحمد في مسنده والمسلم وفيه ولكن اليمين على المدعى عليه ففي تلك
المسائل ونظائرهما ان اعتد المخالف على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة وان اعتمد
على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلم
عندنا لكن افي غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلم شبهة دائرة الحد واد الكفارات وما هو في معنى
العقوبة وهو على نوعين احدهما الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

اوفي موضع الشبهة كالمجتهم اذا اقطر على ظن ان الحجامة فظرت له لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحمل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلم عن ذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدين ولا يكون منصوباً عليه بشرط ان لا يكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب السنة وهو المراد بالصحيح فالجهل في هذا الموضوع عن ركانه غير مخالف للكتاب والسنة والراي المحتمل وفيه خفاء بخلاف ما لو كان المحل منصوباً عليه فانه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص اوفي موضع الشبهة والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد لكنه موضع الاشتباه فيصم عنه لانه موضع خفاء واشتباً

كالمجتهم اذا اقطر على ظن ان الحجامة فظرت له لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد هذا نظير للنوع الاول صورته ان الصائم اجتمع في رمضان ثم غلب على ظنه ان صومه فسد بالحجامة فاظفر عمداً بعد الحجامة فلا يلزم عليه الكفارة لان هذا المحل موضع للاجتهاد القوي لان الازمعي قد ذهب الى ان الحجامة تفسد الصوم لقوله عليه السلام اظفر الحاجم والمجموم رواه الترمذي ولنا ما رواه البخاري وغيره وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم يجتنب وهو محرم ويجتنب وهو صائم ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحمل له

لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه هذا نظير للنوع الثاني وهو ان الولد زنى بجارية ابي على ظن انها تحمل له فلا يجب عليه الحد لان الاملاك متصلة بين الولد والدة والمنافع دائرة بينهما ولهذا لا يجوز شهادة احدهما للآخر ولا اداء الزكاة فربما يشتهى على الولد انها لما كانت حلالا لا اصل يكون حلالا للجزء كما يجوز

انتفاع احدهما بمال الآخر اما لو قال ظننت انها حرام على فيموت فاعلم ان الشبهة الدائرة للحد على نوعين احد هما شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانهما تنشأ من الاشتباه وهو ظن باليس بدليل دليل ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة ومن هذا القسم وطى جارية زوجته واه على ظن المحل وثانيهما شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد الدليل لنا في الحرمة في ذاته مع تخلف حكمه مانع وهذا النوع لا يتوقف على الظن كوطى الاب جارية ابنة فانه لا يجد وان قال علمت انها حرام على لان المؤثر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت وما لك لا يبيك ورواه ابن ماجه بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذري والطبراني في الاصحح والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولد والمصنف لم يتعرض بهذا القسم والنوع الرابع جهل يصلم عن ذرا وهو جهل من اسلم في دار الحرب لم يجز

فانه يكون عذرا له في الشرع لان غير مقصر بخفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل
والمأذون بالاطلاق وضده جهل الشفيع بالبيع والمولى بثنائية العبد والبكر
بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت

ايضا فانه يكون عذرا له في الشرع اي احكام كالصوم والصلوة والحج والزكاة حتى لو مكث في دار الحرب بعد الاسلام
مدة ولو يسهل ولم يعلم لعدم العلم بوجوده لا يجيب عليه قضائها لانه غير مقصر بخفاء الدليل وهو خطاب لعدم
بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقديرا بالاستفاضة والشبهة لان دار الحرب ليست بجهل للشبهة احكام الاسلام
فيصير جهله بالخطاب عذرا فلا يواخذ به وكذلك جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده اي كما جهل من اسلم
في دار الحرب يصح من رآه ذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون وهو المراد بالاطلاق يكون عذرا حتى لو
تصرفا قبل بلوغ الخبير اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل المولى فان كان وكيله ببيع ما يتسارع اليه الفساد فلم
يبعه لعدم علمه بالوكالة ففسد ذلك الشيء لا يجيب الضمان على الوكيل وكذا الوكان وكيله بشراء شئ كثير المنفعة
فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة صح له لا يمكن للموكل اخذها منه وهذا لان في التوكيل والاذن نوع الزام
حيث يلزمها حقوق العقد من التسليم التسلم وغيرها فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لان
الضرر عنهما وكذا جهل الوكيل بالعتل وجهل المأذون بالحجورهما المراد ان بقوله وضده عذرا حتى لا يثبت العزل
والحجور قبل علمهما فينفذ تصرفهما على الموكل والمولى دفعا للضرر عنهما وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى لو
علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لخفاء الدليل في حقه لان اليانم مستقل بالبيع وليس من الاثر التي
تشتمر اليه وفيه الزام ضرر الربا عليه فينتوقه حكمه على علمه دفعا للضرر عنه وكذا جهل المولى بثنائية العبد عذرا حتى لو اعتقه
قبل العلم بجهلها لا يكون مختارا للذلم بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لخفاء الدليل في حقه وكذلك
جهل البكر بالانكاح الصادر من الولى عذرا حتى لا يكون سكوها قبل العلم رضنا بالانكاح لخفاء الدليل
في حقه وهذا اذا تزوجها الاب والجد من الكفو او بغيب فاحش او زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بجهل المثل
اذ لو زوجها غير الاب والجد من غير الكفو وبغيب فاحش لم يعلم النكاح املا كذا قيل واما اذا تزوجها الاب والجد
من الكفو بجهل المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلا لوجود كمال الشفقة والنظر في حقهما وكذا جهل الامة المنكوحة
بخيار العتق عذرا فالامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتمها فسكت عن فسخ النكاح فجهلها عذرا حتى لا يبطل خيارها
فلهما ان تفسخ نكاحها لخفاء الدليل في حقهما لعدم قدرتها على العلم بالاحكام لا اشتغالها بجهل مة المولى بخلاف
الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت فلو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عذرا حتى
يكون سكوها رضيا لان العلم بالخيار في حقهما غير خفي لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وهي متمكنة للعلم

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشرب الداء وشراب المكرة والمضطر و
انه بمنزلة الاعزاء وسكر بطريق محظور وانه لا ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيئا من الاهلية وتلزم
احكام الشرع وتفقد تصرفاتكم الا الردة استحسانا والاقرار بالحد والحالصة لله تعالى

لعدم اشتغالها بجملة التغيير لكونها حرة فالجمل بتقصيرها فلا يكون عذرا واما السكر فقلما يختلف في تعريفه
فقل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفنور الاعضاء من غير من دعة وقيل سرور يغلب على
العقل من غير ان يزوله وقال صاحب التلويح هي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الاجرة للمضادة
اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبهية والسكر حرام بالاتفاق الا ان الطريق المفضة اليه
قد يكون مباحا وقد يكون محظورا فعلى هذا قال المعرفه نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح اى
حصل بشرى ميثم كشراب الداء وشراب المكرة بان قال المكرة اشرب الخمر الا اقطع عضوك او اقتلك
فشراب الخمر وللضطر بان اضطر من العطش فشراب الخمر وانه بمنزلة الاعزاء اى السكر الحاصل بطريق المباح
بمنزلة الاعزاء حتى لا يعم طلاقة وعتاقه وما تفرقاته لان ذلك ليس من جنس اللهو صام من اقسام المرض النوع
الثاني سكر حصل بطريق محظور اى ممنوع كشراب كل جرم من الاشربة نحو الخمر المطبوخ بادنى طبخة وانه لا
ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الآية
انما يتم اذا كان الخطاب متعلقا بحالة السكر واما اذا كان متعلقا بحالة الضمور ويكون المعنى لا تسكروا حتى
تصلوا سكارى وذلك لان النوى اذا ورد على امر هو واجب شرعا مقيد ايا من غير واجب ينصرف الى غير الواجب
فلا يتم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قيل هذا يخالف لقولهم فهم المكلف الخطاب بشرط التكليف
والسكران لا يفهم لتعطل عقلا المميز بين الامور الحسنة والقبهية على قول التفات ازانى اقول على قول من
قال ان العقل لا يزول في السكر هو يفهم الخطاب فلا يرد واما على قول غيره فالجواب انه مكلف زواله
لا تركابه المحظور وعليه نص التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه و
قد نص الشافعى على هذا فاذا ثبت ان السكران مكلف كما هم فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية وتلزم
احكام الشرع من الصلوة والصوم وغيرهما وتفقد تصرفاتكم كلها كالطلاق والعتاق والبيع والشراء الا
الردة استحسانا والاقرار بالحدود والحالصة لله تعالى فانه اذا اردنا السكران وتكلم بكلمة الكفر في حالة السكر
لا يحكم بكفره استحسانا ووجه الاستحسان ان الردة تبين على القصد والسكران ان كان مخاطبا ومكلفا
في الاحكام زواله ولكنه لا قصد له والكفر انما يتحقق بسبل الاعتقاد والاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت

لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما
يحتمل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ غير ما
وضع له فلا ينافي الرضاء بالمباشرة ولهذين ايكفر بالردة هازلا لكنه
ينافي اختيار الحكم والرضاء به

الا بالقصد وكذا اذا اقر بالحد ود الخالصه لله تعالى كشره الخمر الزنا والسرقه لا يجد لان الحد انما يجب
اذا ثبت على اقراره والسكران لا يثبت على شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق الا بزوال
عقله حيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء وفي هذه الحالة كيف يثبت على شئ لانه انما
يتحقق بالعقل والقصد واليه اشار بقوله لان السكران لا يكاد يثبت على شئ كما امر تقريره فاقيم السكر
مقام الرجوع والحد يسقط بالرجوع فيعمل السكر في اسقاط الحد بسبب الرجوع فيما يحتمل الرجوع وهو
الحد ود الخالصه لله تعالى بخلاف ما اقر بالحد ود الخير الخالصه لله كالقتل والقصاص فانما
يصح الرجوع لتعلقه بمحقوق العباد فالسكر لا يعمل فيما فيؤخذ بالحد والقصاص واما الهزل فتفسيره
لغة اللعب ضد الحد وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشئ اى باللفظ غير ما وضع له هذا التفسير
مردى عن فخر الاسلام فادرد عليه يانه يشمل المجاز وقد تكلف في جوابه بعضهم فقال ليس المراد بالوضع
هنا وضع اللفظ بل وضع العقل وقيل المراد بالوضع المنفي هنا ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى
ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصى كوضع
الالفاظ لمعانيها الحقيقية ومن النوعى كوضع الالفاظ لمعانيها المجازية فخرج المجاز وبعضهم زاد
قيل آخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعاره يعنى ما لا يحتمل اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار
المجاز والادوضع ان يقال في تعريفه هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازى فلا ينافي الرضاء
بالمباشرة اى الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء والمباشرة نفس الهزل الذى هو سبب الحكم لانه يباشر
السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضى من غير اكراه ولهذين ايكفر بالردة هازلا لانه استخف
بالدين الحق وهو كفى بصير مرتدا بنفسه الهزل لانه اصدركلمه الكفر بالرضاء والاختيار الهزل لا يمنع
الرضاء والاختيار بالمباشرة لكنه اى الهزل ينافي اختيار الحكم اى ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به و
ينافي الرضاء به اى رضاه بذلك الحكم لانه لم يقصده ولم يستعمله بل قصد به خلاف ذلك فلا يكون
مختار له ولا راضيا به والحاصل ان الهزل ينافي ارادة الحكم والرضاء به فلا يثبت بالهزل الاحكام المؤقتة
على الرضاء والاختيار ولا ينافي الرضاء بما تكلم به من كلمات الهزل لانه باشر بقصده واختياره بلا اكراه فيثبت

بمزاولة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة فاذا
تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

به مالا يتوقف على الرضاء والارادة وانما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف باحد هملان الاختيار قد
ينفك عن احدهما اذا اختار هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء ايثارة واستحسانه ولذا قيل ان العاصي
والقبائح باارادة الله تعالى ولا يقال برضاءه لان الله لا يرضى لعبادة الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم
والرضاء به وفي اثبات الرضاء بالمباشرة بمزاولة شرط الخيار في البيع فكما ان الهزل يعد اختيار الحكم
والرضاء به فكذا لك شرط الخيار يعد الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافي الرضاء بالمباشرة كذا لك
شرط الخيار لا ينافي الرضاء بنفس البيع الذي هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بعث
واشترت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بخلاف خيار
الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة فكل حكم يتعلق بالسبب هو التلغظ ولا يتوقف ثبوته على
الرضاء والاختيار يثبت بالهزل ولا يؤثر الهزل في اسقاطه نقضه كالطلاق والعتاق وكل حكم يتعلق بالرضاء
والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل في نقضه كالبيع والاجارة ولكن شرط الهزل
التصريح به قولاً بان يقول الهازلان نريد الهزل في لعقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط
ذكرة في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط فثم محله ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء تصرف
والاخبار عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد ثم الانشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والاجارة ومالا
يحتمل كالطلاق والعتاق وكذا الاخبار على وجهين ما يحتمل النقص وما لا يحتمل ما يتعلق بالاعتقاد ايضا
على وجهين حسن كالامان وقبم كالكفر ثم الهزل في القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقض على
ثلثة اوجه اما ان هنكلا باصل العقد او بعد الرعرض فيه او بجنس الرعرض وكل وجهها على اربعة اقسام
اما ان يتفقا بعد المواضعة على الاعراض عنها او على البناء عليها او على ان يسكتاى لم يحضرها شيء من البناء
والاعراض او يختلفان في البناء والاعراض فبئذا المص بالوجه الاول وهو ما لو هنكلا باصل العقد بان قالوا نظم
للناس العقد ولا يكون في الحقيقة بينهما عقد ثم ان اعراضا عن الهزل حال العقد واتفقا على انها عقد بطريق
الجهد فالبيع صحيح والهزل باطل لارتفاعه بقصد الجهد لان العقد الصحيح تقبل لرفع بالا قالة فهذا الاولى وان
اتفقا على ان لم يحضرها شيء من البناء على المواضعة والاعراض او اختلفا في البناء والاعراض فقالا حدهما عقد ناعلى الهزل
السابق وقال الآخر عقد ناعلى سبيل الجهد فالعقد صحيح عند خلافهما فهذا ثلثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بنيا
العقل على المواضعة والهزل بينه المص بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فاذا
 نقص احدهما انتقض وان اجازا كما جاز لكن عند ابى حنيفة يجب
 ان يكون مقدرا بالثالث ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او على البيع
 بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
 صحيحة في الفصلين عند ابى حنيفة رح

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتمه المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك اما انعقاد
 البيع فلمباشرة السبب بالاختيار وهو قولهما بيعت واشتريت واما الفساد فلا تفاقهما على الهزل وصار
 الهزل في منع الملك كخيار المتبايعين فانه يمنع ثبوت الملك وان اتصل به القبض ولما منع العقد الصحيح
 ثبوت الملك فالفساد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل كما اذا شرط الخيار لهما ابدا لان الهزل غير
 موقت فظاهره التابيد وشرط النهار من الجانبين ابد اوجب الفساد على احتمال الجواز ومنع ثبوت الملك لهما
 لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده فلكل الهزل لانه بمنزلة فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز
 فاذا انقض احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فيتفرده وان اجازاه جميعا جاز العقد بخلا
 ما لو اجاز احدهما توقف على اجازة الاخرى عند ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث اى
 بثلاثة ايام وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة
 مقيسة على شرط الخيار فمدة الخيار عند ثلاث لا عند ما لو افروم المصنف عن بحث الهزل باصل العقد شرع في الهزل
 قبل العرض بجنس العرض فقال ولو تواضعا المتعاقدين ان على البيع بالفى درهم هذا نظير الهزل في قدر العرض
 او على البيع بمائة دينار هذا نظير الهزل في جنس العرض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
 صحيحة في الفصلين عند ابى حنيفة رح المراد بالفصل الاول هو الهزل في قدر الثمن بان سمي في العقد الفين عند
 الناس الثمن الحقيقية الفى في هذه الصورة لا يجتو المال عن احد لا تقاسم الاربعة فان عرضها اى اتفاقا على الاخر
 عن المواضعة بالهزل مع العقد كان الثمن هو المسمى هو الا لفان بالاتفاق او سكتا اى اتفاقا على ان لم يحضر
 هاشى من البناء والاعراض او اختلفا في الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابى حنيفة التسمية وهو القان وقال صاحبنا
 يعتبر للمواضعة فكان الثمن هو الا لف ويطلق الا لف الذى هو لهما او يليا اى اتفاقا على البناء على المواضعة
 بالهزل فالمعتبر عند المسمى وهو القان وعندهما الا لف وهذا ما بينه المصنف في المتن والمراد بالفصل الثاني
 هو الهزل في جنس الثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع الف درهم

وقال صاحباه يعم البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في
 الفصل الثاني لا مكان العمل بالمواضع في الثمن مع الجحد في اصل العقد
 في الفصل الاول دون الثاني وانا نقول بانهما جحد في اصل العقد و
 العمل بالمواضع في البدل يجعله شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع

عم البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يعم
 البيع بالف درهم في الفصل الاول بمائة دينار في الفصل الثاني والحاصل انما الاختلاف في الفصل الاول
 دون الثاني فعندهما في الفصل الاول يجب الالغلا مكان العمل بالمواضع في الثمن مع الجحد في اصل
 العقد في الفصل الاول يعنى لا تعارض بين المواضع بالجحد في اصل العقد وبين المواضع بالهزل في مقدار
 الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا في الالف الذى في ضمن الالفين ويبطل الالف الاخر الذى
 هزلا به لانه غير مطالب لاتفاقيهما على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد ولا حاجة الى
 اعتبار هذا الالف في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح فانه لو تزوجها على الفين هازلا و
 المهري الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر الالف اتفاقا دون الفصل الثاني اذ لا يمكن الجمع
 بين المواضع بالهزل في جنس الثمن بين المواضع بالجحد في اصل العقد لان المواضع بالجحد في اصل العقد
 يقضى صحة العقد والمواضع بالهزل في جنس الثمن يقضى خلو العقد عن الثمن في البيع لان المذكور هو مائة دينار
 وهي ليست ثمنا لاجل الهزل والالف المقصود لم تذكره الثمن ما يذكروا في العقد وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع
 فلا بد ان يترك احدهما فنتركنا المواضع بالهزل في جنس الثمن واخذنا بالجحد في العقد ترجيحاً لما انبأ المصنف
 وانا نقول من جانبى حنيئة بانها جحد في اصل العقد حيث قصد ابيعا جازا والعل بالمواضع في البدل
 يجعله اى قبول بعض البدل شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع وحاصل جوابى حنيئة ان قولكم (وهو امكان
 الجمع بين المواضع بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضع بالجحد في اصل العقد) غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما
 كما لا يمكن في الفصل لثاني اذا المواضع بالهزل في مقدار البدل وهو الثمن يجعل اشتراط قبول الالف الزائد الذى
 خرج عن الثمنية بالمواضع شرطا فاسدا للعقد لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو
 شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعاً للطالب وان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضا لا
 يفسد الصحة كالرضى بالربوا وفيه اندفاع لما قالوا به والمواضع بالجحد في اصل العقد يقضى صحة
 العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضع بالجحد في اصل العقد لانها مواضع في الاصل وهو

فكان العمل بالأصل اولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين
فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع لان النكاح
لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين

