UNIVERSAL
LIBRARY
OU-234710
UNIVERSAL
LIBRARY

اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم

كتاب الحجة

شرح الاحسامي المعروف

بغاية الحجة

قد طبع في المطبع الذي نسب الى منشي نولكشور الواقع في لكنهو

اطلاع

اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب موجود ہیں شائقین کو فہرست مطلوب سے جو علاحدہ موجود ہے اور درخواست بھیجنی ہے اور واضح ہو کہ قیمت کتب کی اس سال میں نہایت ارزاں کی گئی ہے نیز اردو کی ہر صرف کتب علوم دینیہ و صرف و نحو و غیرہ کی بکثرت کتابیں دستیاب ہوتی رہتی ہیں

کتب مذہبی اسلام فارسی و عربی

مدارج المقصود مسائل فقہیہ میں ہے

تذکرۃ المعاد فارسی مؤلفہ ثناء اللہ پانی پتی کی تصنیف بیان معاد

نام حق مشہور کتاب مسائل فقہ کی

تفسیر القلندری فی تحریر الانوار سلسلہ قلندریہ کے بیان میں۔

مدارج النبوۃ تصنیف شاہ عبدالحق دہلوی نہایت کتاب ہے

منتہی الکلام مولوی حیدر علی فیض آبادی مناظر مذہب شیعہ سنی

مسلک المتقین منظوم علماء و اولیاء اس میں مسائل حنفیہ فقہ کے مبسوط مندرج کیے ہیں۔

فتوح الحرمین مع نقشہ جات فارسی مع نقشہ جات از کلام حضرت عبدالحق محدث دہلوی

النصائح کاغذ ہندی

شرح وقایہ فارسی مع منتقی الابحر مشہور و ترجمہ مولوی عبدالحی محدث سے ہے

مالابد منہ مصنفہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی فقہ میں۔

تفسیر حسینی یہ کتاب قرآن مجید کی تفسیر میں بامحاسن وعظ سے مشہور ہے نہایت خوشخط و صحت کامل کے ساتھ اس مطبع میں چھپی ہے۔

ایضاً کاغذ ہندی عمدہ و لاجواب۔

روضۃ الشہداء تصنیف ملا حسین واعظ۔

فتاوی بیمہ اسی مسائل دینیہ فقہیہ مذہب ابوحنیفہ رح کا وضاحت صاف بیان میں مصنفہ محمد ظہیر الدین مرحوم حنفی لاہوری۔ چھاپا خوشخط اہتمام سے طبع ہوا۔

فتاوی عالمگیری یہ فتاوی لاجواب ہی کہ بخارا شریف اور اخبار اور حرمین الشرفین کے فحول علماء کا راس فتاوی پر ہے اسکی چار جلدیں۔

سفینۃ الاولیاء تصنیف شاہزادہ دارا شکوہ۔

رسالہ فرائض مصنفہ فیاض الدین صاحب نیم مرکبی۔

حج الحج مسمی بہ غایۃ الشعور تصنیف مولوی محمد شاہ صاحب تاریخ فقہاء معتبرین نہایت مستند ہے۔

ایضاً کاغذ سفید۔

عین البکا معروف بہ مجلس و جمل مجلس۔

ادعیہ زیارات مدینہ منورہ۔

فتاوی الحرمین منظم الفرائض۔

میزان القرآن تصنیف مولوی محمد سلطان خانصاحب شہید

مذہب الکعب فارسی تصنیف شاہ عبدالحق دہلوی۔

فضوحات الانس مع سلسلۃ الذہب مصنفہ عبدالرحمن بن احمد الجامی احوال و کرامات اولیاء اللہ۔

خلاصہ شرح اسلامیہ مسائل اور اثاثہ جسکو ہر وقت سے عدالتہا و دیوانی میں کار روائی ہوتی ہے۔

معارج النبوۃ تصنیف ملا معین الدین کاشفی بیان فضائل احوال حضرت خاتم النبیین علیہ الصلوۃ والتسلیم۔

ہدایہ عربی مشکی ہر چہار جلد کامل مولوی غلام حسین صاحب (جلد اولین بہ پارسی جزو اولین و دوم جزو)

ترجمہ فارسی ہدایہ حامل المتقی ہدایہ مع ترجمہ و شرح فارسی منقول از مبسوط و کفایہ جو چند علمائے ہندوستان نے باتفاق رائے ترجمہ و شرح فرمایا ہے مطبع ہذا میں طبع ہوا۔

تحفۃ القدیر مع تکمیل تاج الافکار مع ہدایہ کامل تصنیف شیخ الاسلام کمال الدین ابن ہمام اور تکملہ تصنیف علامہ برہان الدین

قدوری یہ کتاب شرح بجا یہ فقہ میں مبسوط و معتبر ہے اور حاشیہ فقہ شرح ہر صفحہ کے آغاز میں مرقوم ہے

عمدۃ الرعایہ نے سدل الرضاعۃ مصنفہ مولوی تراب علی بن شجاعت علی مسائل فقہ میں مستند ہے۔

طوارق احمدیہ لاستقصاء بنا دین النجم یتصنیف مولوی محب احمد

عینی شرح ہدایہ حامل المتن مع تصنیف شیخ الاجل والعلامۃ الاکمل ابوالمحامد محمود بن احمد العینی ہے اس کتاب کا سارے ہندوستان میں صرف ایک نسخہ بہم پہونچا ورنہ پورا صفحہ اس نایاب کتاب کا بجا کتر پایا گیا جلدین اولین۔

جلدین اخرین۔

کشف الدقائق فارسی تصنیف مولوی نصیر الدین صاحب اسطہ درجہ کی کتاب بہ فقہ حنفیہ میں نہایت مستند ہے۔

انوار العارفین در مسائل تصوف فارسی۔

توضیح و تلویح مع حاشیہ چلپی اور حاشیہ شیخ الاسلام و حاشیہ ملا خسرو۔ یہ ایک مجموعہ بے نظیر ہے نادر الاصول فقہ میں طبع ہوا ہے کہ ان نادر کتب کو مجتمع کیا ہے قابل دید ارباب علم و فضل ہے۔

کتب فقہ مذہب اہل اسلام از فقہ حنفیہ و امامیہ و غیرہ وغیرہ

درمختار اردو چہار جلد شرح تنویر ترجمہ مولوی رحیم علی مرحوم و مولوی محمد احسن صاحب۔

شبیہ احمدی سراپا احمدی کا بیان ہے

مثنوی زائر۔ دعوت کرنا اسلام کا قبائل فرنگیہ کو۔

دوازدہ مجلس مسمی بہ ریاض الابرار۔ واقعات پنجتن پاک اور اسرار کربلا حالات کربلا شیخ محی الدین مرحوم بالکل ہے بعد جملہ ہندی نقہ اثنا عشری بین ہے۔

مہر نبوت تصنیف محمد مرتضی حسین بن سید نامدار نقیب میں رموز القرآن اوفاق وغیرہ قرآن کی نکات کو بیان آثار محشر علامات و حالات قیامت مثنوی میں مذکور ہیں

تفسیر سورہ یوسف منظوم مشہور مستند کتاب ہے

اکسیر ہدایت ترجمہ کیمیائے سعادت

مذاق العارفین اردو ترجمہ احیاء العلوم کامل چہار جلد۔

رسالہ ہدایت الکونین الی شہادت الحسین۔

تحفہ درود و لقب بکنہ الکلام موجد مولوی منظور احمد صاحب

رسالہ کشف الالتباس۔ اردو مصنفہ مولوی ظہور الحق صاحب

تحفہ ملفوظی استاد دوازدہ امام۔

دہ مجلس مرقوم اس کتاب میں حضرت خاتم المرسلین ہے تا مرگ کربلا علی الترتیب جو دہ مجلسیں ہیں۔

ماہ نجات از مولوی محمد علی صاحب مسائل صوم و صلوۃ۔

تفسیر زبدۃ الآخرت فارسی میں منظوم مثنوی حامل المتن فرقان شریف ہے چار مصطلح چھپی ہے تصنیف مولوی عبدالسلام بدایونی۔

مجموعہ ۱۲ دوہ نام شامل دعا و مثنوی قصیدہ بردہ و قصیدہ بانت سعاد و قصیدہ غوثیہ و دعا حرز یمانی و حزب۔