العقد وتركنا المواضعة في قدر الثمن اذ هي مواضعة في الوصف فكان العمل بالأصل اولى من العمل بالوصف
عند تعارض المواضعتين فيهما اى في الاصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما لما فرغ من القسم
الاول من الانشاء وهو ما يمتثل النقص شرع في القسم الثاني وهو ما لا يمتثل النقص وهو على ثلاثة اقسام القسم
الاول ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح القسم الثاني ما لا مال فيه اصلاً كالطلاق الخالي عن المال لقسم الثالث
ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على ما شر القسم الاول على ثلاثة اوجه الاول الهزل باصـله
والثاني الهزل بقده، البديل الثالث الهزل في جنس البديل ثم كل وجه من تلك الوجوه على اربعة اوجه بان
اتفقا على البناء او على الاعراض او سكتا واختلفا فقال وهذا البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل
بالاجماع اى اقل المهر فيما هنز لابه هذا شرع في القسم الاول وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح فان
المقصود الاصل من الجانبين المحل الذي يحصل به التوالد والتناسل والمال فيه لاظهار خطر الحمل لا مقصوداً
فيكون تبعاً وهذا نظير الهزل في قده، البديل وهو المهر وصورته بان قال لها اوليها المهر في الواقع العت
والتسمية عند الناس بالفين ووافقة المرأة او وليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الاحوال كلها لكن في وجوب
المسمى او ما تواضع عليه تفصيل هو ان اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى
وهو الفان بالاتفاق لبطان المواضعة بالاعراض عنها او اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر
هو المواضعة بالهزل ويكون المهر هو الالف الذي تواضع عليه بالاتفاق ايضا وهذا ما بينه المصنف في
المتن وهذا بخلاف البيع حيث يجب الالفان عند ابى حنيفة وعندهما الالف قياساً على النكاح ووجه
الفرق هو ان قبول العقد في الالف الذي هنز لابه شرط فاسد كما مر في البيع فلا يمكن اعتباره في البيع اذ هو يفسد
بالشرط الفاسد بخلاف النكاح لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين احداهما
للمواضعة بالجد باصل النكاح والاخرى المواضعة بالهزل في مقدار المهر والعمل على تلك المواضعة لا يتنافى
بالمواضعة بالجد باصل النكاح لان مقضى الاولى تصحيح النكاح وتلك المواضعة لا تنافي صحة النكاح اذ غايةها
شرط فاسد بخلاف المهر والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد بل لا يضره عدم تسمية المهر فاممكن الجمع بينهما فالعمل
بالاولى اذ اذ صحة النكاح والعمل بالاخرى اذ اذ وجود اقل المهر وهو الالف فانه تم قياس الصحابين

ولو ذكر في النكاح الدنانير وغرضها الدرهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح
بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزل لا يصل النكاح فالهزل باطل والعقد
لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جد من جد وهزل من جد النكاح والطلاق واليمين

حيث قاسا البيع على النكاح لان البيع يفسد بالشرط الفاسد فلا يمكن اجماع بين المواضعين فيه كما امر
تقريره منا وسكتنا اي اتفقا على انه لم يحضرها شيء واختلفا في البناء والاعراض فالمعتبر هو المسمى فيجب
الغان كما في البيع وهو في اية عن ابي يوسف ولو ذكر اي الزوج والزوجة او وليها في النكاح الدنانير وغرضها
الدرهم يجب مهر المثل هن انظير الهزل في جنس لبدل وهذا ايضا على اربعة اوجه والنكاح في محل
الرجوع صحيح بالاتفاق وانما الكلام في وجوب المسمى الوجه الاول هو ان اتفقا على الاعراض عن الهزل
فالمر المسمى وهو ما نتدنيا ريلطلان المواضعة بالاعراض والوجه الثاني هو ان اتفقا على البناء فمهر المثل
بالاتفاق لان المسمى لا يصلح مهر القصد هما الهزل به والمال لا يثبت بالهزل وكذا الدرهم التي تواضعا
عليها الا انها لم يذكرها في العقد وبدون الذكر فيملا يصير مهر انفار كما نترجمها على غير المثل ولكن لا يفسد
النكاح لان النكاح يصح بغير تسمية فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث لا يصح بغير تسمية الثمن فاذا خلا البيع
عن الثمن فسد فلا يمكن اجماع بين المواضعين في الهزل بخمس الثمن وفي الجهد باصل البيع كما امر تقريره وهذا
الوجه بيننا المصنف في الكتاب والوجه الثالث هو السكوت والوجه الرابع هو التحالف ففي هذين الوجهين يجب مهر
المثل اتفقا في اية عن ابي حنيفة وهو رواية محمد لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا
بالصحة اذ لا حاجة لان عقدا النكاح الى صحته لما فرغ عن الهزل في قدر البدل وجنس شرع في الهزل باصله
فقال لو هزل لا يصل النكاح بان يقول لها الى انكحت بحضور الخلق وليس بيننا نكاح او قال لولها اني انكح
فلانة وليس بيننا نكاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفقا على البناء والاعراض او عدم حضور شيء
منهما واختلفا فيه ولما فرغ عن القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الامال فيه اصلا فقال وكذلك
اي مثل النكاح في بطلان الهزل باصله ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر لقوله عليه السلام ثلث جد من جد وهزل من جد النكاح والطلاق واليمين هن الحد يث
لم يوجد في كتب الحديث وانما روى الترمذي والبداء في الدارقطني واحمد عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جد من جد وهزل من جد النكاح والطلاق والرجعة
وحسن الترمذي واخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفاتهما قال لا تملك لالعاب فيمن النكاح

ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يمتثل
 الرخ والتراخي الا ترى انه لا يمتثل خيار الشرط واما ما يكون المال فيه مقصودا
 مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد

والطلاق والعقاق وفي رواية عنهما اربع وزاد النذر واما اليمين والعفو عن القصاص فتشبهها بالدلالة
 لا بالقياس وصورة المواضعة فيمان يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعفو عن القصاص او يعقوب العمد
 بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق وصورة المواضعة فيمان يواضعه مع امراته
 او عبده بان يعلق طلاقها وعقده بشئ على وجه الهزل ولا يكون ذلك في الواقع وليس المراد به اليمين بالله
 تعالى لان المواضعة لا يتصور فيها كذا قيل ففي تلك الصورة في كل حال من الاحوال الاربعة يبطل الهزل
 ويلزم العقد والدليل القلي على هذا ما مر من الحديث واما العقلي فيمنه المصنف قوله ولان الهازل في تلك
 العقود مختار للسبب راض به اي بالسبب دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يمتثل الرد والتراخي و

الحاصل ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب فاذا وجد السبب وجد حكمه بلا تراخي وبغير احتمال الرد فثبت
 ان هذه الاسباب لا يفصل عن احكام فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل خيار الشرط
 لا يمنع انعقاد السبب اليه اشار بقوله الا ترى انه اي كل واحد من تلك الاسباب لا يمتثل خيار الشرط
 حتى اذا طلق امراته وقال لي الخيار الى ثلثة ايام يقع الطلاق بمجرد قوله طلقك لان خيار الشرط لا يمنع

انعقاد السبب وهو قوله طلقك فاذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق البتة بغير تراخي وهذا
 بخلاف البيع حيث يفصل حكمه عند بشرط الخيار فان قيل قولكم ان هذه الاسباب لا يفصل عنها حكمها
 ممنوع لانه اذا قال انت طالق عند الايقع الطلاق قبل مجئ الغد وهل هذا التراخي الحكم عن السبب
 قلت مرادنا بالاسباب العلق وقوله انت طالق عند الغد ليس بعلته في الحال وانما يصير علة عند وجود ما
 اضعف اليه من الغد فاذا جاء الغد وصار علة لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفض وما فرغ
 عن القسم الثاني شرعي القسم الثالث وهو ما كان المال فيه مقصودا فقال واما ما يكون المال فيه
 مقصودا وانما صار المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب بغير الذكر فلما شرط المال فعلم انه

مقصود فيه مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد وصورة الهزل ان المرأة طلبت
 طلاقا على مال بطريق الهزل او ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل او صلح عن دم العمد بطريق
 الهزل الهزل في هذا القسم اما ان يقع باصلا او في مقدار البديل او في جنسه وكل واحد من الوجوه الثلثة
 على اربعة اقسام مذكورة بان انعقاد البناء او على الاعراض او ملكا او اختلافا فانما الحكم عند هاهنا في هذا القسم

١٠٣

١٠٣

فقد ذكر في كتابه الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند
ابن يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندها وسواء هن لا باصله
او بقدر البديل او بحسب ما يجب المسمى عندها وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً

ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثره والتصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند
ابن حنيفة الهزل مؤثر في الجملة فواجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال في الحال في
بعض الصور الى هذا الاختلاف شارح بقوله فقد ذكر في كتابه الاكراه من المبسوط في الخلع ان الطلاق واقع
والمال لازم هذا عند ابن يوسف ومحمد ببيان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا
في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة ام لاحق ان اخلعت المرأة بالف على انها الخيار ثلثة
ايام وقيل الرجل فعند ابن حنيفة لها الخيار فان ردت في الثلث بطل الخلع وقالوا لا خيار لها واليه اشار
بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندها لانه تصرف يمين من جانب الزوج كما قال ان قبلت
المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط لليمين واذا كان كذلك لا يحتمل
خيار الشرط كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر
له في هذا القسم مطلقاً وسواء هن لا باصله اى باصل العقد او بقدر البديل او بحسبه وسواء اتفقا على
البناء او على الاعراض او سكتا واختلفا بحسب المسمى عندها في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل وصار
البديل المسمى كالذي اى مثل التصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعاً كما نرى في مقدر تقريره اناسلما ان
الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغي ان يؤثر في البديل لانه مال والهزل يؤثر في المال تقريراً لرفع ان
الهزل انما يؤثر في المال اذا كان مقصوداً او المال هنا ثبت تبعاً في ضمن الخلع فاذا لم يؤثر في الخلع الذي
هو متضمن فكذلك افيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد لهن يلزم بلزومها فتعقل كيف قلتم ان المال
هنا تابع وقد قلتم سابقاً ان المال في هذا القسم مقصود وان سلم فلا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه
كما لا يؤثر في اصله الا ترى ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفاعل فيها هن لا
بقدر البديل دون الالفين كما امر قلت ان مرادنا بكونه مقصوداً فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع
في السكوت للطلاق والعقاق لانه شرط والشروط اتباع فلذا لا يجب بدون ذلك فاذ كان تابعاً
للطلاق فيكون حكمه كحكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصوداً من جهة لا ياتي في كونه تابعاً من جهة اخرى
لاختلاف الجهتين فلا منافاة وكلامنا في التابع باعتبار الثبوت والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت
اذهويت بدون الذكرا ايضاً وانما هو تابع بالنظر الى العاقدين لان قصدهما الحل

واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لانه بمنزلة
 خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق
 لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب مال فكذا
 هنا لكنه غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا في نظائره ثم انه يجب العمل
 بالمواضعة فيما يؤثر فيها الهزل اذا اتفق على البناء

ذون المال فاذا لم يكن تابعا في الثبوت فيؤثر فيها الهزل كما في سائر الاموال واما المال في الخلع فهو تابع
 في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيها الهزل فافترقا واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف
 على اختيارها بكل حال سواء هزل لا باصله او بقدر البدل او بجنسه فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة
 لانه اى الهزل بمنزلة خيار الشرط كما هو وقد نص عن ابي حنيفة في جامع الصغير في خيار الشرط من جانبها
 ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار الى ثلثة ايام ان الطلاق لا يقع ولا
 يجب المال الا ان تشاء المرأة اى ان اختارت المرأة الطلاق في ثلثة ايام ولم ترد حتى مضت المدة فيقع
 الطلاق ويجب المال فكذا هناى كما ان وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار
 الشرط كذلك في صورة الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولما كان يتوهم ان الخيار من جانبها في
 الخلع انما صح عند ابي حنيفة لكونه في معنى البيع لان ثبوتها في جانبها باعتبار معنى المعاوضة وخيار
 الشرط في البيع مقدر بالثلاث فكان ينبغي ان يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله لكنه اى خيار الشرط
 في الخلع غير مقدر بالثلاث لان الشرط في الخلع على وفاء القياس لانه من قبيل الاستقاط فانه طلاق
 فيجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقيد به بمدة فعلى هذا فلها الخيار فوق الثلاث بخلاف البيع فلن خيار
 الشرط فيه على خلافه لقياس لانه من قبيل الاثبات فاقصر على مورد النص وهو ثلثة ايام وكذلك هذا في
 نظائره اى كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال
 والصلم عن دم العمد حتى الكل سواء في حكم والاختلاف ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيها الهزل
 اذا اتفق على البناء على المواضعة سواء كان الهزل باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه اعلم ان ثمره الخلاف
 انما يترتب في تلك الصور الثلاث وهي ما الهزل لا باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه واتفقا على البناء على
 المواضعة فعند ما يطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يطل الهزل ويلزم المال في
 تلك الصور ايضا لا يتوقف على اختيارها بناء على اصله وعند ابي حنيفة يتوقف وقوع الطلاق في هذه
 الصور الثلاث على اختيار المرأة بالطلاق بالمسمى على طريق العقد واستقاط الهزل بناء على اصله واما

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرها شيء أو اختلفا حمل على الجحد وجعل القول قول من يده عيب في قول أبي حنيفة خلافا لهما وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمل لأن الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والأشهاد يبطلها الهزل

الصور التسع الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق وإنما الاختلاف في تفرجها كما يشير إليه المص بقوله أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرها شيء وهذا على ثلاثة أوجه أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد والثاني أن يكون بقدر البدل والثالث بمنسأ واختلاف في البناء والأعراض وهذا أيضا على ثلاثة أوجه الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف والثالث بمنسأ ويقع الخلاف في البناء والأعراض ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا أما عند ما فبطان الهزل وأما عند ما فينبه المص على العقد على الجحد في الأذ لم يحضرها شيء ترجيح الجانب الجحد وجعل القول قول من يده عيب فيما إذا اختلفا فيعتبر قول من يدعي الجحد ترجيح الجانب فيجعل كأنه ناخذ الأول في قول أبي حنيفة متعلق بقوله حمل وجعل خلافا لهما لأن عند ما أوجه وقوع الطلاق ووجوب مال في القسمين أي فيما لم يحضرها شيء فيما اختلفا ليس هو حمل العقد على الجحد واعتبار قول من يدعي الجحد ترجيح الجانب إذ لم يمكن الترجيح للجحد بل الهزل اسرح لوقوعه في تعامل الناس بل وجه بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مر من أصلنا وبقي الوجوه الثلث من التسع وهي ما إذا اتفقا على الأعراض عن الهزل سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بمنسأ وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال المسمى بالاتفاق أما عند ما فبطان الهزل برأسه أما عند ما فبطان الهزل بأعراضها عنه وكما فرغ من القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الأخبارات فقال وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان بواضعا على أن يقرأ بحضور الناس ولم يكن في الواقعة إقرارا ولا يحتمل كالنكاح والطلاق بان بواضعا على أن يقرأ بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما أقل لأن الهزل يدل على عدم الخبر سواء بالأخبار أو كان يدل على وجود الخبر به لكنه إذا كان بطريق الهزل فلا يدل لا متناع ثبوت الشيء مع ما ينافيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والأشهاد يبطلها الهزل أي كما يبطل بالهزل الإقرار وكذلك يبطل تسليم الشفعة بعد طلب الأشهاد وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه الأول طلب مواثبة وهو طلبها حاله على البيع على الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب الثاني طلب شهادة وتقريران بينهما بعد طلب المواثبة يشهد على البائع وعلى المشتري أو عند العقارين لك وبهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالآخر في طلبه التملك والثالث طلب خصومة وتملك وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلم الشفعة هازلا بعد الطلبين

بكون السفة

لان من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم واما الكافر اذ اتكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي واما السفة

اي طلب المواثبة والاشهاد كان تسليمه باطلا وكان شفيعته باقية لانه اي تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلاثة ايام بطل تسليمه وبقي شفيعته لانه يتوقف على الرضاء بالحكم وخيار الشرط يعين الرضاء فيبطل التسليم بعدم الرضاء والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء فيبطل بالهزل ايضا لعدم الرضاء وهذا اذا سلم هازلا بعد طلب المواثبة والا شهادا اما لو سلم هازلا قبل طلب المواثبة فيبطل الشفعة لان التسليم هازلا بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور وهي تبطل بالسكوت وكذلك ابراء الغريم بطريق الهزل يبطل الهزل حتى لو ابرء غريما بطريق الهزل يبقى الدين على حاله لان في ابراء معنى التملك والتقليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ولما فرغ من القسم الثاني في شرع في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال واما الكافر اذ اتكلم بكلمة

الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لوجود الاقرار الذي هو الركن الاصل في الاطلاع العباد عليه كالمكره على الاسلام اذ السلم فانه يحكمه باسلامه بوجوده في الركن منه مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام والهزل اولى بذلك لانه لا يرض بالتكلم بها وان لم يكن راضيا يحكمه بالانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي لان الاسلام لا يمكن سده بوجه كما ان البيع يمكن رده بخيار العيب والرؤية وكذلك الايتراخي حكمه عند بل يترب حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعتاق في عدم تأثير الهزل فيه ولما عرض المصنف احكام الردة فعلمنا ان نذكرها وهي ان اذ اتكلم بكلمة الكفر هازلا غير قاصد معناها بصير مرتد بنفس الهزل لانه باشرها باختيارها لا باهزل به وهو بد لول لانه غير معتقد لذلك فالحاصل انه يصير كافر بالتكلم بكلمة الكفر هازلا بالاجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وانيته ورسوله لكم تستهزؤن لاتعتذروا وقد كفرتم بعد ايمانكم حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء ولما فرغ عن بحث الهزل شرع في بحث السفة فقال واما السفة فهو في اللغة الخفة وفي الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل انه خفة تعتري الانسان فتصل على العمل بخلاف مرجع الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فالسفة يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفة من العوارض المكتسبة ولا يكون سماويا والمعنى الاخير وان كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل

بكون السفة

فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحرج اصلا عند
 ابي حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطل الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى
 فلم يكن سب للنظر ومنع المال عن السفيف المبدّر في اول البلوغ ثبت بالنص
 اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقارنة واما الخطاء

تكميل
 تكميل

ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب والخمر وهوان كان سفها ولكن غير معقول في هذا المقام والمعنى الاول
 يناسب المقام وان لم يناسب المعنى اللغوي فلا يخل بالاهلية مطلقا الاهلية الخطاب والاهلية الوجوب لوجوب
 العقل ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالب بالاحكام كلها ولا يوجب الحرج اصلا
 عند ابي حنيفة وسواء كان في تصرف لا يبطل الهزل كالتعاق والنكاح او في تصرف يبطل الهزل كالبيع و
 الاجارة لانه حر مغايب بالتكليف فله التصرف في ما لم يملكه الرشيد والجماع الهزلة واهلية الخطاب وكذا
 لا يوجب الحرج عند غيره اي عند ابي يوسف وهن في ما لا يبطل الهزل واما في ما يبطل الهزل فحججه عليه نظر
 له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل
 نص على اثبات الولاية على السفيف ولانه بعد تميزه بالمال فيكون كالأعلى المسلمين
 لانه اي السفه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر هذا دليل على ان السفه لا يصح ان يكون
 سببا للحجج عليه نظر اليه وحاصله ان السفه ليس امراسا ويا كالجنون والعتة حتى يرحه عليه وينظر له
 بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وفساده عاقبته فلا يصح سببا للنظر له فلا يحججه
 عليه نظر له ومنع المال عن السفيف المبدّر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى
 فلا يحتمل المقارنة واما عقوبة غيره وهو انه يقول بمنع المال عن السفيف اول بلوغه خمسة
 وعشرين سنة اذا كان مبدرا نظر اليه ليحفظ ماله عن التلف فهذه القول يدل على ان السفه سبب
 للنظر له فاذا صار سببا للنظر بمنع ماله صار سببا للحجج عليه في تصرفاته ايضا لان المنع والحجج في حفظ
 ماله سواء في قياس الحجج على المنع تقرير الجواب ان من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى
 وكونه غير عقربية وذلك الشرط منتفعا فهنا لان المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص وهو قوله
 ولا توتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قيما الآية اما غير معقول المعنى لان منع المال عن
 مالكه مع كمال عقله وتيميزه اما غير معقول واما عقوبة باعتبار ان التبذير معصية مكابرة للعقل و
 اتباع الهوى فمنع المال عنه جزاء لها فلا يقاس عليه غيره لان تنفعا شرط القياس على الوجهين واما الخطاء
 وهو ضد الصواب بان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد اتماما كما اذ ارى الى صيد فاصاب

له معنى امره
 امره وانما
 اذيفت المال الى
 الاولياء لاجل
 القيام بتدبيره
 ويرى على هذا
 المعنى قوله فيما
 بعده فاذهوا
 اليهم اموالهم
 ١٢

تكميل
 تكميل

فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و
شبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا يات له الا يؤخذ بحد ولا قصاص
لا ينفك عن ضرب تقصير يصلم سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة و
صم طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصده غير تام كذا في التوضيح فهو نوع جعل عذرا
صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد اي ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتبار جاسر
التقصير ولكنه جعل عذرا في سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتى لو خطا في
جمعة القبلة بعد ما اجتمعت جازت صلوته ولا ياتم بترك جمعة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احتراز
عن حقوق العباد فان لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لورى الى شاة غيره على ظن انها صيد او اكل مال غيره
عنى ظن انه مالي يجبه لصمان ف اختلف في انه هل يجوز المواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة
لا يجوز لان المواخذة بغير الجناية خلاف مقتضى الحكمة ولا جناية بغير القصد ولا قصد في الخطاء وعندنا
جاز عقلا لانه ارشاد عبادة بطلب عدم المواخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
فلو لم يجر المواخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل ولكن المواخذة
مع جوازها سقطت بدعاء النبي عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وهو مستجاب
ولذا اصار عذرا في حق الله تعالى وشبهة في العقوبة عطف على قوله عذرا في جعل الخطاء شبهة في
درء العقوبات حتى قيل ان الخاطي لا ياتم حق لوز في خطاء بان رقت اليه غير امراته فوطيها على ظن
انها امراته وكذا وقتل خطأ لا ياتم اثم العمد ولا يؤخذ بحد في الاول ولا قصاص في الثاني والاصل فيه
قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وما كان يتوهم انه على هذا ينبغي ان لا يجيب عليه الكفارة لما فيها
مغزى العقوبة دفعه بقوله لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكن الاحتراز عنه بالنسبة
يصلم سببا للجزاء القاصر وهو اى الجزاء القاصر الكفارة لانها من وجوب عبادة حيث لا يلزم على الكفار ومن وجب
عقوبة حيث يجب جزاء فعله والجزاء القاصر مناسب لتقصير يسير بجلائل لقصاص الحد اذا جاز ان
كاملان وعقوبتان تامتان فلا يجبان على الخاطي المعذور وصم طلاقه عندنا حتى لو اراد ان يقول لامرته
استغفرني على اسنات طالق وقع عليها الطلاق لان القصد امر باطن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلق بالحكم
بالسبب الظاهر الدال عليه واهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للهرج كما في السفر مع
المشقة وهذا السبب متحقق فيمن يدهى الخطاء وعند الشافعي لا يقع اذ الطلاق يقع بالكلام

ويجب ان يتعقد بيعة كبيع المكره واما السفر فهو من اسباب التخفيف
 يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة
 ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

الاسئلة
 ١٤

وهو انما يصح اذا صدر عن قصد الخطي غير قاصد فلا يعتد به مثل كلام المجنون والنائم ويجب ان
 يتعقد بيعة كبيع المكره حتى اذا جرى على لسان البعير خطاه بان اراد ان يقول الحمد لله لجرى على لسانه بعث
 هذا بكنه او قال الاخر قبلت يتعقد البيعة فأنسد كبيع المكره لما انعقده فلان السبب صدر عن اهله
 واما فساده فلغوات الرضاء ولما لم يكن في هذه المسئلة رواية عن اصحابنا قال المصحيح لي يدل
 انها ثبتها قيا على المكره واما السفر فهو في اللغة قطع مسافة وفي الشرع هو الخروج المصحيح لي يدل
 موضع الإقامة على قصد السير وادناه ثلاثة ايام وليا لها بسيرا الا بل ومشي الاقدام وهو لا يبا في
 الاهلية لبقاء العقل والقدرة ولكنه من اسباب التخفيف كما قال المصرف فهو من اسباب التخفيف في
 الاحكام لكونه من اسباب المشقة سواء كانت محقة او مقدرة يؤثر السفر في قصر ذوات الاربع
 اى يسقط السفر النصف الاخير من ذوات الاربع كالظهور والعصر العشاء حتى لم يبق الاكمال
 مشروعا اصلا عندنا وقال الشافعي فرضية الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلى اربعا
 عمل بالغيرية ومن قصر اخذ الرخصة ولنا ما روى الشيخان عن عائشة قالت فرضت الصلاة
 ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد في الحضر فعلم ان فرض السفر ركعتين ولذا واظب عليه
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخاري عن ابن عمر انه قال صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت ابا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عمر
 فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال
 الله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى ويؤثر السفر في تأخير الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه
 بفق فرضا حتى صح ادائه في السفر بخلاف شرط الصلاة ولما كان يرد ان السفر لما كان من اسباب
 التخفيف صار للمسافر كالمريض فعلى هذا لو اصبح المسافر صائما او اصبح المقيم صائما ثم سافر كان يتبع
 ان يجوز له الافطار ولا يلزم الكفارة على المقيم الذي افطر ثم سافر كالمريض اجاب بقوله لكنه اى السفر لما
 كان من الامور المختارة اى من الامور التي وجودها باختيار الفاعل ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرض لان
 المرض ليس وجوده باختيار المريض بل هو امر مساوي ولم يكن موجبا ضرورة لازمة ليعفى بعد ما تحقق السفر
 لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها اذ المسافر يقدر على الصوم من غير ان

قيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر بخلاف
 المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر
 لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاكراه فنوعان كامل يفسد
 الاختيار ويوجب الاجاء وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الاجاء والا كراه
 مجملته لا ينافى اهليته ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى

له الصوة الاولى
 هي ان يصير المسافر
 لم يفسد
 ان يتبين يصوم
 التميم ثم يافر
 ثم يفسد الكفارة
 في اتمين الصوتين
 ثم تجب الكفارة
 في الصوة الثالثة
 وهي ان يصوم
 المقيم ثم يفسد
 قيل ان يافر
 ١٢ سنة

يلحقاً فتنه في بدنه قيل جواب لما اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر لانه
 قد تفر ر الوجب عليه بالشروع ولا ضرورة لتد عوالمى الافطار بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم اراد
 ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض بعد ما اصبح صائماً حل له ذلك لان المرض امر سماوى
 لا اختيار للعبد فيه ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة في
 ايجاب الكفارة فلا تجب الكفارة عليها لانها انما تجب بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران
 الشبهة ولو افطر المقيم في موضع الإقامة ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لعدم السفر المبيح الذى
 كان شبهة في ايجاب الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه
 الكفارة لما قلنا من ان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر في حال المرض لما
 فرغ من القسم الاول من العواض المكتسبة شرع في القسم الثانى وهو ما يقع عليه من غيره
 فقال واما الاكراه وهو ان يجبر القادر غيره على امر لا يريد له لولا الخوف منه بالوعيد على
 ايقاع ما يوعده فنوعان النوع الاول اكراه كامل يفسد الاختيار ويعدم الرضاء ويوجب الاجاء
 اى يضطر المكره الى ان يفعل ما امره به بما يخاف على نفسه او عضواً من اعضائه بان يقول
 المكره افعل هذا والاقتلتك والا قطع يداك فيخاف ان يفسد اختياره ويتعد رضاءه البتة
 والنوع الثانى اكراه قاصر يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الاجاء وهو الاكراه بضرب
 لا يخاف على نفسه التلف او بقاءه مدة مد يد ففى هذا النوع يبقى الاختيار ولا يمكن
 لا يرضى بما يفعل وفى قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يهيم بحبس ابيه
 او ابنه او زوجته او نحوه ففى هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق والا كراه مجملته اى
 جميع الاقسام المذكورة لا ينافى اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا يوجب وضع
 الخطاب اى سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه ملجئاً او الوجود الذمة والعقل
 الذى عليه مدار الخطاب اولان المكره بالفقر مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى

عنه التمسد
 بالفتح بند
 الحسب بارادته
 وقيل التمسد
 ما يرضى الرذل
 ١٢ سنة
 سلاش تقاتل

والابتلاء يجقق الخطاب الا ترى انه متردد بين فرض وحظر وابطاحة و
 رخصة وياتم فيه مرة ولو جرح اخرى فلا رخصة في القتل والجرح والزنا
 بعذر الاكراه اصلا ولا حظ مع الكامل منه

في حالة الاختيار والابتلاء يجقق الخطاب لانه لا يثبت بدونه ثم استدال على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب
 به فقال الا ترى انماى المكره متردد في اتيان ما اكره عليه بين فرض كما اذا اكره على اكل الميتة بالقتل فانه
 حينئذ يفرض عليه اكلها ولو صبر حتى مات ياتم لان اكلها كان مباحا لانه تعالى قال الا ما اضطررتم
 اليه فثبتت الاباحة بالاستثناء ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله وتخطى اى ممنوع في حالة الاكراه
 ايضا كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق فان صبر حتى مات يجرى وابطاحة كما اكره على الافطار في نهار رمضان فجر
 يباح له الفطر ورخصته كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه فم يرخص له ذلك بشرط ان يكون التصديق
 في قلبه الفرق بين الرخصة والابطاحة هو ان في المباح ترتفع الحرمة وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الاثم
 فقط والاولى عدم ذكر الاباحة لانها ان كان مع الاثم في الصبر ففي الفرض والاخرى الرخصة فالحاصل انها
 داخل في الفرض او الرخصة وياتم فيه مرة اى في الاقدام على ما اكره عليه اذا كان حراما لقتل المسلم بغير حق و
 يجرى اخرى في الاقدام على ما اكره عليه اذا كان فرضا كاكل الميتة اذا اكره عليه بالقتل وكل من الاجر والاثم انما
 يكون بعد تعلق الخطاب فثبت ان المكره مخاطب بمتبني ثم اشار الى امثلة الفرض والحظر والرخصة والابطاحة بقوله فلا
 رخصة للمكره في القتل اى قتل غيره اذا خاف على نفسه الهلاك لانها ان استحقاق العصمة سواء فلا يكون له صيانة
 نفسه بانلاف غيره فصار الاكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجح والجرح وكذا الرخصة لمنى جرح
 غيره اذا قيل له اقطع يد فلان والاقتلاك حق لو قطع كان اثما لان اطراف المؤمن في الحرمة مثل حرمة نفسه
 في حق الغير فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره فلم يترجح نفسه على جرح غيره فان قيل الاطراف
 ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص له فيها كما يرخص في الاموال قلت الحاق الاطراف بالاموال انما هو في صاحبه
 لا في حق الغير فعلى هذا يجوز له بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل مال لملكه والزنا وكذا الاخرى له في الزنا
 لانه بمنزلة القتل لان فيه ضياع النسل فان النسب لا يثبت من الزنا فلم يكن ايجابا لتفقه عليه والام لا يقدر
 على الانفاق الجرح ما عن الكسب فيفضى الى هلاك الولد فتأمل وهذا في زناه الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة
 مكرهة بالزنا يرخص لها ذلك كما سمعنا بعذر الاكراه اصلا متعلق بالسائل الثلث والحاصل ان الحرمة التي
 لا تنكشف لانها خلاصة رخصة بعذر الاكراه سواء كان الاكراه ملحقا او لا كما في تلك الامور فلهذا امثال الحظر
 اى ما يبقى ممنوعا بعد الاكراه ولا حظ مع الكامل منه اى لا يبقى المحظر بعد الاكراه

في الميتة والخمر والخنزير وورخص في اجراء كلمة الكفر وافتساد الصلوة والصوم
 واتلافه مال الغير والنجابية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه
 الكامل وانما فارق فعلها فاعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها
 فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاكراه

الكامل وهو الملبى في الميتة والخمر والخنزير لا تنفاه حرمة هذه الاشياء عند الاكراه الكامل لان لم يثبت
 بالنص الا عند الاختيار بقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان استثناء حالة الاضطرار
 عن الاحوال المحرمة يوجب الاباحة فصارت تلك الاشياء في حقه ما حرم من امتنع عن اكلها عند
 الاضطرار بالاكراه فضيع دم من غير اقامته بحق الله تعالى فكان اثم ان كان عالما بسقوط الحرمة
 كما وامتنع عن اكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة وان لم يكن عالما كان معدوا والخفاء دليل
 المحرمه عنده بالجهل وانما قيد بالكمال لان حرمة تلك الاشياء لا تسقط بالاكراه القاصر ومعهد ان
 شرب الخمر لا يحرم استهسانا لان الاكراه القاصر يصير شبهة في هذا الحد وهذا امثال للفرض فان الاقد اعلى
 تلك الاشياء يصير فرضا بعد الاكراه الكامل لكونها ما حرم في تلك الحالة ولا حاجة الى مثال الاباحة كما

قلت اورخص المكروه في اجراء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء التصديق في القلب وافتساد الصلوة والصوم
 اى رخص له في افساد الصلوة والصوم حالة الاكراه حين كونه مقبلا صحتها واتلافه مال الغير
 اى رخص في اتلاف مال الغير اذا قيل لما تلف هذا المال والاعتكاف والنجابية على الاحرام اى
 رخص له بالنجابية على احرام بقتل الصيد وليس لغيره بسبب الاكراه الكامل وتمكين المرأة من الزنا اى
 رخص للمرأة ان تمكن الرجل بالزنا في الاكراه الكامل متعلق بالكل هذا امثال الرخصة وانما صارت
 تلك الاشياء رخصة فيها عند الاكراه الكامل لامباحة لان حرمة تلك الاشياء باقية على حالها وانما
 رخص للمكروه في الاكراه الكامل دفعا للحرج ولهذا لو صدر المكروه حتى يقتل كان شهيدا وما جرد ان شاء
 الله تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى المحرمه فيها ولا يوجر المكروه في اثمنا عنه بل ياتم كما مر وما كان
 يتوهم ان المرأة كما ترخص في الاكراه الكامل يجب ان يرخص الرجل ايضا في الاكراه الكامل دفعه بقوله
 انما فارق فعلها اى فعل المرأة فعلا اى فعل الرجل في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا يرخص
 للرجل الزنا بالاكراه لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلا بالزنا في معنى القتل
 اى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل بخلاف الرجل حيث يتقطع عنه نسبة
 الولد كما مر ولهذا اى لاجل ان الاكراه الكامل اوجب الرخصة في جانبها دون جانبها اوجب الاكراه

له وانما قيدنا
 بكبره فيها صحها
 لان لو كان ساغرا
 او مريضا واتسع
 عن الاضطرار كان
 اثمنا مضاعفا
 بل فاقمة لان الغطر
 كان ساهما له في
 السفر والمريض قوله
 تعالى من كان
 مكرما لم يضربوا على
 سفر فدية من ايام
 اخر فلا يكون هذا
 القسم وافلا في
 اشارة الرخصة بل
 من اشارة المباح
 ١٤ من
 هذه وهو ان
 الاباحة واقعة في
 الفرض او الرخصة
 ١٥ من اشارة تعالى

القاصر شبهة في دسه المحذورون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شيء من الاقوال والافعال جملة الابدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تقويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيود او بالضرب شبهة في دسه المحذورون الرجل والحاصل ان الاكراه الكامل لما اوجب الرخصة في جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة في دفعه المكن عنها حتى اذا ركبت على الزنا بالقيود فمكنت الرجل بانزلا لا يجب عليها المحذور الرجل لما لم يوجب الاكراه الكامل في حق الرخصة لم يوجب الاكراه الناقص شبهة في دسه المحذور حتى اذا اكراه على الزنا بالضرب او بالقيود فزني يجب عليه المحذور واما الاكراه الكامل فيوجب شبهة في دسه المحذور عند استمهانا كما هو قول ابى حنيفة اخرا وهو قولها فلا يجب عليه المحذور وكان القياس ان لا يسقط عنه المحذور كما هو قول ابى حنيفة واولاد هو قول زفر فثبت بهذه الجملة

اي بما قلنا من ان الاكراه لا ينافي في الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه لا يصلح لابطال شيء من الاقوال كالطلاق والعتاق والافعال جملة كالقتل واتلاف المال الابدليل غيره على مثال فعل الطائم وهو ضد المكروه والحاصل كما ان فعل الطائم وقوله لا يبطل بل يعتبر الا اذا المحقق دليل مغير لا يعتبر كما اذا قال الامر تامت طالق يقع الطلاق بعد الكلام الا اذا المحقق مغير من استثناء او تعليق فخر لا يقع وكان اذا شرب الخمر او زني يعتبر ذلك ويقع عليه المحذور الا اذا المحقق مانع ومغير كتحقق تلك الافعال في دار الحرب او تكمين الشبهة فيها فخر لا يعتبر فكل ذلك جميع افعال المكروه واقواله تعتبر وتصم لصداها عن عقل واهلية خطاب الا عند وجود المغير فخر لا تصم ولا تعتبر وكما كان يرد ان الاكراه لما لم يصلح لابطال

شيء من الاقوال والافعال ففي اي موضع يظهر اثره دفعه بقوله وانما يظهر اثر الاكراه في الامرين اذا تكامل الاكراه بان يكون ملحما يظهر اثره في تبديل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكروه بالكسر بعد ما كان منسوبا الى المكروه بالفهم بشرط عدم المانع عن التبديل وكون ذلك الفعل صالحا للتبديل هذا اول الامرين ويظهر اثره اذا قصر يان لم يكن ملحما في تقويت الرضاء ولا في تقويت الاختيار حتى ان من اكراهه بالقيود او بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه وهذا اخر الامرين الذين يظهر فيها اثر الاكراه لم تفرع على تقويت الرضاء فقال فيفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة فينعقد تلك التصرفات فاسدا اما الانقضاء فلصدها من اهلها في محلها واما الفساد فلغوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ حتى لو اجاز للمكروه بعد زوال الاكراه يصح لزوال المفسد

ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه
 واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
 لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً والمال ينعدم عند عدم الرضاء
 فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف
 الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب

واما التصرفات التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فنقتض من المكره كما تمفذن من الطائفة
 وانما قلنا سواء كان الاكراه كاملاً او قاصراً لان في تعويت الرضاء كلاهما سواء ولا يصح الاقارير كلها
 اى سواء كانت بالاكراه الملجئى او بالفأصر وسواء كانت بما يحتمل الضم او بما لا يحتمل لان صحتها تعتمد
 على قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدم مراهى عدم المخبر به هو انه انما يحكم به اذ فع الضرر عن نفسه لا وجود
 المخبر به فلم يترجح جانب صدق قبل يترجح كذب فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان
 كاملاً او قاصراً عطف على قوله ولا يصح بقبول المال في الخلع بان اكرهت المرأة على قبول المال في
 الخلع فتقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم
 الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا والحكم جميعاً وهو وجوب المال ففي هذه الصورة يقع الطلاق
 لانتم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالاعتقاد لا يخل في وقوعه يخل بوجوب المال فلذا
 لا يجب عليها المال واليماشار بقوله والمال اى وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء
 شرطه وفوات الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد اى لم يذ كر وقوع الطلاق بغير مال
 كطلاق الصغيرة على مال فانه اذا اطلق الصغيرة زوجها على مال يتوقف طلاقها على قبولها فاذا قبلت
 يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزم عليها المال لبطلان التزامها فكذا هنا ولما كان يردان الاكراه اذا
 كان ملحقاً بالهزل في الطلاق وجب ان لا ينفصل المال عن الطلاق فيما اكرهت على الخلع كما لا ينفصل
 في الهزل بالخلع بالاتفاق لان عند ابي حنيفة اذ الملتزم المرأة المال في الهزل بالخلع ولا يقبله لا يقع
 الطلاق ولا يلزم المال وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء والحال ان في الخلع
 بالاكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل و
 الخلع بالاكراه حيث قال بخلاف الهزل لانه يعم الرضاء بالحكم دون السبب لان الهزل انما يتكلم باختياره
 بغير اكراه عليه فالسبب مرفوع عنده وحاصل الفرق ان الهزل انما يمنع اختيار الحكم والرضاء به
 واما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه والاكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً

له اى الحكم
 ٥٧

فكان كشرط الخيار على ما مر إذا اتصل الأكره الكامل بما يصلح ان يكون
 الفاعل فيماله لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى
 المكره ولزمه حكمه

وإذا تقر هذا فاعلم ان ابا حنيفة قال انه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب فقط يصح التزام المال
 موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاءها بحكم العقد اذا المال كايثبت بدنه
 الرضاء بالحكم وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق في الخلع يقابل المال فاذا التزمت
 المال ورضنت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم فكان المال كشرط الخيار
 من جانبها بان اختلفت على ان يكون لها الخيار الى ثلاثة ايام فان هذا شرط الخيار انما يمنع رضاءها
 بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على ما مر بيان في بحث الهزل
 وهذا بخلاف الأكره حيث يعدم السبب والحكم جميعاً فاذا لم ترض بالسبب في الأكره لم يصح التزام المال
 بعقد الخلع فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به ولا يتوقف احدهما على الآخر
 فافتراقهذين الفرق على قول ابي حنيفة واما على قولهما فهو ان ما يدخل على الحكم دون السبب اي مالا
 يبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اي لا يمنع وجوب
 المال اصلاً لان ما لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر
 في الآخر ايضاً وهو لزوم المال لان تباين الطلاق فيلزم المال بلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال
 من غير توقف على الرضاء واما ما يدخل على السبب كالأكره ويؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان
 المال في الخلع لا يجب الا بالذكرفيه كالثمن في البيع فلا بد لصحة من الايجاب كثبوت الثمن والداخل
 على السبب بمنع الايجاب فلم يثبت به المال فيصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق يغير
 مال في الأكره فافتراقاً وظهوراً مما قررنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفه الى الفرق بين الهزل
 والأكره في الخلع على المذنبين ولما فرغ من بيان تأثير الأكره القاصر في توقيت الرضاء الواقع في
 الاقوال شرع في تأثير الأكره الكامل في تبديل النسبة الواقعة في الافعال غالباً فقال وإذا اتصل
 الأكره الكامل بما اي بأفعال يصلح ان يكون الفاعل فيماله ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه ويخرج
 ماله لغيره مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه ويخرج
 المكره بالفق من البين ويلجئ بالالة لفساد اختياره بالأكره الكامل اذ هو لمجأ في هذا الفعل
 والانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل بان قال المكره بالكسر قتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاقد في معارضة الصحيح كالعدم
فصار المكروه بمنزلة عدم الاختيار الاله للمكروه فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل
فلا يستقيم نسبه الى المكروه فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلها فانه
لا يتصور ان يأكل الانسان بغير غيره وان يتكلم

والاقتناء وطلب لنفسه غلصا عن الهلاك بالالتزام على القتل او تلف الاموال وان كان حراما
فسد اختياره بهذا الوجه واليه اشار بقوله لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لما قلنا وما كان يتوهم ان
المكروه بالفعله اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالالتزام دفعه بقوله والفاقد
اي الاختيار الفاسد لما حصل للمكروه بالفعله في معارضة الاختيار الصحيح الحاصل للمكروه بالكسر كالعدم
لا يعاب به فصار المكروه بالفعله بمنزلة عدم الاختيار الاله للمكروه كالسيف والعصا والالتزام لا تصح ان
ينسب الفعل اليها ويلزمها الحكم فلا محال فينسب الفعل الى المكروه بالكسر ويلزمه حكمه من تودد وقصاص
بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل اي ان يكون الفاعل فيما لا تخيره وهو بعض
الافعال وجميع الاقوال فلا يستقيم نسبه اي ما لا يحتمل الى المكروه بالكسر بل ينسب الى المكروه بالفعله فلا
يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاقد في استحقاق نسبه الحكم اليه لا محال يتعارضها فان بقى الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكروه لانه الصالح حينئذ لا يغير وذلك اي ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه
التهغيره مثل الاكل والوطي من الافعال والاقوال كلها كالطلاق والعاق والتكاح فانه لا يتصور اي لا يمكن
ان يأكل الانسان بغير غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطي فهو ان الوطي بالتهغير غير ممكن و
كذلك لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الاقوال كلها ففي هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرته
ليقتصر حكمه على المباشر وينسب اليه الفعل حتى اذا اكره انسان ان يأكل في الصوم يفسد صوم الاكل
خاصة وكذا لو اكره على ان يأكل مال الغير يائم الاكل خاصة ولكن اختلف في وجوب الضمان فذكرني شرح
الطحاوي والمخلاصة انه لو اكره على اكل مال الغير والضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت
للاكل فالضمان عليه وفي المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعام نفسه فان كان جائعا لا يرجع على
الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شعبان يرجع عليه لان المنفعة يحصل للمحمول ولو اكره على
اكل طعام غيره يجب بالضمان على الحامل سواء كان جائعا او لا وكذا لو اكره على الزنا لا يجب به احد على واحد
منها ويجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطي حصلت له هذا في الافعال

وذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه التلغيره الا ان يكون
المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل الة مثل
الكره المحرم على قتل الصيدان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكروه انما حمله
على ان يجني على حرام نفسه فهو في ذلك لا يصلح الة لتغيره ولو جعل التيصير محل

وكن الحكمه في الاقوال التي لا تستغنى ولا تتوقف على الرضا كالاتلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو
عن دم العمد والنذرواليمين فلو اكره بها احد وكلمهما تنغذ على المكروه بالفقم وارتبطل بالكره ولما كان قسم
من الافعال وهو كل فعل صلح المحمول الة فيه للفاعل صورة لاجل ان يصلح الة فيه بالنظر الى ذات
الفعل لكن لا يصلح الة فيه بالنظر الى محله من ذلك اذ فيه هذا القسم مما لا يحتمله او ما يحتمله فبين المص
ذلك بقوله وكذلك اي مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه التلغيره بل ينسب الى المباشرة اذا كان نفس

الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه التلغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اي محل الفعل
المكروه عليه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة اي الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه التلغيره
ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح الة فيه بمعنى انه لو جعل الة فيه يتبدل المحل المكروه عليه اذ في سورة كون
المكروه الة محل الاكراه هو احرام المكروه بالكسر كما سياتي تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكروه بالفقم
محل احرامه لا احرام المكروه بالكسر وبينه ما مغايرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل انخر وكان في هذه
الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله الا ان المحل انخر ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكروه بالفقم الة للمكروه
بالكسر بمعنى لو جعل المكروه الة للمكروه يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكروه بالكسر و

يلزم بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشرة فلا يقصر الفعل على المباشرة ابتداء مثل اكره المحرم على قتل الصيد
اي اذا اكره انسان محرما على قتل صيد فقتله بالقياس ان لا يجب شئ لا على الاخر اذا كان حلالا لانه
قتله بنفسه لا يلزمه شئ فكذا الواكراه عليه غيره ولا على المأمور لانه بالاجزاء التلمه صلح ان يكون الة للاخر
فيه فان عدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لان يجعل الة لانه لو جعل
الة لتبطل الاكراه واللازم باطل اذ الفرض انه مكروه اما الملازمة فهي ان في جعله الة يلزم نقل محل
الاكراه او الجناية الى المكروه بالكسر لان المكروه بالكسر انما حمله على ان يجني على حرام نفسه وهو اي المكروه بالفقم
في ذلك اي في ايقاع الجناية على احرامه لا يصلح التلغيره ولو جعل التلغيره في ذلك كما قد تم لا نستقل
فعله وهو جناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكروه بالكسر لان الة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل
فيكون غيره جانيا على حرامه ذلك غير ممكن لان الانسان لا يجني على احرام غيره فلا محالة يصير محل

الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول
ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياثم اثم لان من حيث انه يوجب الماثم جناية على دين
القاتل وهو لا يصلح في ذلك التغيير ولو جعل التغيير لتبدل محل الجناية وكذلك
قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه

لذلك

الجناية احرام المكره بالكسر لو كان محرما اذ جناية كل واحد مما تقدم على احرام نفسه لا على احرام غيره فيه
خلاف ودعى المكره بالكسر لانه واقع الفعل في غير المحل الذي امره بالايقاع فيه وبطلان الاكراه لو وقع
الفعل على خلاف ما امر به فكأنما وقع بطريق الطواعية فبطل الاكراه وعود الامر الى المحل الاول وهو احرام
المحمول لان سبب نقله الاكراه فاذا بطل الاكراه بطل النعل فثبت ان النقل الى المحل يجعل المكره المحمول له
له مستلزم لعوده فيه فلم يكن فيه فائدة فيقتصر الفعل على القاعل ابتداء قطعاً للمسافة واحتراراً عن الاشتغال
بالملا فائدة في هذا اي لاجل انه اذا تبدل محل الجناية لجعله التله يقتصر الفعل على المباشر قلنا ان المكره بالفتح
على القتل ياثم اثم القتل لانه فصل الممنوع وهو متل مسلم والتصد على القتل هو لا يصلح التغيير فيه اذا الانسان
لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره فلذا ابقى اثم القتل عليه ان يحل التله في تعويت المحل وهو اذا روج
المقتول فينتقل الفعل الى الامر من حيث الاطلاق فلذا يجبي عليه القصاص صريح الديته والكفارة ويحرم عن الميراث

لا مزج حيث الاثم لانه القتل من حيث انه يوجب الماثم جناية على دين القاتل وهو اي القاتل لا يصلح في ذلك
الاثم ان يكون التغيير اذ لا يمكن كسب الاثم على غيره فانه كالتزوير اذ تزوير اخرى ولو جعل التغيير لتبدل
محل الجناية اذ في جعله التله يلزم ان ينسب ذلك الاثم الى الامر لان الالة لا تصلح ان تصانف اليها الفعل
فصار كان المكره بالكسر كسب الاثم على المكره بالفتح وذلك لا يمكن فيثبت ان يكون محل الجناية هو المكره بالكسر
وقد كان محلها المكره وهو لم يامر ان يكسبه الاثم عليه فيبطل الاكراه وبطلان يستلزم عود الفعل الى المباشر
فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداء والحاصل ان قتل مسلم اعتبارين احدهما انه يوجب تعويت المحل وبهذا
الاعتبار يصلح ان يكون المباشر له التغيير وثانيهما انه يوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا يصلح ان يكون المباشر
اذا التغيير وكذلك اي كما قلنا ان القتل من حيث الاثم يقتصر على المباشر وفي بعض النسخ لذلك قلنا في

المكره على البيع والتسليم بان اكره على بيع شئ فباع ثم اكره على تسليمه الى المشتري فسلم ان تسليمه
يقتصر عليه حتى يثبت الملك للمشتري بالقبض ملكا فاسدا كاسائر البيوع الفاسدة اما الانقضاء
فلصدوره عن اهله واما الفساد فلغيات الرضاء ولا ينتقل الى المكره بالكسر محج المكره بالفتح التله
له فيه لان المباشر وان كان يصلح التله في نفس التسليم من حيث انه مستلزم لان خلاف ما ليقته البيعة اما باعتبار

لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح التلغيره ولو جعل
المكروه التلغيره لتبدل المحل وتبدل ذات الفعل لان حينئذ يصير غصباً محضاً
وقد نسبناه الى المكروه من حيث هو غصب واذا ثبت ان الامر حكمتي صرنا اليه
استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس

انه تصرف من الباشر لا يصلح ان يكون التوالية اشارة بقوله لان التسليم تصرف من المباشري بيع نفسه
بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرفي ان التسليم تصرف باتمام البيع اذ بيتم سبب الملك وهو البيع وذلك
التصرف واقع من في فعل نفسه هو البيع وهو اى المكروه بالفقهي في ذلك الاتمام لا يصلح التلغيره ولو جعل المكروه
بالفقر التلغيره لتبدل المحل لانه يكون فعله فعل المكروه بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الالة فصار كان الامر
اخذه ال المأمور بلا وجه شرعي وهو غصب فيصير متصرفاً في المغضوب وقد امره بالتصرف في البيع بالتسليم و
الكمال والمغضوب غير المبيع وتبدل ذات الفعل لانه التسليم ح اى حين جعل المكروه التلغيره يصير غصباً
محضاً كما قلنا وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشري
التملك المكروه في ينسب ذلك الفعل الى المكروه والتسليم من حيث انه اتلاف ليد الملك وغصب
صالح ان يكون المباشري التلغيره ولكنكم ما جعلتموه التلغيره من هذه الجهتيه حيث جعلتم التسليم
مقتصر اعليه مطلقاً الجاب عنه بقوله وقد نسبناه اى التسليم الى المكروه بالكسر من حيث هو غصب
وحاصل الجواب اننا لانسلم انما جعلناه الاله من حيث ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه التلغيره من
هذه الجهته ونسبناه الى المكروه بالكسر حتى ان هلك المبيع في يده المشتري فللمكروه بالفقر خيار ان شاء
ضمن الحامل اى المكروه بالكسر قيمة يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاصل الكلام ان التسليم من حيث
انه متمم للبيع لم يجعل المباشري التلغيره فلا يكون غصباً محضاً حتى ينفذ اعتاق المشتري لان التسليم
بمنه الجهتيه شبهة بائناً والعقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل الاله فينسب ذلك الاتلاف
الى المكروه بالكسر حتى كان للمكروه بالفقر وهو البائنه الخيارات في النظمين عملاً بالشهتين ولما اراد المصنف ان
يبين حكم الاعتاق من ان المباشري لا يصلح التلغيره ام لا بله تمهيداً فقال واذا ثبت انه اى انتقال الفعل
من المكروه الى المكروه يعني نسبه اليه امر حكمتي صرنا اليه قوله صرنا صفة لام حكمتي يعني اذا ثبت ان
الانتقال المذكور حكمتي لاصح استقام جواب اذ ذلك الانتقال فيما يعقل وجوه من الحامل يمكن صدوره
منه ولا يحس اى لا يوجد منه حساً اما الجزء الاول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلانه لو لم يكن وجوه منه
كان متمنعاً فلا يصح نسبه اليه اصلاً واما الجزء الثاني وهو كونه غير حكمتي فلانه لو صدروه حساً كانت

فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاعتاق منه منقول الى الذي كرهه
 لانه منفصل عنه في الجملة متمثل للنقل باصله هذا عندنا وقال الشافعي تصرفات المكره
 قوله تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد الاختيار ليكون ترجمته عما في
 الضمير فيبطل عند عدمه الاكراه بالمحبس مثل الاكراه بالقتل عندنا واذا وقع الاكراه على
 الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتامه بان يجعل عندنا يسير له الفعل

نسبتا اليه حسيه لا حكمية واذا ثبت هذا التمهيد فقلنا ان المكره على الاعتاق اي اعتاق عبد نفسه بما فيه الجاء
 اي المعتق بالاكراه المباح هو المتكلم المباشر فيصير عليه الاقتان حتى يكون الولاؤه ولا ينتقل ذلك الفعل من الذي
 المكره بالكسر محل النذر لان شرط النقل هو كونه مما يعقل ولا يحبس لا يوجد لانه لا يمكن صدق الاعتق من المكره
 بالكسر بلسان المكره بالفقر اذ لا يمكن ان يتكلم بلسان الغير وعلى تقدير التسليم لا يمكن ان يعتق عبدا غيره اذ
 العبد الذي اعتق بالاكراه ليس عبدا بل هو عبد المكره بالفقر ومعنى الاعتاق في خلاف ما في هذا العبد منى من المكره بالكسر امر
 يمكن صدقه من المكروه بالكسر ثم يوجد صدقه من حسانه ولو روي الشرط منقول الى الذي كرهه هو المكره بالكسر فينسب اليه الاعتاق
 حتى ضمن قيمة العبد لباشره مريم كان او معسر او ما كان يروان الاعتاق في المالم ينتقل الى المكره بالكسر فكيف ينتقل الاعتاق
 اليه بغيره لانه في ضمنه فمقبوله لانه اي الاعتاق منفصل عن الاعتاق في الجملة اذ في صوة قتال لعبد يوجب الاعتاق ولا يوجد
 الاعتاق متمثل للنقل باصله اي الاعتاق يتمثل في ينتقل الى المكره بالكسر ابتداء بان يلف عبدا مكره بالقتل فان ينتقل اليه بعد
 صدقه من المكره بالفقر يجعله التليف منتقلا لاعتاقه وهذا الذي ذكر من احكام الاكراه عندنا وقال الشافعي

تصرفات المكره فولا كالاتاق والعتاق والسبع مما يتعلق بالقول تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون
 بالقصد الاختيار ليكون بيانه ترجمته عما في الضمير ويؤيد على فيبطل القول عندنا اي لغصد الاختيار في صدق بغير اختيار
 لا يكون بناء على مقتضى القلب مشد كلام التام والصبر والجنون والاكراه يدل على ان المكره يحكم له نعم الضمير عن نفسه لا بيان
 ما هو المقصود في قلبه فلا يكون معتبرا لعدم صدقه عن قصد صحيح هذا في الاقرار بغير حق اما لو اكرهه حتى فيصير تصرفاته القولية
 حتى لو اكرهه المحرم على الاسلام يصير اسلامه كذا الاكراه الفاضل له بدون على سبع ماله صحيح لانه اذا كان الاكراه حتى نقدرنا الشرع
 بالاكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلب التصرف ومطلوب الشرع يكون صحيحا واكراهه بالمحبس المدام مثل
 الاكراه بالقتل عنده اي عندنا في ابطال القول والفعل عن المكره هذه احكام التصرفات القولية واما التصرفات
 الفعلية فكما على قول الشافعي ما بينه بقوله اذ وقع الاكراه على الفعل سواء امكن نسبتا الى المكره او لا فاذا تم الاكراه بطل
 اي سقط حكم الفعل عن الفاعل المباشر فلا يؤخذ به الفاعل صلا سولو لو اخذ به المكره او لا وقوله فاذا تم جزء لغوا اذا
 وقع وتلمه اي الاكراه بان يجعل عندنا يسير له اي للمكره بالفقر الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او بالمحبس الدائم على

فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان
 الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يتتقى به الرضاء او يفسد به الاختيار الى اخر
 ما قررناه والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني فشط من
 مسائل الفقه مبني عليها