مقتل الحسین تصنیف مولوی کرامت علی جونپوری فقہ میں

خلاصۃ المصائب در مصائب اہل بیت علیہم السلام

دہ مخزن اردو در مصائب شہداء کربلا

تاریخ مدینہ ترجمہ جذب القلوب در فضائل مدینہ

وفات نامہ تصنیف خانم مراد بادی ذکر وفات پیغمبر اسلام

حقیقۃ الصلوۃ نازو روزہ کی تفصیلات کا ذکر ہے۔

سبیل الجنان مصنفہ امیر علی مخلص امیر تکمیل الایمان کا ترجمہ

مجموعہ گلشن غیبی در وظائف اعمال الٰہی و اسماء و رسالت بابا

کشف النجات یعنی الابد منہ اردو مسائل فقہ حنفی میں۔

تذکرۃ المحمدیہ تصنیف مولوی قطب الدین خان بہادر دہلوی در فضیلت محمد۔

فلاح دارین۔ آداب معاشرت شرع کی بیان میں۔

ترجمہ الفرقان۔ دیباچہ قرآن۔

توضیح الحق مسائل ضروریہ ضروری شنیدہ عام طالبان دین کے

تحفۃ الزوجین میاں بی بی کے حقوق اور آداب نکاح غرائض معاشرت

احکام العیدین تالیف مولوی قطب الدین خان مرحوم بیان عیدین۔

تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق انوار۔ ترجمہ احادیث۔

نذر رسالہ۔

تحفۃ العوام یہ مشہور کتاب مسائل نوبیاں میں ہے۔

مظاہر حق ترجمہ مشکوٰۃ شریف علم حدیث میں چار جلد

نور نامہ نور محمدی کا بیان۔

قیامت نامہ بہشت نامہ در حالات قیامت۔

صبح صادق کی ستارہ حالات بہشت و دوزخ و قیامت

عمدۃ کی رحمت حال پیدائش حضرت علیہ السلام

شرح محمدی عقائد اہل سنت و نماز و روزہ مولفہ محمد خان قندہاری

ارشاد نبوت یہ کتاب فضائل نبوت پیغمبر میں بطور مولود شریف

تحریم النساء مصنفہ مولوی قطب الدین مرحوم۔

شرح اصل حدیث تصنیف مرتضی صاحب بن حافظ محمد عیسیٰ

حلیۃ الحرس نقاشی عشری کی مسائل فقہیہ و مراسم عزاداری

کوکب عروۃ انتخاب ہوا ہے تصنیف شیخ مراد علی صاحب کاشفی

رسالہ عید بابا تصنیف حاجی انور علی صاحب مجتہد میں

سراج السالکین ترجمہ منہاج العابدین تصنیف امام غزالی

فضائل الشہور و الصیام روزہ و نماز کی تصنیف میں۔

تنبیہ الغافلین شریعت اسلام و مسائل دین میں۔

فضائل درود و سلام تصنیف مولوی عبدالعلی صاحب

گلدستہ کرامات مصنفہ متقی غلام سرور لاہوری در ذکر کرامات حضرت محبوب سبحانی قادری رضی اللہ عنہ۔

کلام الرحمت تصنیف مولانا قطب الدین صاحب بدوی مجر

رسالہ مشطر نخ مسمی بہ جواہر دریہ تصنیف حافظ مولوی عبداللہ بکرانی۔

مدارج خاتم النبیین ساری عقائد میں نبی کی محامد میں میں

حجت المفلقہ تحقیقات مسائل جواب کی طور پر ترجمہ ہے۔

بہار خلد شیخ منظوم شامل ترجمہ فارسی علم صرف فقہ میں۔

تاریخ مکہ تصنیف مولوی حاجی محمد اکرم خیشگی دہلوی۔

جواہر السالکین فقہ میں مولفہ مولوی لال محمد صاحب

سرور القلوب فی ذکر المحبوب معجزات حضرت پیغمبر اسلام

مرصع گلشن فی فضائل الحسن فی حدیث کے بیان میں

الہامات تحقیقات بعض مسائل فقہ کامل

تحفۃ المومنین فقہ میں تصنیف مولوی فرزند علی صاحب

حقیقت الحج اس میں مسائل حج کا بیان ہے

منشا رشتہ مرتبہ کوئی۔

اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم

رسائل الحقائق

شرح الحسامي المعروف

غاية الحقائق

قد طبع في المطبع الذي نسب الى منشي نولكشور الواقع في لكنهو

اطلاع

اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب موجود ہیں خاتمین کو فہرست مطول سے جو علاحدہ موجود ہے اور درخواست بھیجنے سے اور واضح ہو کہ قیمت کتب کی اس سال میں نہایت ارزاں کی گئی ہے

کتب مذہبی اسلام فارسی و عربی

بدایع منظوم مسائل فقہ میں ہے

تذکرۃ المعاد او خود تنہا، اللہ باقی ہے کی تصنیف بیان سعادت نام حق مشہور کتاب مسائل فقہ کی

تفسیر القدیر فی تحریر الانوار سلسلہ قلندریہ کے بیان میں ہے۔

مدارج النبوۃ تصنیف شاہ عبدالحق دہلوی مشہور کتاب ہے

منتہی الکلام مولوی حیدر علی فیض آبادی مناظرہ مذہب شیعہ و سنی

مسلک المتقین منظوم علماء و ولایت خراسان میں مسائل حنفیہ فقہ کے مبسوط مندرج کیے ہیں۔

فتوح الحرمین منظوم فارسی مع نقشبندیہ آزکلام حضرت عبدالقادر جیلانی

ایضاً کاغذ خانی

شرح وقایہ فارسی مع منتقی الابحر مشہور ترجمہ مولوی صبغۃ اللہ بہاری سے ہے

مالابد منہ مصنفہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی فقہ میں۔

تفسیر حسینی یہ کتاب قرآن مجید کی تفسیر میں ہے۔ حسین واعظ سے مشہور ہے نہایت خوشخط و صحت کامل کے ساتھ اس مطبع میں چھپی ہے۔