اتلاف على الغير وشرب الخمر ولا نظار في نهار رمضان فانه يجرم الفعل عنده وانما كانت اباحة الفصل دليلا
 على تمام الاكراه لانها تدل على كمال العذر وصورته ملحوظا كما في حق المضطر الى اكل اللبنة فان
 اباحتها تدل على ذلك العذر واذ الم يتم الاكراه بعدم اباحتها الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل
 يؤخذ به كما اذا اكره على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانه لا يجعل له ارتكابها وهذا يدل على ان الاكراه غير تام
 فيحد ويوجب القصاص وبعد خروج المباشر من البين ينظر الى ان ذلك الفعل فان امكن ان ينسب الى
 المكره بالكفر نسب اليه وجعل هو المأخذ به ويكون الفاعل التلمه كالاكراه على اتلاف المال فانه يجب
 الضمان عليه والاى ان لم يكن نسبتة الى المكره فبطل اصلاى فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤخذ
 به احد كالاكراه على فطر الصوم رمضان فان افطر يفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو
 الاصل في باب الاكراه من ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولا يبطله بالكلية لكنه اى الاكراه ينتف به الرضاء
 سواء كان الاكراه ملحوظا او لا ويفسد به الاختيار اذا كان ملحوظا الى اخر ما قررناه في اول البحث من ان للكفر
 لا يبطل اختياره لانه امتلى بين الامرين فاختر ايسرهما فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختياره اذ اكره
 على المباشرة فلم يكن مستقلا في الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان لما اختيارا فاسدا او يفوت بالاكراه
 رضائه فلم يكن له اثرى اهدا تصرفاته القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعي بل يترتب الاحكام
 على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما هي بينهما والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني
 ولما كان هذا البحث من مسائل النحوا لانه يتعلق ببعض احكام الشرع او رده في اخر الكتاب تسميها
 للفائدة وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز وبالجملة هذا البحث من
 مبادئ اللغوية فحقما يذكر قبل المقاصد لكن المعنى ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين
 المبادئ والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومبادئه حروف المعاني احتز عن حروف المبادئ
 وهي الحروف الهجاء الموضوعه لغرض تركيب الالغنى والمراد بحروف المعاني ما توصل معاني
 الافعال الى الاسماء او ما تدل على معنى في غيره ثم اطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب
 لان كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب اسماء فشط من مسائل الفقه مبني عليها

بني على قوله

بني على قوله

وأكثرها وقوعاً وحروف العطف والأصل فيها الواو وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب عليه عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى وإنما ثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فهي طالق وطالق حتى لا يقع به

والشطر النصف والمراد به البعض فهذا تعليل لقوله والذي يقع به ختم الكتاب بحروف المعاني لان الكتاب في اصول الفقوه ما يمتحن عليه مسائل الفقه والحروف ايضا تمتحن عليها بعض المسائل فوجب ادراج بعضها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل الفعوا الصرفة اوردته في آخر الكتاب فتأمل وأكثرها هي الحروف ووقوعها في الكلام واستعمالها في حروف العطف لانها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فان الأولى لا تدخل على الأفعال والثانية لا تدخل على الأسماء والعطف في اللغة الثني والرد وفي الاصطلاح ان يرد احد المفردين الى الأخر فيأحكامت او احدى الجملتين الى الأخرى في الحصول وفائدتها الاختصار وإشبات للمشاركة كذا قيل والأصل فيه أي العطف الواو لان سائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فانها مجردة لا تضيف بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالاصالة وهي المطلق لجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة أي معية في الزمان كما ذهب اليه بعض اصحابنا ولا ترتيب أي تقدم احدهما على الأخر في الزمان كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي مستدا بقوله عليه السلام لبدن جابدين الله به فبدن أب الصفا وقمران الصفا والمروة من شعائره شراه الترمذي ابو داود والمالك في مؤطاه ففهم عليه السلام من الترتيب وقوله تعالى وأركعوا واجهدوا فان تقدم الركوع على السجود واجب آجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وجب غير متلوا واحالة على الآية باعتبار ان التقدم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض لقوله تعالى واسجدوا وسبحوا واركعوا فان تقدم الركوع على السجود خلاف الاجماع وعليه عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى واستدلوا عليه بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة بالآية الأخرى وهي قولوا حطة وادخلوا الباب سجداً والقصة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها ان لا يصح قولنا تقابل زيد وعمر واذا التقابل المقضى للمعية لا يتصور مع الترتيب وانه صحيح بالاتفاق ولما كان يرد انه اذا قال احد للاجبية ان نكحتها فهي طالق وطالق كما لو قال لغير الوطوء انت طالق و طالق فعدت فعدت ابى حنيفة فتمت واحدة وعند هاتلك تعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله وإنما ثبت الترتيب في قوله للاجبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به أي بقوله

له وقد اجيب عليه انه لو كان الترتيب يغير من الآية لما قال عليه السلام ابرؤا ما تدر انه تعالى يكما رواه النسائي والدارقطني بعضه الامر ١٣ مشهور

الواحدة في قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه ضرورة ان الثانية تعلقت بالشس ط
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
 الفضولي من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره
 اذ لم يكن في اخره ما يغير اوله وعتق الاولى يبطل محليّة الوقف

الواحدة في قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه فان عندها يقع الثلث ضرورة ان الثانية تعلقت بالشرط
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وحاصل الجواب ان الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم بل
 بموجب الكلام وضرورته وهي قوله (ان نكحتها ففى طالق) جملة تامة لا تتماجر الى ما بعد ها واما قوله (وطالق
 وطاق) فجملة ناقصة فيتوقف على الجملة الاولى لا محالة اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى اذ
 لو لم يكن العطف لما افادت الناقصة شيئاً فاذا اعطفت على قوله (فى طالق) تعلفت بالشرط وهو قوله (ان نكحتها)
 بواسطة فكان الاول متعلقاً بالشرط وبغير واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطة بالترتيب واذا وجد الشرط
 يترن بالترتيب السابق بان تقع الاولى اذ انتم الثانية فاذا وقعت الاولى لم يبق المحل الثانية والثالثة تكون للزرة
 غير ذلك خولت بهما فتبين بوحدة هذا الجواب من قبله واما من قبلها فهو ان موجب الكلام الاجتماع والاشتراك
 اى اشتراك المعطوف والمعطوف عليهم في الشرط مساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط بلا
 واسطة وصار كأنه كرر الشرط بل قال ان نكحتها ففى طالق وان نكحتها ففى طالق وان نكحتها ففى طالق فاذا
 وجد الشرط وقعن جملة واحدة هذه اكله ان قدام الشرط واما ان اخره بان قال ففى طالق وطاق وطاق
 ان نكحتها يقع الثلث اتفاقاً لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله فتعلقن معاً بالشرط فعند وجود الشرط
 يقع جملة ولما كان يرد نقض اخر على اصلنا وهو ان رجلاً فضولياً لوزج امرتين لرجل من رجل بعقد او
 عقدتين بغير اذن مولاها كان النكاح موقوفاً على اجازة المولى وعلى عنتها فلو اعتمها معالم يبطل نكاح واحد
 منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية لان الاولى صارت حرة
 قبلها ولا يجوز نكاح الامة على الحرة واما لو اعتمها بالعطف بان قال اعتقت هذه وهذه فيبطل نكاح الثانية
 فعلم ان الواو والترتيب والا لما يبطل نكاحها فبعد بقوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
 الفضولي برضاها في عقدة او عقدتين من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على
 اخره اذ لم يكن في اخره ما يغيره اوله والمغير هنا ليس بموجود في آخر الكلام فاذا لم يتوقف صدر
 الكلام وهو قوله اعتقت هذه على آخر الكلام وهو قوله (وهذه) يعتق الاولى قبل النكاح بعنت الثانية فلا تبقى
 الثانية محلاً للنكاح وان كان موقوفاً اليه اشارة بقوله وعتق الاولى يبطل محليّة الوقف

فبطل الثاني قبل التكلم بعقوبتها بخلاف ما اذا زوج الفضولي اختين في عقدتين فقال جرت هذه وهذا حيث بطل الجميع لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخر سلب عنه الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة في الخبر وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة

اي اعتق الاول يبطل كون الثانية عملا لنكاح الموقوف فبطل النكاح الثاني قبل التكلم بعقوبتها اي عتق الثانية فعلم ان نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بموجب آخر وهو ما ذكر في المتن ولما كان يراد عليه انه على هذا ينبغي ان يجوز نكاح الاولى من الاختين فيما اذا زوج الفضولي اختين من رجل واحد بعقدتين قبلغ الزوج خيرا لنكاح فقال اجزت هذه وهذه كما يجوز نكاح الاولى من الامتين والحال انه يبطل النكاحان اجاب عنه بقوله بخلاف ما قيل جواب لسؤال آخر وهو ان في هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت ان الواو تدل على المقارنة لانه لو اجازها بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط لا نكاح الاولى فاجاب بقوله بخلاف ما اذا زوجا رجل الفاضولي اختين في عقدتين اما الواو بينهما بعقد فلا يتوقف على الاجازة بل يبطل من اصله فقال الزوج اجزت هذه وهذه حيث بطل النكاحان جميعا وهذا البطلان ليس بسبب ان الواو تدل على المقارنة بل لان صدر الكلام وهو قوله اجزت هذه وهذه وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره اي آخر الكلام وهو قوله وهذه سلب عناي عن الصدر الجواز اذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدوره لزم الجمع بين الاختين وهو حرام فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في التغيير اذ آخر الكلام هو من غير اوله لانه اذا لم ينضم قوله وهذا الى قوله اجزت هذه صح نكاح الاولى واذا انضم بطل نكاحها للجمع بينهما فتوقف الاول عليه صار كأنه جمع بكلمة واحد بان قال اجرتي فلذا بطلت ان المقارنة انما ثبتت بدليل آخر لا الواو اما تقرير الجواب بحسب السؤال الاول فهو انه لا يلزم جواز نكاح الاولى فيما سأل على نكاح الامتين لان قوله اعتقت هذا ثم ما كان يتوقف على آخره وهو (وهذه) لان الاخير لم يكن مغيرا للصدره فلم يتوقف الاول على الآخر فلما قال اعتقت هذه عتقت بحج قوله وبطل نكاح الثانية قبل ان يقول وهذا واما هنا فليس كذلك كما عرفت وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كمالها بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر اي لم يثبت المشاركة في الخبر الاول للبتدأ الثاني وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فلا يثبت المشاركة للبتدأ الثاني وهو قوله (وهذه) في الخبر الاول وهو قوله طالق ثلاثا حتى ان الثانية تطلق واحدة لان كلامي الجملتين تامتا لا يقتصر احداهما الى الاخرى فقوله هذه طالق ثلاثا جملة تامة وكان قوله وهذه طالق جملة مستقلة لا تحتاج الى ان تشارك في الخبر الاول

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبدال به كانه اعاده وانما يصحس اليه في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا يتصور وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اليها اذا كان الكلام الثاني ناقصا في اضافة المعنى كما قول (وهذه) في قوله (هذه طالق وهذه) ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة وهو الافتقار وتسمى هذه الواو والابتداء فمضى حينئذ عند البعض للجواز لان اصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد وعند البعض للحقيقة كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجملةين ولهذا اى لاجل ان وجوب الشركة في الخبر يوجب الافتقار قلنا ان الجملة الناقصة اى غير المفيدة بنفسها تشارك الجملة الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طالق الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى بقوله وطالق متعلق بالشرط المذكور بعينه وهو ان دخلت الدار كانه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الاول ولا يقتضى الثاني الاستبدال به اى الاستقلال بالشرط حتى يجعل كانه اى المتكلم اعاده لان الاشتراك في الشرط بعينه يكفي فلا حاجته الى ان يجعل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاصل خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليه الا عند الضرورة وفائدته تظهور فيما اذا قال كلما خلفت بطلائك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان هذا يعينا واحدا حتى لا تقع التطبيقات واحدة ولو كان كالمعاد لو وقعت طلقان وانما يصار اليه اى الاستبدال في قوله جاءني زيد وعمرو ورفع له خل مقدور وهوانك قد قلتم ان الثانية يتعلق بما يتعلق به الاولى بعينه وتشاركها فيما يتم به بعينه ولا يقتضى الاستقلال به هنا منقرص بقوله جاءني زيد وعمرو حيث افترقتم الجملة الثانية بالخبر تقرير الجواب انما يصار اليه ضرورة ان المشاركة للثنتين في مجئ واحد لا يتصور فلذا يختص الثاني بمجئ اخر بخلاف الاول حيث لا يقتضى منه طوط استبدال الشرط لان الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثم ولما فرغ عن بحث المعنى الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لها فقال وقد يستعار الواو للحال واشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا اى قد يستعار

لا
يقتضيه

لان الحال تجامع ذ الحال قال الله تعالى حتى اذا جاورها وفتحت ابوابها اي و
ابوابها مفتوحة وقالوا في قول الرجل لعبد ادا الى الفاء وانت حر وللحري انزل
وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء ولا يامن الحري مالم
ينزل واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فبذرة الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ

الواو للحال ايضا بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذى الحال لان الحال تجامع ذ الحال والواو
للمجم المطلق فهذه المناسبة استعيرت للحال وهي اشتراكها في معنى الجمعية كما يستعار لامد للرجل
الشيء كما اشتراكها في معنى الشجاعة قال الله تعالى حتى اذا جاورها اي ابنته وفتحت ابوابها اي و
مفتوحة فهذه الواو في آية الكريمة للحال والمعنى يخيرون المؤمنون الجنة والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم

له لان عطف
الجموع على الاشياء
غير مستحسن مع انه
يفسد المعنى لانه
لا يستطيع ان

لا للعطف لانه لا يستقيم في ذلك المقام وقالوا في قول الرجل لعبد ادا الى الفاء وانت حر وللحري انزل وان
امن ان الواو في القولين للحال حتى لا يعتق العبد الا باداء اي باء اء ولا يامن الحري مالم ينزل فليست
الواو في القولين للعطف بل للحال ولما صارت للحال والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقف العتق على
الاداء والامان على النزول واعترض عليه ان قوله وانت حر وانت امن حال والحال بمنزلة الشرط وانما
يتوقف الجزاء على الشرط لا العكس فعلى هذا يلزم ان يتوقفه الاداء على العتق والنزول على الامن والموقوف

يوجب الالف
على عبده مع
قيام رتبة العبد
ابتداء لانه لا يغير
الامر بالنزول
لما هو المحصور
لا ينزل بقوله
بغير الامن فيلغو
الكلام فدعت
الضرورة الى ان

عليه مقدم من الموقوف فيثبت العتق قبل الاداء والامن قبل النزول وهذا كما ترى اجيب عنه بوجه منها انه
من بلب القلب كقولهم عرضت الناقة على المحوض اي المحوض على الناقة فالتقدير يركن حر وانت مورد الالف فك
امن وانت نازل منها ان قوله وانت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خلدن اى
مقدرين الخلود لا من الاحوال الواقعة فيكون معناه اذالى الفاحال كونك مقدر ان الحرية في الحال لا اداء

انزل حال كونك مقدر ان الامان في حال النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حاله لا اداء
النزول كانا متعلقين بهما معدومين في الحال فلا يلزم تقدمهما عليه واما التقدم للتقدير ولا يصح فيه منها ان الجملة
الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اذالى الفاقصروا وانزل فتصر اما فتعلق الحرية بالاداء والامان
بالنزول فلا يتقدمان عليها منها ان الحرية والامان حالان للاداء والنزول والحال صفة والصفة لا تقدم على

الموصوف فالحرية والامان لا يتقدمان على الاداء والنزول واذ الفاء فانها للوصل والتعقيب اي تكون المعطوف
موصوفاً بالمعطوف عليه متعقباً للجملة ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق و
معهول قلنا هو قول ان الشرط لوقوع الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدار الاولى من غير تراخ

بما تامل في
هذه

موصوف بالمعطوف عليه متعقباً للجملة ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق و
معهول قلنا هو قول ان الشرط لوقوع الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدار الاولى من غير تراخ

لا
يقتضيه

وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيه بمرجعى التراخي يقال
 ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبداه ادالي الفافانت حرانه
 يعقن للحال لان العتق دائم فاشبه المتراسي واما ثم فللعطف على سبيل
 التراخي ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستانف حكما
 قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

ط
 ت
 ط

فان لم تدخل الدارين او دخلت احدتهما نقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخي لا
 يقع الطلاق لفقدان الشرط وقد تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم
 يترتب على علة فيتحقق التعقيب ولا تدخل على العلل لان العلة لا يتاخر عن معلولها بل تقدم عليه فاين
 التعقيب الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلل مما يدوم وجودها
 فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حاله الدوام مترسخة عن ابتداء وجود الحكم
 فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصم دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر
 فقد اتاك الغوث فالغوث علة للابشار ولكن يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب فيصم
 دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر لان العلة
 للابشار هو اتيان الغوث فهو اتي لا يمتي زمانا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتأمل ولهذا اى
 لاجل ان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبداه ادالي الفافانت حرانه مفعول قلنا
 يعقن للحال اى في الوقت لان الفاء هنا للتعليل اذا عتق علة لا داء الالف والعلة مقدم على المعلوم فيكون
 اجز العتق ثم امره باداء الالف فيعقن بقوله فانك حرقت الحال فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي
 العتق اما كونه علة فظاهر اما الدوام فهو لان العتق دائم حيث يبقى الى مدة فاشبه المتراسي عن الحكم
 فيتحقق الجدية للعتق له واما بالنسبة الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب صم دخول الفاء عليها بهذا
 الاعتبار فافهم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
 معلقة في الفعل المتعلق بهما ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع بان ينهرا اثره في الحكم والتكلم
 جميعا حق كانه اى الكلام مستانف حكما كان الفاعل قطع الكلام الاول ثم استانف قوله بكمال التراخي
 وهون يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله
 اذ المطلق ينصرف الى الكمال وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فعند هاتراخي في الحكم مع
 الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

له اقول فيه
 اشارة الى جواب
 النظر بران حده
 اتيان الغوث و
 اكان آتيا الا
 ان بقائه لا يكون
 آتيا بل يكون
 زمانيا بالبرزخ
 هو عبد الحق

ط
 ط
 ط

بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده كأنه سكت على الاول وقال لا يرتفع جملته وينزل على الترتيب وقد يستعار لمعنى الواو قال الله ثم كان من الذين آمنوا

لا يصح مع الانفصال وثمرة الخلاف ما بين بقوله بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم كأنه سكت على الاول ثم استأنف الكلام فيقيم الاول لعدم توقف اول الكلام على اخره وان وجد التغيير لغوات شرط التوقف وهو الاتصال في الكلام ولما وقع الاول لم يبق المحل لما بعده اذ الملامه غير مدخولة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة هذا اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في الحال لبقائه المحل اذ الاول تعلق بالشرط والمحل لا ينزل في المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه اذا انكحها ثانياً وجد الشرط يقيم الطلاق بسبب التعلق السابق فان قيل اذا قلتم بالتراخي في التكلم حكما انقطع الكلام الاول عن الثاني كأنه سكت حقيقة ثم استأنف فعلى هذا صار قوله ثم طالق خبراً بلا مبتدأ وهو لا يقيد شيئاً فلمزم ان يلغو الثاني ايضاً قلت هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورة باقية وهو ان لم يكف التعلق بالشرط الاول لانه امر زائد مبنى على الاتصال بصورة ومعنى ولكن يكفى لصحة العطف لتقدير المبتدأ لانه ضروري في الكلام هذا في غير المدخول بها واما المدخول بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال عليها لانهما عمل لهما وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كأنه سكت على الاول ثم تكلم بالاخيرين وهي عمل لهما وقال لا يرتفع جملته اذا فصل في التكلم فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخره ولكن في وقت الوقوع ينزل على الترتيب لوجود التراخي في الوجود اي كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف والوصل في الكلام يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراخي يقيم ترتيباً فان كانت موطوءة يقع الثالث والا يقع الاول فقط ويلغو الثاني والثالث بقوات المحل بالبيونة كذا قيل وقد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو اذا تعدد العمل بجمعيتها ووجه الاستعارة هو الاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لم يطق الجمع وثمر الجمع مع التراخي فبتلك المناسبة اذا تعدد التراخي تستعمل بمعنى الواو ويجازى ان الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وصدرا الآية فلا تقع العقبة وما ادركك بالعقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً اذا مقرباً ومسكيناً اذا مقرباً ثم كان الآية