ایضاً کاغذ رنگین عمدہ و دلایتی

رد و شہادۃ المشہد التصنیف ملا حسین واعظ۔

فتاوی بزبان اردو چہار جلد مشتمل بر مسائل دینیہ فقہیہ مذہب ابوحنیفہ نعمان کے واضح صاف بیان میں مصنفہ محمد ظہیر الدین مرحوم مفتی لاہور سے۔ چھاپا خانہ منشی محمد یعقوب کے اہتمام سے طبع ہوا۔

فتاوی عالمگیری یہ فتاوی لاجواب ہیں کہ بخارا شریف اور اصفہان اور حرمین شریفین کے فقہاء نے بخارا اس فتاوی پر لکھے اسکی چار جلد ہیں۔

سفینۃ الاولیا التصنیف شاہزادہ دارا شکوہ

رسالہ فرائض عہدہ فیاض اکبر صاحب نیم مرکبین۔

حج الحاج سمی بہ غایۃ السرور تصنیف مولوی محمد شاہ صاحب

ایضاً کاغذ معتبر میں نہایت مستند ہے۔

عین البکا۔ معروف بہ مجلس و چہل مجلس۔

ادعیہ زیارات مدینہ منورہ۔

فتاوی الامراء۔ حروف بشکل نظم الفرائض۔

میزان الفرقان تصنیف مولوی محمد خان خانصاحب شہید

جذب القلوب فارسی تصنیف شاہ عبدالحق دہلوی۔

نفوذ الانس مع سلسلۃ الذہب مصنفہ عبدالرحمن بن احمد الجامی احوال و کرامات اولیاء اللہ۔

خلاصہ شرح اسلامیہ مسائل و راثت جسکی رو سے عدالتہائے دیوانی میں کارروائی ہوتی ہے۔

معارج النبوۃ تصنیف حاسین الدین کاشفی بیان شرائف احوال حضرت خاتم النبیین علیہ الصلوۃ والتسلیم۔

ہدایہ عربی کشفی ہر چہار جلد کامل مولوی غلام حسین صاحب جلد اولین بہ بیان جزو اخرین و صد جزو۔

ترجمہ فارسی ہدایہ حاشیہ المنتقی ہدایہ مع ترجمہ و شرح فارسی منقول از مطبوعہ مکتبہ مجتبائی ہندوستان باتفاق علمای نامدار بالتماس راجہ بہادر نواب ریاست رامپور مطبع فاخر۔

شرح النقایہ مع حلیہ شرح الاکمل مع ہدایہ کامل تصنیف شیخ الاسلام کمال الدین ابن ہمام اور محمد تصنیف علامہ بن الشحنہ

فتوی کی یہ کتاب شرح ہدایہ فقہ میں مبسوط و معتبر ہے اور ہدایہ طبعہ خرچ ہر صفحہ کے آخر میں مرقوم ہے

عمدۃ البضاعت نے مسائل الرضاعۃ مصنفہ مولوی تراب علی بن شجاعت علی مسائل فقہ میں مستند ہے۔

طوارق احمدیہ لاستصال بنا دین النجدیہ تصنیف مولوی محمد احمد

عینی شرح ہدایہ حاصل المتن من مصنفہ شیخ الاجل والعلامۃ الاکمل بابا محمود بن احمد العینی ہے اس کتاب کا سارا ہندوستان میں صرف ایک نسخہ ہم پہونچا اور نہ پورا نسخہ اس باب کل کا جا کر تا بابگیا جلد میں اولین۔

جلد اخرین۔

کشف الدقائق فارسی تصنیف مولوے نصیر الدین صاحب اعلے درجہ کی کتاب فقہ حنفیہ میں نہایت مستند ہے۔

انوار العارفین در مسائل تصوف فارسی۔

توضیح و تلویح مع حاشیہ چلپی اور حاشیہ شیخ الاسلام و حاشیہ ملا مسرو۔ یہ ایک مجلد عجیب نادر اصول فقہ میں طبع ہوا ہے کہ ان نادرات کتب کو جمع کیا ہے قابل دید ارباب علم و فضل ہے۔

کتب تائید مذہب اہل اسلام از فقہ حنفیہ و امام عظیم غفار اردو

درمختار اردو چہار جلد شرح و ترجمہ مولوی خرم علی مرحوم و مولوی محمد احسن صاحب۔

شہید احمدی سراپا احمدی کا بیان ہے

مثنوی زائر۔ دعوت کرنا اسلام کا قبائل قریش کو۔

دوازدہ مجلس سمی بہ ریاض الابرار۔ وقائع بیان حالات سید الابرار کربلا حالات حضرت مخدوم پیر مرحوم بالکل اہل بیت