سج
١٥

واما بل فموضوع لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو
وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو
عند ابي حنيفة لان ما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

سج
١٦

ففي هذا المقام تغذر العمل بمحيقة ثم اذا عمل بها لزم ان يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبل الايمان
وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من
كثير الايات الدالة على كون الايمان شرطا للاعمال قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الآية وفي
تفسير الآية اقوال شتى تركناها خوفاً للتطويل واما بل فموضوع لا ثبات ما بعده اي المعطوف على سبيل
التدارك للخلط والاعراض عما قبله اي المعطوف عليه فاذا يقال جاءني زيد بل عمر كان معناه انا
غلطنا في تكلم مجيء زيد اذ هو لم يكن مقصود التا واما المقصود اثبات المجيء لعمر ونز يد يحتمل مجيئه وعدمه
لان مجيء زيد باطل وخطا في الواقع وهذا المعنى الغلط وتداركه هذا هو من هبل المحققين وقيل معنى الاعراض
الرجوع عن الاول وابطالها فواعلم ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار فان كان لا يحتمل ذلك كما في الانتشاء فتصير كلمة بل للعطف المحض فتعمل في اثبات الثاني مضمونا
الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا اي الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة انشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعده على سبيل الجمع
عند وجود الشرط بغير ترتيب وانما قيد بقوله قبل الدخول بها ليصح الفرق الذي بينه بقوله بخلاف العطف
بالواو وعند ابي حنيفة حيث لا يقع الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و
ثنتين لان قوله وثنيتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيتعلق بالشرط بواسطة الاول وغير
واسطة والواسطة يقدم على ما هو واسطة له فعند وجود الشرط ينزلن على الترتيب فيقع الاول او كما اذا
وقع لم يبق المحل للآخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل واما عند ما يقع الكل لاشتراكهما
في الشرط وقد مر تشريحه فتنكر لا ندليل على وقوع الثلث لما كان لغظ بل لا يبطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضية اي من مقتضيات افظ بل اتصال الثاني اي ما بعده بل بالشرط بلا واسطة لا يبطال
المعطوف عليه اذ اتمه المعطوف مقامه لذا اقل ان بشرط ابطال الاول اذ لو لم يبطل الاول وهو المعطوف

يقول

وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة
فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فلا استدراك بعد
النفى تقول ما جاءني زيد لكن عمر واغير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان اخر
تعلق النفى بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فهو

يقول

عليه لا فصل الثاني اي المعطوف بالشرط بواسطة وليس في وسعه اي القائل ذلك الا بطلان لان تعلق بالشرط
على سبيل اللزوم ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني به اي بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط
ثبت هناك كورا لا ان حذف اختصارا فيتعلقان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين
بان قال ان دخلت الدار فانت طاق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طاق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة
يقع الثلث فيثبت ما في وسعه هو افراد الثاني بالشرط ولا يثبت ما ليس في وسعه هو ابطال الاول فيقع
الثلث كما قرئنا لك واما لكن فلا استدراك بعد النفى اي لا دفع توهم ناش من الكلام السابق المنفي كما تقول ما جاءني
زيد فادوم ان عمر ولم يجيء ايضا المناسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمر اوقيد الاستدراك بعد النفى في عطف
المفرد على المفرد وان كان في الكلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفى جاز الاستدراك ولكن في الاعجاب النفى
كليهما مثل بل وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة
في الاستدراك غير ان العطف به اي لفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراذب الاتساق ان يصح
ما بعد لكن تداركا لما قبلها بان يكون الكلام متسلا بعضه ببعض غير منفصل ليحقق العطف وان يكون
النفى راجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر ليكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله فان فات احد الشرطين
لا يحصل الاتساق فلا يصح الاستدراك فمخبر يكون الكلام مستانفا مبتدئا لا معطوفا فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي
كاتساق كلام المقر له وصورة المسئلة ان رجلا في يده عبة فاقربا لعبد اي بنك العبد له فلان فقال المقر له
ما كان لي ذلك العبد قط لكنه لفلان اخر فاذا وصل قوله لفلان اخر يقول ما كان لي قط تعلق النفى وهو قوله ما كان لي
قط بالاثبات للذكر بعد لكن وهو قوله افلان اخر فقد حصل الاتساق بالمعنيين اما بالاتصال فلان قوله لكنه لفلان
اخر صدر متصلا بقوله ما كان لي قط نعم لولم يصدر متصلا لاحتمل ان يكون قوله ما كان لي نفيا عن نفسه اصلا
وردا لاقراءه فلا اتصل به لكنه لفلان اخر فعله ان اراد التحويل من نفسه الى رجل اخر حتى استحقه الثاني
واما باعتبار كون النفى راجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر فهو ظاهر لان نفى الملك عن نفسه واثبتة لغيره
حيث قال لكنه لفلان اخر والاي وان لم يوجد الاتساق لغوات احد المعنيين فهو اي الكلام او المتكلم

مستأنف كالمزوجة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ
 العقد لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام واما او فتدخل بين اسمين
 او فعلين فيتناول احد المذكورين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك وان
 دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التحسين

ع
ت
ع

مستأنف على صيغة المفعول او الفاعل كالمزوجة بمائة اي ككلام العاقلة باللغة التي زوجها القضولي
 من رجل على ان يكون المهر مائة فمى بعد الخبر تقول لا اجيزه اي النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ
 العقد بهذا القول لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام لغوات احلام المعنيين وهو كون النفي راجعا
 الى شئ والاثبات الى شئ اخر كما قلنا لا اجيزه فقد قلعت النكاح عن اصله حتى لم يبق له وجه صحته
 اصلا ثم لما قالت بعده لكن اجيزه بمائة وخمسين لزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه والمهر في النكاح
 تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام باخره فحملناه على ابتداء الكلام فيكون لكن للاستيناف لا العطف
 وانما يكون الكلام متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون التدارك في قدر المهر
 لان اصل النكاح فيكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين لما اقر عندهم
 من ان النفي في الكلام المتعبد يرجع الى القيد فقط فاندفع ما قال صاحب غاية التحقيق من ان في تلك

ع
ت
ع

الصورة ايضا لا يتسق الكلام لانه نفى فعل واثباته بعينه فتأمل واما او فتدخل بين اسمين او بين فعلين
 فيتناول احد المذكورين ففي المفردين تعيد ثبوت الحكم لاحدهما كقولك جاءني زيد او كبيرا ويا حدهما كما تقول
 زيد قائم او قائم وفي الجمولين تعيد حصول مضمون احدهما كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من
 من دياركم هذا هو من عامة اهل اللغة واءت الاصول وذهب القاضى الامام ابو زيد وابو اسحق
 الاسفرايى وجماعة من الفويين الى ان كلمة او للشك وهذا ليس بسديد لان الشك ليس معنى يقيد
 بالكلام وضعا بل هي موضوعة لاحد المذكورين من غير تعيين نعم في الاخبارات يجيى الشك باعتبار محل
 الكلام واليه اشار بقوله فان دخلت في الخبر افضت الى الشك باعتبار محل الكلام لانها وضعت للشك
 كما في قولك جاءني زيد او خالد كان المقصود هو الاخبار عن مجيى احدهما لكن بغير تعيين فوقع الشك بهذا
 الاعتبار لانها موضوعة له وان دخلت في الابتداء كما في قولك اضرب هذا او هذا او الانشاء كقولك
 هذا احراوه وذا اوجبت التغيير لان الشك الذي كان ينشأ من محل الكلام لا يوجد هنا لانه لا يثبت الحكم
 ابتداء فيعود الى اصله وهو التناول لاحدهما من غير تعيين والامر في الابتداء للايتما سر وهو لا يثبت
 بايقاع الفعل في غير العين لان المأمور لا يعلم مراد الامر فثبت التغيير ضرورة التمكن من الايتما وكذلك في

ولهذا اقلنا فبمن قال هذا حر او هذا انما كان انشاءً ايجتمالي الخبر او جبت التغيير على احتمال انه بيان حتى جعل لبيان انشاءً من وجه اظهاراً من وجه وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي و
عموم الاجتماع في موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدها غير عين او جبت التغيير لغيره فالعموم كما ان الشك في الاخبار ثبت من خارج كذلك التغيير في الابتداء والانشاء يثبت من خارج لانها موضوعة لهما ولهذا لا اجل ان الواحد الشئيين غير عين وانما ثبت الشك والتغيير بحمل الكلام قلنا فبمن قال هذا حر او هذا النامي هذه القول لما كان انشاءً اشرعاً لان الشرع وضعه لا يجاد الحرية ولكنه يحتمل الخبر لغة لان وضعه في اللغة للاخبار او جبت كلمة او التغيير حتى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايها انشاءً على احتمال انه اي هذه القول بيان للحرية السابقة على هذا الكلام حتى جعل البيان ايضاً انشاءً من وجه اظهاراً من وجه فكما المبين وهو قوله هذا حر او هذا يحتمل الوجهين اي الانشاءية والخبرية فمن حيث الانشاءية يجب التغيير حتى كان لمان يقع العتق في ايها انشاءً ومن حيث الخبرية يحتمل البيان للخبر الجرمي المصادم عنه كذلك البيان وهو التعين بان يعين ويقول هذا كان مراداً الى يحتمل الوجهين المذكورين فمن حيث انه انشاءً وذلك في موضع التهمة يشترط لمصلحية الحل لان انشاء العتق انما يكون في موضع صالح له فان مات احد العبدتين قبل التعين وقال كان هذا مراداً الى لم يقبل قوله لغوات محل انشاء العتق فلقد فع التهمة يعين ابي للعتق لا محالة ومن حيث انه بيان للخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضي وفي موضع يعدم التهمة يقبل قوله حتى ان بين عبداً قيمتهما اكثر من ثلث ماله في مرض الموت يصح بيانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخبرية في هذا الموضوع وقد تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي وموضع الاباحة وتكون ح معفى الواو ووجه الاستعارة ان الواو تدل على اثبات الحكم للعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك ولكن على انفراد كل منهما عن الآخر فاذا اتعدرا لانفراد تستعمل في معنى الواو لا اشتراكهما في امر واحد فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي لانها لما كانت لنفي احد المذكورين لا على التعين يصدق الكلام عند انقضاء جميع الافراد ان كان خبراً وان كان نهيماً كان من ضرورة الانتهاء عن احد المذكورين لا على التعين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً فاوجب العموم على وجه الافراد لا العموم على وجه الاجتماع اذ الافراد اقرب الى حقيقة تلك الكلمة والاجتماع البعد كل البعد فوجب القول به غاية للحقيقة بقدر الامكان ويوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لان يرفع المانع في شئ غير عين لا يتصور العمل فثبت العموم

ولهذا وحلفت لا يكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احد هما ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا كان لسان يكلمهما جميعا وقد يجعل بمعنى حتى في نحو قوله الله لا تدخل هذه الدار وادخل هذه الدار حتى لو دخل لاخيرة قبل الاولى انتهت اليه لانه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحرير

ضرورة تمكنه من العمل فتكون او بمعنى الواو ولهذا اى لانها اوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة لو حلفت لا يكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احد هما هذا نظير موضع النفي وذلك لان او وقعت في موضع النفي فيوجب عموم الافراد فصارت بمنزلة الواو والعطف فيعمل المحث بتكلم احد هما كما كان ولكنها ليست عين الواو حتى لو كلمها جميعا لا يثبت الامرة واحدا ولم يقب عليها الكفارة يمين واحدة لان تعدد المحث والكفارة بتعدد هتك مرتاسم الله ولم يوجد الامرة واحدة نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين فتعد المحث والكفارة ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا هذا نظير موضع الاباحة فاو وقعت في موضع الاباحة لان الاستثناء من المحظور باحة فصارت بمعنى الواو فاجتبت عموم الاجتماع فعلى هذا كان له ان يكلمهما جميعا لانه لو تكلم بالواو يجازله التكلم بما فكن اني او وقد يجعل كلمة او بمعنى حتى جاز كما يجعل بمعنى الواو وان كان الاصل فيها ان تكون العطف وذلك في موضع لا يستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مضارعا ومع ذلك يحتمل الغاية بان يكون اول الكلام ممتدا بحيث يصلح ما بعد او ان يكون غاية له فخر تستعاضا بمعنى حتى في نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار وادخل هذه الدار الاخرى فان او في هذا المثال بمعنى حتى لان العطف هنا متعذر اذ قوله ادخل منصوب وليس قبله فعل منصوب يصح عطفه عليه و

الكلام يحتمل الغاية فتكرت حقيقتها وحملت على الغاية فصارت بمعنى حتى جازا حتى لو دخل الاخيرة قبل الاولى انتهت اليه اي انتهت اليه الثابتة بقوله والله لا ادخل هذه الدار بوجود الغاية فان دخل الثانية او لا ثم دخل الاولى لا يثبت لانتهاء اليه عند دخوله في الدار الاخرى نعم لو دخل الاولى قبل الاخرى لمحت لمباشرة المحظور يمينه لانه دليل على قوله وقد يجعل بمعنى حتى تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي في اول الكلام وهو قوله لا ادخل واثبات في الثاني وهو قوله وادخل وعطف المنهت على المنفي او بالعكس متعذر اقول فيه نظر لان هذا العطف عند الفاعلة شائع فالوجه في وجه تعذر العطف ما قلنا والغاية صالحة لان يحمل عليها لان اول الكلام هو قوله لا ادخل حظر وتحرير وهو ممتد فيصلح ان يكون غاية لآخر الكلام وهو قوله وادخل هذا الدار فلذا ينقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية

له حتى يقال بالرفع لصح العطف ثبت التحريم منه ذلك وفيه اشارة الى توجيه قول المعمران يقال المراد بالتعذر عدم الحسن لو ان يقال ان التقيا في باب الاستعلاء اعتبار التمسد فلا يضر بهم خلاف الفاعلة

ولذلك وجب العمل بمجازة واما حتى فللغاية ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن
قال عبدة حران لم اضربك حتى تصيح انه يجنث ان اقلع قبل الغاية واستعير
للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك عند احق تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يجنث لان الاحسان لا يصلح منهيا للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها والا ثم دخل الاولى لا يجنث كما مر ولذلك اى لتعد العطف وصلاحة الغاية وجرا العمل
بمجازة اى بلفظ او تصدير بمعنى حتى مجازا واما حتى سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب
ويتعين في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها او ابتلائية يقع بعد ما حلت فعليا او اسمية
مذكور خبرها او محذوف والاصل هي المجازة لان الغاية التي هي موضوع لها لا تثبت في العاطفة
من حيث انها عاطفة بل بوجه اخر بخلاف المجازة فللغاية اى هي موضوعة لهذا المعنى كالى حيث
لا يسقط عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسماء تدخل على الافعال ايضا فم قد تكون
للغاية وقد تكون لجر السببية والمجازة بمعنى لام كي وقد تكون لجر العطف اى التشريك من غير
اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيعمل عليه ما يمكن وشرط الامكان ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الاخر لالة على الانتهاء فان لم يوجد الشرط تستعمل المجازة بمعنى لام كي ان
امكن والا فتستعار للعطف المحض وهذا خلاصة البحث ولهذا اى لاجل ان حتى للغاية قال محمد

في الزيادات فيمن قال عبدة حران لم اضربك ايها المخاطب حتى تصيح انت فهذا امثال للغاية لان
صدر الكلام اى ما قبل حتى وهو ضرب المخاطب امر متدد والاخر اى ما بعد حتى وهو الصياح يصلح اتهاوله
لجيمان الرحمة او المحذوف والخوف من احدانه مفعول قال انه يجنث ان اقلع اى امتنع عن الضرب قبل
الغاية وهي الصياح وكن يجنث ان لم يضربه اصلا نعم لو ضربه الى الصياح لوجود البر لا يجنث و
استعير للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك عند احق تغديني فمنا حتى لا تصل للغاية فتكون
بمعنى لام كي اى لم اترك لى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يجنث لانه اتاه للتغذية وهي فعل الخطاب
لا اختيار للمتكلم فيه وانما قلنا لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح الامتداد مجنث
الامثال لكن اخره وهو التغذية لا يصلح اتهاوله لان الاحسان وهو تغذية المخاطب اياها لا يصلح منهيا
الاتيان بل هو سبب له اى الاتيان ودام لزيادة الاتيان فاذا كان سببا له صار حتى بمعنى لام كي مفيدة
للسببية والمجازة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا والسببية
والمجازة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

لأن
الغاية

بحث حتى

بمبتدأ على

فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم أتك حتى اتعدى عندك تعلق البر
بهما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس
التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباء للالصاق ولهذا قلنا فى قوله ان اخبرتنى
بقدم فلان انه يقع على الصدق وعلى للالزام فى قوله على الف

فى الاغلب فان كان الفعلان احدهما قبل حتى والاخر بعدهما من شخص واحد كقوله ان لم اتك حتى
اتعدى عندك فعبدى حرف التثنية فى هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء لاصل الكلام كذا لا يصلح السببية فان
الاتيان على الغير ليس سببا لتعدى الاتى عندا لعدم كون الاتيان مفضيا اليه فتعين ان تجعل مستعارة للعطف
فكأنه قال ان لم اتك فلما اتعدى عندك فعبدى حرف تعلق البر بهماى بالزيتان والتعدية تعدى غير مترادف فان لم
يات اوتاه ولم يتعدى اوتاه وتعدى مترادف عن الاتيان فبحث فى كل صورة وانما جعلنا حتى بمعنى الفاء لانها
اقرب فى الاستعارة فلذا جعلت بمعنى الفاء بمقتضى التراضى وقال بعضهم هى بمعنى الواو لان المجوز للاستعارة الاتصال
وهو الواو واكثر ولكن الاول اوجه الية هب المصنف كما سياتى لان فعلا لا يصلح جزاء لفعله دليل على كون حتى بمعنى
العطف وقد ذكر تقريره ائتافا وقد عترض عليه بان بعض فعال الشخص قد يصلح سببا لبعض ومفضيا اليه كما فى قولنا
نازعتك اغلك باحتسك الحمد اللهم الا ان يقال هذا قليل جدا والوجه ان يقال ان هذا فى ما نحن فيه كما يرد وانما
الكلام فى هذا الا فى جميع الافعال فاذا لم يصلح الجزاء فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس لتعقيب هذا
هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء لان فى الفاء معنى التعقيب فى حق معنى الغاية فهاستجنانا حيث يكون ما بعد حتى غاية
لما قبلها وترادف فى الوجود عندك كذا ما بعد الفاء متاخر عما قبلها بخلاف الواو فى قولنا لا بد ان يكون اتعدى

ف

بأسقاط الالف ليكون جزاء معطوفا على اتك وقيل لا بأس به لان الاستعارة انما هى فى المعنى لا فى الاعراب
فتأمل ولما فرغ من الحروف والعاطفة شرع فى المجازة فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعانى حروف الجر
وانما سميت بها لانها تخرج فعلا الى اسم نحو مرت بزيدا واسما الى اسم نحو المال لزيدا فالباء للالصاق فادخل
عليه الباء فهو الملتصق به الطرف الاخر هو الملتصق ولهذا اى لاجل انها للالصاق وهو يقتضى الملتصق و
الملتصق به قلنا فى قوله ان اخبرتنى بقدم فلان فعبدى حرانته مفعول قلنا يقع على الضد اى على الخبر المطابق
لواقع وذلك لان معنى قوله ان اخبرتنى بقدم فلان هو ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدم فلان ولا يتصور
الصاق بقدم فلان الا اذا وقع قدم فلان فان اخبر خبرا ملصقا بقدم فلان ويحقق عبده وان اخبر
كاذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قد قدم حيث يهت باخبارا صادقا كان ذلك او كاذبا
وعلى للالزام فى قوله على الف لان على وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح

بحث الباء

بحث على

الشرط

وتستعمل بالشرط قال الله تعالى يُبَايِعُنكَ عَلَىٰ ان لا يشركن بالله شيئا وتستعأس بمعنى الباء في المعاوضات المحضة لان الصاق يناسبه للزوم ومن للتبعض ولهذا قال ابو حنيفة فيمن قال اعتق من عبدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا

وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته شيء كما في هذا القول تقوله على الف يجعل على قراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين لان الدين يعلوه ويركبه فيجب عليهما الف وتستعمل تلك الكلمة للشرط باعتبار ان الجزم يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فيكون ما بعد ما شرطها ما قبلها وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لانه اقرب من معنى الباء

كانا احد نوعي الحقيقة ولذا قال تستعمل ولم يقل تستعأ قال استعأ الى يبايعك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراف بالله هذا ما ذهب اليه الفقهاء والمذكور في كتب التفسير ان على صلة المبايعة يقال بايعته على كذا الا انها مودية الى معنى الشرط اذ المبايعة تؤكد كالشرط ولكن الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا انها بمعنى الشرط وتستعأ بمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي ما يكون

العوض فيها اصليا ولا ينفك عن العوض قط كالبيع والاجارة والنكاح فان قال بعتك هذا على كذا او اجرتك على كذا او نكحت على كذا كان معنى قوله بعتك بكذا فيجب السمي وذلك لان العمل بمقتضاها في المعاوضات متعذر فيعمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء لان معنى الباء الصاق كما عرفت العوض هذه التضرفات لازم لها والشيء اذ الزم الشيء كان لمصعبا وباليه اشار بقوله لان الصاق الذي هو معنى الباء يناسبه للزوم الذي هو معنى على لان الشيء اذ الزم الشيء كان لمصعبا بقتلك المناسبة

تستعأ على بمعنى الباء ولا يجعل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه من معنى القمار واحتراز بقوله في المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق كما تقول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم فعنده يعمل على الشرط لا على الصاق حتى لو طلقها واحدة لا يلزم عليها شيء ويقع الطلاق رجعيا لغوات الشرط وعندها على الصاق فصاعدا كما قالت طلقني ثلاثا بالف درهم فيعمل على المعاوضة حتى ان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث

الف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن للتبعض هذا ما ذهب اليه المصنف وقد ذكر الغاية انها قد تكون لا بناء الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وقد تكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تكون للتبعض كما يقال اخذت من الداهم اي بعضها فجعلوا ابتداء الغاية اصلا والباقي تابعا وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعض كثيرا قال هذا اصل ولهذا لا جلال لها للتبعض قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال اعتق من عبدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم

بعتك

من
التي
تلك

بجلاف قوله من شاء لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتهاه
الغاية وفى للظرف ويفرق بين حذفه واثباته

وذلك لان من الموصول تقتضى العموم والشمول وكلمة من تقتضى التبعيض فوجب القول بالعموم الاقدم
ما يقع به العمل بالتبعيض وهو ان يتقص الواحد من الكل ليكن العمل بهما وعندنا انه ان يعقروم جميعا لان كلمة
من عام وكلمة من كما تجئ للتبعيض تجئ للبيان ايضا فصار قوله من عبيدى بيان لقوله من شئت فلا حاجة الى
ان يتقص الواحد من الكل بجلاف قوله اعتق من عبيدى من شاء عنقه لانه اى القائل وهو المولى وصفه
اى البعض للمفهوم من قوله من عبيدى بصفة عامة وهى المهيئة الثابتة بقوله من شاء عنقه المنسوبة
الى الفاعل وهو من فاسقط اى العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذى كان يثبت من
كلمة من التبعيضية وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بجلاف ما سبق من قوله من شئت لان المشبه
فى ذلك القول نسبت الى المخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدى والى
لانتهاه الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمال الجزء فى الكل لان الغاية التى هى النهاية والطرف
يوجد فى المسافة لان لها طرفين فالى تدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من
البصرة الى الكوفة فالمسافة التى بين البصرة والكوفة فابتداءها للسائر من البصرة وانتهاها الى الكوفة ولذا
استعملت الى فى احوال الديون لان احوال الديون غاياتها فثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها
اى موجودة قبل التكلم غير مفترقة فى وجودها الى المعنى فلا تدخل فى المعنى كالحائط فى قوله لمن هذه
الحائط الى هذه الحائط وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاجراء
ما وراءها قد دخل فى المعنى كالمراقب فى قوله تعالى وايدىكم الى المراقب فالمرافق ليست قائمة بنفسها وصد الكلام
وهو لا يدى متناول لها لان اليد الى الابط فذكرها كاجراء ما بعد ما قد دخل فى بنفسها الى المعنى اى اليد
فتناولها حكم الغسل خلافا للزرع وان لم يتناولها وكان فى تناول شك فذكرها لاجراء الحكم اليها فاذى لا دخل
فى المعنى كالليل فى الصوم قال تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فصعد الكلام وهو الصوم لا يتناول الليل لانه
الامساك ساعة لغتة فنكر الغاية التى هى الليل ههنا للصوم فى لا تدخل فى الصوم هكذا قيل وفى للظرف
هذه القدر هو المنفق عليه عندنا صحابنا ولكن اختلاف فى حذفها واثباتها واليه اشار بقوله ويفرق بين حذف
واثباته هذا عندنا حيفة واما عندنا فما حذفه واثباته سواء فى كون ما بعده معيارا لما قبله غير افضل عنه
فى الظروف الزمانية فقوله عندنا وقوله فى عندنا سواء فى كون الغد معيارا لما بعده حتى لو قال نويت بما اخر
النهار لا يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء فى الحكم

بحث الى

ف

بحث فى

بأنه شرط

فقوله ان صمت الدهر وقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة
في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف
ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند
الكوفيين وهو قول ابى حنيفة

واما عنده اذا حدثت في واتصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غذا فيراد بالاستيعاب ان امكن لانه
حينئذ يشابه المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمجموعه وان امكن فان قال نويت اخرا النهار كما يصدق قضاء لانه غير موجب كلامه فلا يبان يقع الطلاق
في اول النهار ليحقق الاستيعاب ولما اذا اتصل للفعل به بواسطة في اقتضى وقوعه في جزء من ذلك ليس من ضرورة
الظرفية الاستيعاب فلما قال في عند قال حرمت اخرا النهار يصدق قضاء كما يصدق ديمائة لوقوعه في جزء
مبهم من الغد وله ولاية التعيين فقوله ان صمت الدهر فعبدى مرور على الابد حتى كان شرط المحنت
صوم جميع العمر فلوله يصم جميع العمر لا يفتق عبده ولا يمحنت وقوله ان صمت في الدهر فعبدى حرمت
على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة محنت ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء
من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعدد العمل بحقيقة في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار اى
حال مقارنتك الدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعدد ان كلمة في دخلت في الفعل وهو لا يصلح
ظرفا للطلاق لانه عرض غير قار فاذا تعدد العمل بحقيقة في يجعل مستعار المعنى المقارنة ووجه
الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحققت المناسبة وكما فرغ
من بحث الحروف التجارية شرع في كلمات الشرط فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعان حروف الشرط
اى كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل في هذا الباب ان وهي حرف وتشبيهها بالباب الحروف
في عدم افادتها معانيها بتغير الحاق اسم اخر اليها كما ان الحروف لا تنقيد بتغير الانضمام وحرفه هو الاصل
في هذا الباب اى في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف غيره فان له معان اخر
ايضا فهو يربط احد المتعنتين بالاخرى ويسمى الاولى شرطا والثانية جزء ويدخل على العمود واما متردد بين ان
يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على مالا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فلان الابد يدخل على الاسم لا معنى
المحظر اى المتردد بين الوجود والعدم لا يتحقق في الاسماء وقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت من
قبيل الاصل على شريطة التفسير او من التقديم والتأخير واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين
وهو قول ابى حنيفة اى كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعمل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى

بأنه شرط

وعند البصريين وهو قولهما أي الوقت ويجازى بهما من غير سقوط الوقت عنها
مثل متى فأنهما للوقت لا يسقط عنها بحال والمجازات بها لازمة في غير موضوع
الاستفهام ويأينا غير لازمة بل هي في حين الجواز ومن وما وكل وكلما تدخل في
هذا الباب وفي كل معنى الشرط أيضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها

عموم الاوقات والاحوال بل تجرد عن معنى الوقت اصلا ويكون استعمالها كاستعمال كلمة ان من جملة الاول
سبعا والثاني مسبيا ومن جزم المضارع بعدها ودخل الفاء في جزائها كما قال الشاعر سه واستن ما فذاك ربك
بالغنى واذ تصبك خصاصة فتعمل في ايمان تصبك خصاصة واذ استعملت في معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط
ولا يجزم المضارع ولا يدخل الفاء في ما بعدهما كما قال الشاعر سه واذ تكون كرميتا دعي لها واذ اجازيل بحبس يدي
حذاب ه هذا ما ذهب اليه الكوفيون و ابو حنيفة وعند البصريين وهو قولهما أي كلمة اذا موضوعة للوقت خاصة

ويجازى به أي يستعمل استعمال كلمات المجازات أي الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها بحال مثل متى فأنها
أي كلمة متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت للظرفية بحال والمجازات بها لازمة في غير موضوع الاستفهام فان
في موضوع الاستفهام يسقط عن معنى المجازات كما في قوله متى تذهب فإلهم يسقط معنى الوقت عن معنى مع لزوم المجازات

لها فالاولى ان لا يسقط ذلك المعنى عن اذا لان المجازات بها غير لازمة واليه اشار بقوله وبادا غير لازمة بل هي في حين
الجواز فان قلت لا يلزم المحم بين الحقيقة والمجازة لان معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط مجازا وكما علم ان في الاستفهام
كما قلتم قلت لا يلزم المحم في المراد لانها ليست عمل الا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقى لها ومعنى الشرط انما لم تضمنها
من غير قصد واردة كالمبتدأ يتضمن معنى الشرط بلا قصد يظهر ثمرة الخلاف في قول من قال لا مرأته اذا المراد اطلقك
فانت طالق حيث لا يقع الطلاق عند ما لم يمت احد ه لان اذا هذا الشرط تسقط منها معنى الوقت فهو علق
الطلاق ولا يثبت عدم الطلاق في جياتها لان الطلاق فإومات احدها عدم الطلاق لعدم المحل او لعدم
من يوقع الطلاق فاذا تحقق الشرط وقع الطلاق المطلق في حال صحة التعليق وعند ما يقع الطلاق اذا فرغ

من كلامه لان اذا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام جاز
زمان لم يطمعوا فيه فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى وكلمة من وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب أي في باب
الشرط فمن لذات من يعقل كما في قوله تعلم من عمل صالح الاية والذوات حال يعقل وصفات من يعقل كما في قوله
تعالوا اتقوا وانفسكم الاية وكما يلزم عدم الافعال كما في قوله كلما نضجت جلودهم الاية ولما كان يتوهم ان عندك
من كلمات الشرط غير سديد لانها ليست الشرط حقيقة لان كلمات الشرط انما تدخل على الافعال وكل مصاحبة للاسماء
قد نعت بقوله وفي كل معنى الشرط ايضا وان كانت تصاحبها لاسماء من حيث ان الاسم الذي يتعقبها أي الاسم

بجزم من وقتا وكل وكلما

الكل
الكل
الكل
الكل

يوصف بفعل لا محالة ليقم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد
معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره

الذي يحى بعد كل يوصف بفعل لا محالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليقم الكلام كما
اذا تصفنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تصانف كل اليه بفعل واكالاتيم الكلام فاذا وجد الفعل بعد
الاسم المذكور والمضاف اصل لتواروا الاعراب على فصا وكان كلمة كل دخلت على الفعل فالتحقت بكلمات
الشروط من هذه الوجود هي اى كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذ
معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاف اليه نكرة في موضع الاثبات ولما كان معنى
الاحاطة ظاهرا اعرض عنديتين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت
الجزء او كان ليس معه غيره حتى اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن او افله كذا
فدخل عشرون رجلا معا ووجب لكل واحد منهم النفل لموعود به كما لا ملاقنا انها توجب الاحاطة على
سبيل الافراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللغظ يتناوله خاصة وليس معه غيره وهو اول بالنسبة
من تخلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن لهم شيء في تلك الصورة لانهما توجب جميع الجنس على هذا
ليس فيهم اول لانه اسم لفرساق وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل لمدكور فيهم بالسوية في تلك الصورة
لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين ك شخص واحد فيهم اول فلم النفل الواحد
بالتسوية اللهم الحقني بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمة محمد سيد الانبياء والمرسلين صل الله
عليه واله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين امين

له بان يقول
الامر من دخل
منكم هذا الحصن
اولا فذلك هو
منه بان يقول
جميع من دخل
من
منه اتفقوا
سليم من تبريز
الى الهند وسكن
في الملتان بعد
اورنغزيب عالمگیر
سلطان الهند
وكان السلطان
يعتق العلماء
والعلماء وطلب
عنده في الديار
وكرر ١٢ سنة

تتمة

يقول الاحقر الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد مير خواجه شمس الدين المعروف بلعل محمد بن نور الدين احمد
بن جعفر بن خواجه سليمان مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزي ثم الملتاني ثم الدهلوي
قد فرغت من تسويد شرح الحسامي المسمى بالنامي اللهم اجعله مقبولا عندك وبالنبى السامى صبيحتي يوم الخميس
الخامس من الربيع الاول سنة الف وثمانين وست وتسعين من هجرة امام المرسلين صلى الله عليه وسلم
في الدهلي شاهجهان ابيد التي قد كانت دار السلطنة للهند صافها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن
ثلاثين سنة اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لي في الحقبى و
انفع به عبادك الطلبة والعلماء ارحمهم بياك المصطفى وجزمت جديك المرتضى صلوات الله و
سلامه عليه وعلى عبادته الذين اصطفى

الفهرس السامى لمصن الحسنى

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٩	{ المجل، ما زودحت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتبها باليدرك الا ببيان من المجل -	٣	{ اصول الشرع ثلثة، الكتاب والاشنة والاجماع و الاصل الرابع القياس -
٢١	المتشابه، بالاطريق لدرکه اصلاً حتى سقط طلبه -	٥	{ اما الكتاب فالقرآن المنزل الخ وهو انظم و المعنى جميعا -
٢٢	القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم -	٤	القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة -
٢٢	الحقيقة، كل لفظ اريد به ما وضع له -	٨	الخاص، كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الافراد -
٢٣	{ المجاز، اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لا اتصال بينهما -	٩	العام، كل لفظ ينظم جعاً من السميات لفظاً او معنى
٢٥	الاتصال نوعان -	١٢	{ المشترك، ما اشترك فيه معانٍ او اسامٍ لا على سبيل الانظام -
٢٥	الاول اتصال الحكم بالعلّة -	١٣	{ المأقول، ما تزوج من المشترك بعض وجوهه بغالب الراى -
٢٦	الثاني اتصال النوع بالسبب المحض والمجاز -	١٢	القسم الثاني في وجوه البيمان الخ -
٢٨	{ اتصال السبب والسبب نظير عطف الجملة الناقصة على الكاملة -	١٢	المظاهر، ما اظهر المراد منه بنفس الصيغة -
٢٩	حكم المجاز وجوده اريد به خاصاً كان ادعاً -	١٢	الغنى، ما زاد ووضوحاً على الظاهر بمعنى في التكلم -
٣٠	الحقيقة والمجاز لا يجتمعان -	١٥	{ المفسر، ما زاد ووضوحاً على الغنى بحيث لا يكمل التفصيص والتاويل -
٣٥	{ لفظ اليوم متى قرن بفعل لا يتدخل على مطلق الوقت -	١٤	الحكم، ما زاد اذ قوة واحكم المراد به عن التبديل -
٣٦	العامل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز -	١٨	{ الغنى، ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا يقال الا بطلب -
٣٦	اذا تعددت الحقيقة صير الى المجاز -	١٩	المشكّل، ما لا يقال المراد منه الا بالتامل فيه بعد الطلب -
٣٧	المجور شرعاً بمنزلة المجور		
٣٧	عادة -		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٥٢	ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف.	٣٩	الجاز خالف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة وفي الحكم عندها.
٥٨	الشرط داخل على السبب دون الحكم عندنا.	٤٠	جملة ما تترك به الحقيقة ثمة
٥٩	فرق الشافعي بين المالي والبدني ساقتا.	٤٢	الصريح، لفظ ظهر المراد به ظهورا جليا وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه.
٦٠	ومنها ما قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثين وعندنا لا يحيل وان كانا في واحدة بعد ان يكونا في حكمين.	٤٢	الكناية، ما استتر المراد منه وحكمه انه لا يجب العمل به الا بالنية.
٦٣	اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل على سنه	٤٣	جعلت الكنايات بواطن الاقوال اعتدى استبرئ حرك.
٦٥	ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه مطلقا وعندنا انما يخص به اذا لم يكن مستقلا بنفسه.	٤٤	الاصل في الكلام به الصريح فالالكناية فخصا نوع تصور.
٦٤	ومنها ما قال بعضهم ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم.	٤٤	القسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم.
٦٨	فصل في الامر	٤٤	عبارة النص، هو ما بين الكلام له واريد به تقسدا.
٦٨	الامر مطلب الفعل وموجبه عند الجمهور الا للزامه الا بدليل.	٤٤	اشارة النص، هو ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما بين الكلام له.
٤٠	الامر بعد الخطر وقبله سواء.	٤٤	دلالة النص، هو ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأى.
٤١	الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الاطاعة على الفور.	٤٩	مقتضى النص، هو زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه.
٤٢	الامر المقيد بالوقت انواع.	٥١	الفرق بين المقتضى والمخدوف، ان المخدوف ثابت لغة والمقتضى شرعا.
٤٢	نوع جعل الوقت ظرفا للوژى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة.	٥٢	الثابت بالمقتضى النص لا يحتمل التخصيص المقتضى لا عموم له.
٤٣	السببية تنقل الى آخر جز الوقت.	٥٣	من الوجوه الفاسدة ان التعميم على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفى الحكم عما عداه.
٤٥	لا تبطل صلوة العصر باعراض الغروب وتبطل صلوة الفجر باعراض الطلوع.		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٠١	فصل في النهي والنهي عنه قبيح لعينه كالكفر وقبيح لغيره كالوطئ في حالة الحيض.	٤٦	النوع الثاني من الوقت ما جعل الوقت معياراً للواجب وسبباً لوجوبه كوقت الصوم.
١٠٢	النهي عن الافعال المحسنة يقع على القبيح لعينه والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القبيح لغيره وصفاً.	٤٧	الفرق بين المريض والمسافر ان المريض يقع صومه عن الفرض بكل حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجزه بقدر قيام سببه وهو السفر مقام المشقة.
١٠٥	النهي يراعى عدم الفعل مضافاً الى اختيار العباد وكسبهم لامانة بين الشرع باصله والقيح بوصفه.	٤٨	صح تعيين الناقد في حقه لان حق الله.
١٠٦	صوم يوم النحر مشروع باصله غير مشروع بوصفه.	٤٩	النوع الثالث من الوقت بوقت شكل توسعه وبمراح.
١٠٨	وكذا وقت طلوع الشمس صحيح باصله فاسد بوصفه وهو ان ينسب الى الشيطان.	٨١	فصل في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداره وقضاء.
١٠٩	الفرق بين النكاح والبيع فيما شرعا لان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحمل والتحرير يضاؤه والبيع شرع للملك العيين والحمل فيه تابع.	٨٢	القضاء يجب بما يجب به الادارة عند العامة.
١١٠	ما قام مقام غيره انما يعمل بعملة الاصل.	٨٢	الادارة اداره محض فادارة شب القضاء والمحض كالمطل قاصر.
١١٣	فصل في حكم الامر والنهي في ضد ما ناب اليه.	٨٦	القضاء نوعان قضاء مثل مقبول وقضاء مثل غير مقبول.
١١٣	الامر بالشيء يقتضي كراهية ضده.	٨٩	جميع اقسام الادارة والقضاء تحقق في حقوق العباد القضاء.
١١٣	فصل في بيان اسباب الشرائع.	٩٢	الفرق بين وجوب الادارة ووجوب القضاء ان القدرة المكتنة شرط لوجوب الادارة دون القضاء.
١١٦	سبب حج البيت وسبب الصوم الشهر وسبب الصلوة الوقت نحو.	٩٣	من الادارة ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للادارة.
١١٦	الاصول في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سبباً له.	٩٣	القدرة الميسرة يشترط دوامها لبقاء الواجب.
١٢١	يسمى سبب تجرد الوصف بمنزلة التجرد بنفسه.	٩٦	بيان الفرق بين القدرة الميسرة والمكتنة.
١٢١	فصل في العزيمة والرضخة.	٩٨	فصل في صفة الحسن للامورية وهو نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره وللادول نوعان ما كان المعنى في وضه كالصلوة والالتقن بالواسطة ما كان المعنى في وضه كالزكاة.
١٢٢	الرضخة اسم لما يبنى على اعذار العباد.	١٠٠	الوجوب متى ثبت لا يقطر الا بفعل الواجب نحو.
١٢٢	العزيمة اربعة اقسام فرض وواجب وستة وفصل السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزوائد.	١٠٠	الذي حسن لمعنى في غيره نوعان ما يحصل المعنى به افضل مقصود كما لو فوه وما يحصل المعنى بفعل الامر كما بالصلوة على الميت.