معدن محمد ہندی فقہ اثنا عشری بیان ہے۔

مہر نبوت تصنیف محمد مراد صاحبان بر مذہب اثنا عشریہ میں

رموز القرآن اوفاق و غیرہ قرآن کی نکات کو بیان

آثار محشر علامات و حالات قیامت مثنوی میں علماء میں

تفسیر سورہ یوسف منظوم مشہور مستند کتاب ہے

اکسیر ہدایت ترجمہ کیمیائے سعادت

مذاق العارفین اردو ترجمہ احیاء العلوم کامل چہار جلد۔

رسالہ ہدایت الکونین الی شہادت الحسین۔

تحفہ درود و لقب بخیر الکلام مولفہ مولوی منظور احمد صاحب

رسالہ کشف الانبیا۔ اردو مصنفہ مولوی نصیر الدین صاحب

سجرہ فخار می اسماء دوازدہ امام۔

دہ مجلس مشکوم اس کتاب میں حضرت خاتم المرسلین ہے نامہ کربلا کے ترتیب جو دہ مجلسیں ہیں۔

ماہ نجات از مولوی محمد علی صاحب مسائل صوم و صلوۃ۔

تفسیر زاد الآخرت چار جلد میں منظوم مثنوی حاصل المتن ہے خریف ہے چار مصرعے پہیں ہے تصنیف مولوی عبدالسلام بدایونی۔

مجموعہ ۲۰ دو نام شامل علامہ مفتی قصیدہ بردہ و قصیدہ بانت سعاد قصیدہ غوثیہ و دعای سریانی و چہل

مقتل الجنت تصنیف مولوی کرامت علی جونپوری فقہ میں

خلاصۃ المصائب در مصائب اہل بیت علیہم السلام

دہ مجلس اردو در مصائب شہدائے کربلا

تاریخ مدینہ ترجمہ جذب القلوب در اخبار مدینہ۔

وفات نامہ تصنیف خانی مراد ابادی ذکر وفات سید عالم

حقیقۃ الصلوۃ نماز و روزہ کی تصنیف کا ذکر ہے۔

سبیل الجنان مصنفہ امیر علی ملقب امیر کمیل الایمان کا ترجمہ

مجموعہ نوشتہ عقیقی در وظائف اعمال الہی و اسماء و رسالت پناہی

کشف الحجات یعنی الاربعۃ اردو مسائل فقہ حنفی میں۔

تذکرۃ الجمعہ تصنیف مولوی قطب الدین خان بہادر دہلوی در فضیلت جمعہ۔

فلاح دارین۔ آداب معاشرت شرع کی بیان میں۔

تعجب الفرقان۔ در بعضائل قرآن۔

موضح الحق مسائل جزیرۂ ضروری مفید عام طالبان دین کے

تحفۃ الزوجین میان بی بی کے حقوق اور ادائے کرنے فرائض متقابل

احکام العیدین تالیف مولوی قطب الدین خان مرحوم بیان عیدین

تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق انوار۔ ترجمہ احادیث۔

نثار مسائل۔

تحفۃ العوام یہ مشہور کتاب مسائل مذہبیہ میں ہے۔

مظاہر حق ترجمہ مشکات شریف علم حدیث میں چار جلد

نور نامہ نور محمدی کا بیان۔

قیامت نامہ بہشت نامہ در حالات قیامت۔

صبح کی ستارۂ حالات بہشت و دوزخ و قیامت

عدالت کی رحمت حال پیدائش حضرت عیسی علیہ السلام

شرح محمدی عقائد اہل سنت و نماز و روزہ مولفہ محمد خان قدر بلگرامی

رسالہ نبوت یہ کتب فضائل نبوت پیغمبر میں بطور مولود شریف

تحریر الکتب مصنفہ مولوی قطب الدین مرحوم۔

شرح حصن حدیث تصنیف پیر علیصاحب بن حافظ محمد عیسیٰ صاحب

حلیۃ المجالس فقہ اثنا عشری کی مسائل تجویز و مراسم عورات

کوکبۂ عمدہ انتخاب ہوا ہے تصنیف سید مراد علی صاحب مخلص

رسالہ کلید باب الحج تصنیف حاجی الزمن علی صاحب مکی میں۔

سراج السالکین ترجمہ منہاج العابدین تصنیف امام غزالی

قضاء الشہوۃ الصیام روزہ و نماز کی فضیلت میں۔

تنبیہ الغافلین شریعت اسلام و مسائل میں میں۔

فضائل درود و سلام تصنیف مولوی عبدالعلی صاحب

گلدستہ کرامات مصنفہ مفتی غلام سرور لاہوری در ذکر کرامات حضرت محبوب سبحانی رضی اللہ عنہ۔

گلزار جنت تصنیف مولانا قطب الدین صاحب دہلوی مرحوم

رسالہ تشریح مسمی بہ بحالۃ دیہ تصنیف حافظ ولی عبداللہ بڑودی۔

محامد خاتم النبیین ساری تعریفیں نبی کی محامد میں ہیں

جوہرۃ الفقہ در مسائل میں ہدایت کے طور پر ترجمہ ہے۔

معارج خلعت شرح مقامات حریری علم ادب

تاریخ مکہ تصنیف مولوی حاجی محمد فخر الدین صاحب دہلوی۔

جواب المسائلین فقہ میں مولفہ مولوی کمال محمد صاحب

سرور القلوب فی ذکر المحبوب حالات میں پیغمبر اسلام کے

مصباح الحرمین فی فضائل الحرمین مع مدینہ کے بیان میں

تحفۃ الحقیقت بعض مسائل فقہ کامل

تحفۃ المومنین فقہ میں تصنیف مولوی قربان علی صاحب

عقد الجواہر فی مسائل مشہور بہ انعام جہاز خاص کے بیان میں ہے

بشارت مشتہر بہ

اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم

كتاب الحجة

شرح الحسامي المعروف

بغاية الحجة

قد طبع في المطبع الذي نسب إلى منشي نولكشور واقع في لكنهو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد سبل الاسلام بالايات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة وأوضح معالم الدين بنوابه المنقول والمعقول وزين قلايد الشرع بجواهر الفروع والاصول وأنار منار العلم بانوار الكتاب والخبر وأضحك رياض الفقه بازهار القياس والاثر شرع مشارع الاحكام بمزيد لطفه وانعامه ونهج سبيل الحلال والحرام بآثار بره واكرامه محمده على تواتر الآلاء بعد استحقاق به الجزيل من طوله ونشكره على تظاهر نعمائه شكر استوجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى صراط المستقيم ونبيه الداعي الى جنات النعيم محمد ن المبعوث الى كافة الامم والمجبول من المجد والكرم وعلى آله واصحابه ازهار حدايق الدين وانوار احداق اليقين وبعد فان اشرف علوم الدين والطفها عند ذوي اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتمهيد قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو اتقن العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا واوجبها معيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتبيين قاعدة الحلال والحرام فهو لدقة مسالكه اولى ما يكفن جيادا القرايح في مضمار اقتباسه ولصعوبته مدارك احرى ما تتراض الطباع في حلبته قواعده واساسه والعلماء الائمة الاعلام حماية اهل الاسلام قد صنفوا في هذا القسم كتبا جمة عزيزة الفوائد كثيرة العوايد مشتملة على الحقايق منطوية على الدقايق واحاطوا في جودة تصنيفها وبلغوا في حسن تاليفها غاية المختصر المنسوب الى الشيخ الامام والقدوم الهمام مالك ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف اسرار الحقيقة مولانا حسام الملة والدين ضياء الايمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخسيثي نور الله مرقده وسقى بماء الرضوان شهده فائق سايرالتصانيف المحققة في هذا الفن بحسن التهذيب ولطف التشذيب ومتانة التركيب ورصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين الانام بعدا وقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بيد انه رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار وما التخفيف والاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح والتذنيب والتنقيح فالتمس مني زمرة الاصحاب وخلص الاحباب بعد فراغي عن املاء كشف الاسرار ان اشرع في شرح فيه كشف دقايقه مفصلا ته وبسط حقايق مشكلا ته وان ارفع عن نفائس لطائفه الحجاب وان اكشف عن عرائس

حقايق النقاب فاهتبهم الى انجاح مسئولهم وشرعت في تحصيل مامولهم مستعينا بالله في تسويده وتفكيره متوكلا عليه في تجويده وتحريره وسميته كتاب التحقيق لاشتماله على كشف حقايق المعاني وانطوايه على شرح دقايق المباني واسال الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير مسئول واكرم مامول وهو حسبي ونعم المعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد ابن محمد البخاري تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتب عمي وشيخي وسيدي وسندي ومولاي وهو الامام الكبير المعظم والهمام النحرير المكرم علم الهدى امام الورى مقتدى الائمة كاشف الغمة فاصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذهبين مقتدى العترتين فخر الملة والدين غياث الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس لما يرعى تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن الشيخ الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد حمدا لله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله اما كلمة تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان الاصل في قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شئ فزيد منطلق اسقطت الجملة الشرطية ونابت اما منابها كما نابت كلمة نعم مناب افعل في جواب من قال لك انفعل كذلك وتضمنها معنى الشرط لزمتها الفاء وتضمنها معنى الابتداء لم يلها بعضها فعل فلا يليها الا الاسم وقد يفصل بينها وبين الكلام التفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاءني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرا فاهنته واما بكر فاعرضت عنه والاستيناف كلام من غير سبق اجمال كما ذكر في اوائل الكتب وقيل اول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبي عليه السلام وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبي وبعد من ظروف الزمانية والعامل فيه ههنا كلمة اما فانها لنيابتها عن الفعل تعمل في الظروف خاصة والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته والله اسم تفرد به الباري سبحانه وتعالى يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روي عن الخليل وابن كيسان ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولهذا اضيف الحمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان يجمع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات والنوال العطاء والصلوة في اللغة الدعاء واذا اضيف الى الله عز وجل يراد بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما ضمن الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه فعول بمعنى مفعول والنبي من اوحي اليه سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل وآل الرجل ذريته واهل بيته وقيل قومه وآل النبي متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام كل موصول تقي فهو لي ثم الرسل وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على آلهم عند ذكرهم جائزة بطريق التبع للدعاء المأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك لان كل ما ثبت تبعا يعطى له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتضحية الجنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن قوله فان اصول الشرع ثلثة الى قوله من هذه الاصول اي ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره كما ان الفرع ما يبتنى على غيره وانما قدر من الاصول ههنا لان اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع في اللغة الاظهار وهو اما بمعنى الشارع كالعادل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا ذكره الامام المعتمد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب

والخلق بمعنی المخلوق فیکون المعنی ادلة المشروع ای الادلة التی تثبت المشروعات بها کذا ویکون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظیم
اضاف الیه کقولک استاذی فلان وکقولنا الله المنا ومحمد نبینا فیکون فیه اشارة الی ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة
یلزم رعایتها ویجب تلقیها بالقبول ثم المشروع یتناول العلل والاسباب والشروط کما یتناول الاحکام فان کان المراد منه الجمیع ومن المعلوم
ان القیاس لا مدخل له فی اثبات ماسوی الاحکام فالمعنی مجموع الادلة التی تثبت بالمشروعات کذا من غیر نظر الی ان کل واحد منها یثبت
بالجمیع او البعض وان کان المراد منه الاحکام لا غیر وهو الظاهر فالمعنی الادلة التی یثبت بکل واحد منها الاحکام کذا وهو اسم لهذا الدلیل المشتمل
علی الاصول والفروع وغیرهما کالشریعة یقال شرع محمد کما یقال شریعة ومحمد انما عدل عن لفظ الفقه الی لفظ الشرع مخالفة لبعض
الاصولیین لان الاضافة تفید الاختصاص وهذه الادلة سوی القیاس اختص بالفقه بل هی حجة فیما سواه من اصول الدین فلفظ الشرع
عم واطلق علی اصول الدین کاطلاقه علی فروعه قال الله تعالی شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا الایة فیکون اضافة الاصول
الی الشرع اعم فائدة واکثر تعظیما للاصول ثم قدم الکتاب علی الجمیع لانه فی الشرع اصل مطلق من کل وجه وکل معتبر واعتقبه بالسنة لانها
کونها حجة ثابت بالکتاب وآخر الاجماع منها للتوقف موجبیة علیها ولکن الثلثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحکام قطعا ولا یتوقف
فی اثبات الاحکام علی شیء فقدمت علی القیاس الذی یتوقف فی اثبات الحکم علی المقیس علیه ولهذا افرده بالذکر بقوله والاصل الرابع
القیاس لانه لما توقف فی اثبات الحکم علی المقیس علیه ولم یمکن اثبات الحکم به ابتداء کان فرعا له والی هذه الفرعیة اشار بقوله المستنبط
من هذه الاصول وانما کان فیه احتراز عن القیاس العقلی ایضا ولما لم یکن الحکم ثابتا فی محل القیاس بدونه کان اصلا للحکم والیه اشار
بقوله والاصل الرابع فلما کان اصلا من وجه دون وجه لا یدخل تحت المطلق لانه یتناول الکامل الذی هو موجود من کل وجه او افراده
بالذکر لانه ظنی فی الاصل قطعیة بعارض وما سواه من الاصول علی العکس من ذلک وبعد کونه ظنیا اثره فی تغییره وصف الحکم من الخصوص
الی العموم لا فی اثبات اصله واثرا سواه من الاصول فی اثبات اصل الحکم فلذلک وجب تمییزه عنها والاستنباط استخراج المعانی من العین یقال نبط الماء
من العین اذا اخرج فاستعیر لما یستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قریحته من المعانی والتدابیر فیما یقصد ویهم فکان فی العدول عن لفظ الاستخراج
الی لفظ الاستنباط اشارة الی الکلفة فی استخراج المعنی من النصوص التی بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والی ان حیوة الروح
والدین بالعلم کما ان حیوة الجسد بالماء وبمثال الاستنباط من الکتاب بانتقاض الطهارة فی الخارج من غیر السبیلین بکونه خارجا نجسا قیاسا
الخارج من السبیلین اثبت حکمه بقوله تعالی او جاء احد منکم من الغایط ومن السنة جریان الربوا فی البر والشعیر والتمر والملح والنورة والحدید والصفر بالجنس
قیاسا علی الاشیاء الستة المنصوص علیها فی قوله علیه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحدیث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع
المغصوب بعلة انها لیست بمحرزة قیاسا علی سقوط تقوم منافع العبد فی ولد المغرور الثابت بالاجماع فان الصحابة لما اوجبوا قیمة
ولد المغرور وسکتوا عن تقویم المنافع صار اجماعا منهم علی سقوط تقومها لان السکوت فی موضع الحاجة الی البیان بیان ثم قیل فی وجه الحصر الاقسام
علی الاربعة ان الحکم اما ان تثبت بالوحی او بغیره والاول اما ان یکون متلوا وهو الذی تتعلق به نظم الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة
علی الجنب والحائض اولم یکن والاول هو الکتاب والثانی هو السنة وان تثبت بغیره فاما ان ثبت بالرای الصحیح او بغیره والاول
ان کان رای الجمیع فهو الاجماع وان لم یکن فهو القیاس والثانی الاستدلالات الفاسدة وافعال النبی علیه السلام داخلة فیها ومن جعل
افعاله موجبة قال الدلیل لشرعی اما ان یکون وارد امن جهة الرسول ولم یکن قولا ان کان متلوا فهو الکتاب وان لم یکن فهو السنة