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٣٨	ان كان الراوى معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد ترك بمحدثه القياس -	١٣٣	يلزم القضاء بترك النقل بعد الشروع -
١٣٩	ان كان الراوى مجهولاً فلا يخلو حاله عن خمسة اقسام -	١٣٥	الرخص انواع اربعة نوعان من الحقيقة ونوعان من المجاز الاول ما يستتبع مع قيام المحرم وقيام حكمه مثل انظار المكروه في نهار رمضان -
١٥١	التواتر يوجب علم اليقين والشهود علم الظانينة وخبر الواحد غالب الرأى والمستكر منه يفيد الظن والمستتر منه في خبر الجواز للعلل بعين الوجوب -	١٣٤	النوع الثاني ما يستلزم مع قيام السبب تراخي حكمه كفطر المريض -
١٥٣	الظن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوى -	١٣٨	النوع الثالث فما وضع عنان الاصر والاعمال -
١٥٣	فصل في المعارضة -	١٣٩	النوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة كالينينة المشروطة في البيع سقطاً شرطياً في السلم -
١٥٥	التعارض بين الآيتين او الحديثين انما يقع بهلماً بالتامح والمنسوخ -	١٣١	العصر صدقة من الشدة لا تنحل الرد -
١٥٨	انما تعارض القياسان يعمل بالجملة بايهما شارك بالتحري -	١٣٣	من نذر صوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر يميز صوم ثلثة ايام وبين سنة -
١٦٠	هل يعارض خبر النقي خبر الاثبات ام لا -	١٣٥	باب في بيان اقسام السنة -
١٦٣	ومن الناس من رزع بفضل عدد الروات -	١٣٥	السنة نوعان مرسل ومسدند -
١٦٣	باب البيان وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبدل وضروفة -	١٣٦	المرسل فرق المسند والمسند اقسام منها المتواتر -
١٦٥	بيان التقرير يصح موصولاً ومفصولاً -	١٣٨	التواتر يوجب علم اليقين -
١٦٥	بيان التفسير يصح موصولاً ومفصولاً -	١٣٩	المشهور بمنزلة التواتر لكن لا يكفر حاحده -
١٦٦	بيان التفسير يصح بشرط الوصل -	١٤٠	أخبار المشهور صح الزيادة على الكتاب -
١٦٨	الاستثنا يمنع الحكم بحكمه بقدر الاستثنى عندنا ومنع الحكم بطريق المعارضة عند الشافعي -	١٣٢	خبر الواحد يوجب العمل بشرط اربعة تراخي في الخبر الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضغط -
١٤٢	الاستثنا متعلل ومفصل -	١٣٣	المستور مثل الفاسق في الخبر بنجاسته المار خبر الفاسق في طهارة المار ونجاسته معتبر اذا تأيد بأكبر الرأى -
١٤٣	بيان الضرورة اربعة انواع	١٣٣	لا تقبل رواية من اتحل الهوى ودعا الناس -
١٤٦	اما بيان التبديل فهو النسخ وحكمه يكون في نفسه مطلقاً لوجود وعدمه -	١٣٤	

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢١٤	العلّة عندنا تغيير علة بالانزودن الاحالة والطرد.	١٨١	شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل.
٢١٨	تصح تعدية الاستحسان بالقياس المنحى.		
٢٢٣	الاستحسان ليس من باب خصوص العلة.	١٨٢	القياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع عند الاكثر.
٢٢٢	حكم الناسى عنه ولا ينسب اليه الى صاحب الشرع.	١٨٣	يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا خلافا للشافعي.
٢٢٥	حكم القياس تعدية حكم النص الى ما النص فيه.		
٢٢٦	العلل نوعان طردية ومؤثرة.	١٨٥	يجوز نسخ التلاوة والحكم ونسخ احدهما دون الآخر.
٢٢٤	العلل الطردية اربعة.	١٨٥	الزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي.
٢٢٨	الممانعة اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم وفي نسبه.	١٨٤	افعال النبي صلعم متصلة بالسنة منقسمة على اربعة اقسام.
		١٨٩	يتصل بالسنة بيان طريقة رسول الله صلعم في الظهار الاحكام بالاجتهاد.
٢٢٩	كيفية افتراق النية.	١٩٠	باب متابعة اصحاب رسول الله صلعم.
٢٣٠	العلل المؤثرة ليس للسائل فيها بعد الممانعة المعارضة.	١٩٠	تقليد الصحابي واجب يترك به القياس.
٢٣٢	المعارضة التي فيها مناقضة نوعان.	١٩٣	باب الاجماع.
٢٣٢	الفرق بين صوم الغنم وصوم رمضان.	١٩٥	اختلف الناس فيمن يتعدى بهم الاجماع.
٢٣٢	من حيث التعيين قبل الشروع وبعده.	١٩٤	اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة.
٢٣٦	المعارضة المخالفة نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح.	١٩٩	الاجماع على مراتب الاقوى اجماع الصحابة نصا.
٢٣٤	والثاني في علته الاصل وهو باطل.	٢٠١	الاجماع موجب للمؤمنين عندنا.
٢٣٨	فصل في الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المشايخ على الآخر وصفا.	٢٠٢	باب القياس له حدود شرط وكن وحكم ودفع.
		٢٠٨	خص القليل من عموم قوله لا تبعوا الطعام انزلان التعسر حصل بالنص مصاحبا للتعليل لاجب.
٢٣٠	الترجيح يقع بقوة الاثر.	٢١٢	اللام في قوله تعالى انا الصدقات للفقراء الخ للعاقة.
٢٣٠	الترجيح يقع بقوة ثباته في الحكم المشهورة.		
٢٣١	الترجيح يقع بكثرة الاصول وبعدهم الحكم عند عدم الوصف.	٢١٢	ركن القياس واجعل علما على حكم النص مما اشتغل عليه النص وجعل الفرع نظير الذي حكم لوجوده.
٢٣٢	فصل الاحكام اربعة انواع.		
٢٣٥	حقوق الله ثمانية انواع.	٢١٥	المرد لصلح الوصف للعلية كونه موافقا للعلل المنقولة عن السلف.

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢٤٢	لا دليل عند من جعل العقل علة موجبة بنفسه وعند من الغاه -	٢٢٥	الكافرات حقوق دارة بين العبارة والعقوبة -
٢٤٣	فصل في بيان الابلية -	٢٢٦	صدقة العطر عبادة فيها معنى الموتة -
٢٤٣	الابلية نوعان ابلية الوجوب وابلية الاداء -	٢٢٦	العشر مؤنة فيها معنى القرية -
٢٤٦	ابلية الاداء نوعان قاصر وكامل -	٢٢٧	الخارج مؤنة فيها معنى العقوبة -
٢٤٨	الصبي المحرم اذا قبل الوكالة لم تلزمه العهدة واذا اوصى باعمال البر بطلت وصيته	٢٢٤	خمس القنائم والمعادن حق قائم بنفسه
٢٨٠	فصل في السمور العترة على الابلية -	٢٢٨	السبب الحقيقي يكون طرفا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معنى العلل لكن يحتمل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب -
٢٨٠	العوارض نوعان مساوي وكسب -	٢٢٩	اليمن بالله سببا للكمارة مجازا -
٢٨٢	حد الامتداد في الصوم ان يتوعد الشهر الحرام -	٢٥٠	التبخير يبطل التعليق عندنا -
٢٨٣	الصفر في اول احوال الكاهنون	٢٥١	الواجب في العلة الحقيقية اقتران الحكم مع العلة -
٢٨٣	العتة بعد البلوغ مثل الصبار مع العقل -	٢٥٥	الضاب جعل علة بصفة النار فلا تراخي حكمه اشارة الاسباب -
٢٨٧	النسيان اذا كان غالب جعل من اسباب العفو -	٢٥٨	شراء القريب علة للعتق بواسطة الملك -
٢٨٤	النوم عجز عن استعمال القدرة فهو والاغمار اشد منه -	٢٦٠	اقامة الشيء مقام غيره نوعان الاول اقامة السبب للداعي مقام المدعو كما في السفر -
٢٩٠	الرق لا يحتمل التجري وكذا العتق والاعتاق -	٢٦٠	الثاني اقامة الدليل مقام المدلول -
٢٩٢	الرق ياتي بالكية المال لا بالكية فيه ويأتي كمال الحال -	٢٦٠	الشرط عبارة عما يضاف اليه الحكم وجود اعنزه لا وجوبه -
٢٩٣	الحمل يتصف بالرق -	٢٦٢	اذا اجمع العلة الصالحة والشرط يضاف الحكم الى العلة وكذا اذا اجمع العلة والسبب سقط حكم السبب -
٢٩٦	الرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته	٢٦٣	الشرط اذا سبق العلة يكون له حكم السبب -
٢٩٤	انقطعت الولايات بالرق وصح امان المازدون -	٢٦٦	العلامات ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق بوجوب ولا وجود -
٢٩٩	المرض لا ياتي في ابلية الحكم والعبارة -	٢٦٤	فصل اختلف الناس في العقل اهل من العلل الوجوبية ام لا قالت المعتزلة نعم وقالت الاشعرية لا -
٣٠٠	يفتد اعناق الراس ويجوز الوصية من الثلث	٢٦٨	الصحيح ان العقل معتبر للاشياء الابلية -
٣٠٢	المحسين والغناس لا يهدمان ابلية		
٣٠٣	بوجه ما الموت يسقط به التكليف -		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٣٣٨	المكره على القتل بائمه -	٣٠٥	{ الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلًا كان الدين عنه ساقط -
٣٣٨	تسليم المكره يقتصر عليه -		
٣٣٠	الأكراه لا يعدم الاختيار -	٣٠٨	الميت له حكم الايجاب في احكام الآخرة
٣٣١	باب حروف المعاني -	٣٠٩	فصل في العوارض المكتسبة
٣٣٢	الواو والمطلق اجمع عندنا -	٣٠٩	الجهل انواع الارضية الاول جهل باطل وهو المكفر -
٣٣٣	قد تدخل الواو على جملة كاملة بجزء اقلها تجب المأكله في الجزء -	٣١٠	الثاني جهل صاحب الهوى والباغي -
٣٣٤	الفاء للوصل والتعقيب -	٣١١	{ كما ان جهل صاحب الهوى والباغي مردود كذلك جهل من خالف اجتهاده الكتاب الجزء -
٣٣٤	ثم للعطف على سبيل التراخي -		
٣٣٩	بل موضوع الاثبات بعبده والاعراض عما قبله -	٣١٢	الثالث جهل يصلح شبهة -
٣٥٠	لكن للاستدراك -	٣١٣	الرابع جهل يصلح عذرا -
٣٥٠	العطف بلكن انما يستقيم عند اتساق الكلام -	٣١٥	المكره نوعان مكر بطريق مباح ومكر بطريق محظور -
٣٥١	او تدخل من اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين -	٣١٦	الزهر لا ياتى الرضى بالمباشرة ويناتى اختيار الحكم والرضى به -
٣٥٢	حقى للغاية -	٣١٤	نظير الزهر في جنس العوض وفي قدر العوض -
٣٥٥	البار للصاق -	٣٢١	ثلث جدمين جدمين من جدم الكراع والطلاق واليمين -
٣٥٥	على للازام	٣٢٣	المخلع لا يخلل اختياره عند ما يوجب المسمى
٣٥٦	من للتبعض	٣٢٥	الاقرار بطله الزهر وكذلك تسليم الشفعة وبراء الترم بطله الزهر -
٣٥٤	الى لانتهار الغاية	٣٢٤	السفلا لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر عند ابي حنيفة
٣٥٤	في للظرف -	٣٢٤	الخطاء جهل عذرا صالحا سقوط حق اشده
٣٥٨	ان للشرط واذا يصلح للوقت والشرط -	٣٢٩	السفر من اسباب التخفيف -
٣٥٩	متى للوقت -	٣٣٠	الأكراه نوعان كامل وقاصر
٣٥٩	من وما وكل وكلما تدخل في باب الشرط -	٣٣٢	رضى في اجراء كلة المكفر منه في الاكراه الكمال -
		٣٣٣	يظرب اثر الاكراه اذا اكمل في تعديل النسبة واذا قصر في تقويت الرضا
		٣٣٦	{ الاكراه الكمال يفيد الاختيار والاختيار الفاسد في معارضة الصبح كالعدم

تَمَّتْ

میر محمد کتب خانہ کی چند قابل قدر کتب مع نادرا اضافات مفیدہ

اصول الیزدوی عربی : تألیف : امام فخر الاسلام علی بن محمد الیزدوی المتوفی ۴۰۰ھ - اصول فقہ کی یہ کتاب اپنے مختصر اور جامع طرز بیان کے اعتبار سے سن کی مقبول ترین کتاب ہے خواہی پر حافظ قاسم قرظی اور حافظ ابن کثیر کی تخریج اصابت پر ہے آخراً ایک رسالہ اصول الکفر فی کلمی شامل بھی ہے (جدید طبع شدہ) اعلیٰ کاغذ جلد پختہ سنہری ڈالی - ۸۸/- پچھلے

مجموعۃ قواعد الفقہ از: مفتی السید محمد وہی تحوی علی سبع رسائل عظیم الاحسان بھری کتب صاحب علم حضرت اس مفید مجموعہ (مجموعہ قواعد الفقہ) کے نام سے طلب فرمائیں (میر محمد کتب خانہ) نے اس میں تین سو سے زائد صفحات پر مشتمل دو نادرا و مفید رسالوں کا اضافہ کر کے (مجموعہ قواعد الفقہ) کو مستقیمین و فقہاء و مفتیین اکرام و علماء کرام اور طلباء حضرات جو اس کے آداب کے حامل ہیں ان کے لئے ایک نادرا اور معلوماتی مجموعہ پیش کیا ہے۔ اضافات درج ذیل ہیں :-

تاریخ الخلفاء : مؤلفہ : الامام حافظ جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی المتوفی فی ۹۱۱ م سن ۷۷۰ھ تحقیق الاستاذ محمد عیسیٰ الدین عبد الحمید - گلبر کاغذ جلد پختہ سنہری ڈالی - ۸۰/- پچھلے

(۱) قواعد الکلیۃ من الاضیاء والنظائر (لابن نجیم المصری صاحب البحر) (۲) قواعد الکلیۃ من المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدنیۃ (المصطفیٰ احمد السزقانی) استاذ القانون المدنی و الشریعۃ اسلامیۃ فی کلیۃ الحقوق بد مشق -

تدریب الراوی عربی : مصنف : جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی - مع تحقیق : عبدالوہاب عبداللطیف - دس نکاتی کی علوم الحدیث پر عمدہ کتاب ہے۔ تمام عربی مدارس میں داخل نصاب ہے۔ گلبر کاغذ جلد پختہ سنہری ڈالی - قیمت ۱۰۴/- پچھلے

کتاب کے شروع میں جناب مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب شیخ الحدیث جامعۃ العلوم اسلامیہ و حضرت مولانا سلیم الرحمن صاحب شیخ الحدیث و مہتمم الجامعۃ الفاروقیہ اور جناب شیخ مولانا مفتی عمر تقی عثمانی صاحب نائب مہتمم دارالعلوم کراچی کی تعاریض بھی شامل ہیں۔ عمدہ کاغذ نفی جلد پختہ سنہری ڈالی قیمت ۹۲/- روپے

شرح معانی الآثار للعلیوی : تألیف : علامہ ابی جعفر محمد الطحاوی - میر محمد کتب خانہ نے اس میں مندرجہ ذیل

الجواهر المضمیہ فی طبقات المحدثیۃ : تألیف :- شیخ الدین ابو محمد عبد القادر بن ابی الوفاء حنفی مصری (متوفی ۵۰۵ھ) فقہاء حنفیہ اور ان کے طبقات کے بارے میں علمی و دنیا کی پہلی نا نصاب کتاب جس میں فقہاء کے تراجم کو حروف کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہے نائب مہتمم طباعت اعلیٰ گلبر کاغذ جلد پختہ سنہری ڈالی قیمت ۱۱۲/-

اضافات شامل کئے ہیں (۱) رسالہ سیرت امام طحاوی (۲) تلخیص سیرت احوال طحاوی مصنفہ علامہ حنفی (۳) ایضاً ابن کثیر فی آسانید النبی علی حدیث دہلوی (۴) الدر المنصور فی آسانید النبی الہند مولانا محمود الحسن (۵) کتاب الضعفاء الصغیر مصنفہ امام بخاری (۶) تبیض الصغیر فی مناقب الامام ابی حنیفہ اعلیٰ کاغذ جلد پختہ سنہری ڈالی کامل در ۲ جلدی - ۲۲۸/-

ابن ماجہ شریف (عربی) : مع اضافہ (۱) رسالہ تیس ایہ الحاجہ لمن یطالع سنن ابن ماجہ (۲) شروط الائمة الخمسة و شروط الائمة الستة (۳) اس کے حاشیہ پر موطا امام مالک و شرح موطا (۴) اسحاق موطا برجال الموطا از علامہ سیوطی (۵) نمونہ الفکر از علامہ ابن حجر عسقلانی (۶) پانچ خصوصیات آج کے کسی ابن ماجہ میں یکجا نہیں ہیں اعلیٰ کاغذ عمدہ جلد پختہ سنہری ڈالی ۱۲/-

التوضیح والتلویح مع الحاشیۃ التوشیح : التوضیح : صدر الشریعۃ الترمذی -۔ الحاشیۃ التوشیح : العلامة العسقلانی -۔ التوشیح :۔ ہدایہ رزاق محمد الطہر بالا میر علی السید المعظم (مع اضافہ دو نادرا رسالہ) (۱) شیخ الاسلام (۲) خلاصہ و۔۔۔ جن کی وجہ سے آجی افادیت بڑھ گئی ہے اعلیٰ کاغذ جلد پختہ سنہری ڈالی جلد اول - ۹۹/- جلد دوم جلدی - ۲۰۴/-

میر محمد کتب خانہ امام باغ کراچی

(تفصیلی فہرست مفت طلب فرمائیں)