ويدخل فيها قول النبي عليه السلام افعاله والثاني ان شرط فيه عصمته من صدوره عن الخطاء فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك
الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقسم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على اربعة قوله (اما الكتاب اي الكتاب الذي سبق ذكره والالف واللام للعهد فالقرآن
المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة اعلم ان الحد وتعني به المعرف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما ابنا
عن حقيقة الشيء وماهيته ومن شرطه ان يكون جميع ذاتيات المحدود ولسان يجتنب فيه عن العوارض كقولك في حد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة
والطبع والرسمي ما ابنا عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما ابنا عن الاشهر
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر
ومن شرطه الجمع والاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود اذ لو لم يكن مطردا والما كان مانعا
لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من الحد وعلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقي سواء
اراد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للمجاز
وهو معنى ذاتي الكتاب المحدود وذكر فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام
فهذا رسمي ان اراد به المعنى الثاني واحسن الحد والرسمية ما وضع فيه التميز الاقرب والاتم باللوازم فلذلك قال فالقرآن هو مصدر كالقراءة قال الله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته والمعنى المقروء ما فيتناول جميع ما اقترن من الكتاب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية
وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل لا معناه وبقوله على الرسول اي على سلمناه ما انزل على
غيره من الانبياء عليهم السلام من التوراة والانجيل والزبور ونحوها وبقوله المكتوب في المصاحف ما نسخت تلاوته كالشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان يحمل القيد الاول احترازا عنه وعن تعلق الانزال الفظا او معنى وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا احترز عما اختص بنقل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق
الاحاد ونحو قوله تعالى فصدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بنقل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على
قول البعض واما على قول من جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنها وقوله بلا شبهة تاكيد او بدا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما لم يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام لا تتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الاوصاف ولفظ ان اراد به المعنى الاول لان
القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو كالتوراة المنزل على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزلناه
قرانا لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله ايضا في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك وبالمجاز احترز عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز بالمكتوب في المصاحف
عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الذي ليس بمتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل لوجب الاحتراز عنه وبالتقييد بالنقل فسرنا فعلى هذا الوجه المنزل على الرسول قيد
واحد بخلاف الوجه الاول فتامل ان هذا تحديد لشيء باتم وقف تصديره على ذلك الشيء اذ الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا
باطلا فيرد على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتتوقف وجوه المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع
متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولم يكن القرآن جاريا له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل
من بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتر المصاحف على انه يمكن ان لا يقتضي عنه ايضا بان يقال المراد من المصاحف ما كتبه
الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في صورة النمل فانها ذكرت في الحد وليس بقرآن
[illegible]

من القرآن لكنها ليست جزءا من كل سورة منه بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمه الله فانها كتبت مع القرآن بأمر الرسول عليه السلام ونقلت الينا بين دفتي المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور مع القرآن في من التشهير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو لم يجعلت لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم فيه فالدين الا ان المنقل المتواتر لما اثبت انها من السورة لم تثبت ذلك وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلناه انتهى لكن يكفر من انكر كونها من القرآن لزعمه انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدور الكتب بسم الله الرحمن الرحيم فكل من انكر كونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الكفر وانا عدم جواز الصلوة فقد ذكر المحقق التمرتاشي في المجتبى الصغير انه لو اقتدى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انه لا يجوز لان في كونها آية تامة شبهة والصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس السورة آية تامة فارتفت ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا يتادى بها الفرض القطعي فيه اما جواز قراءتها للجنب فقد قصد التيمن كجواز قراءة الحمد لرب العالمين لها على قصد الشكر فاما على قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليها قوله هو اي القرآن النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لانه في حق جواز الصلوة خاصة اراد بالنظم العبارات وبالمعنى ما دلوا بها ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي الى القاء لفظ النوى اي بدماه ولفظ الرحى الدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب مع النفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية الادب والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير مذرع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله اي للمختارات مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى فاجاب عما استدل به الزاعم بقوله الا انه اي لكن ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال بمبنى النظم على التوسعة انه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة على التيسير قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقتدي تحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى توضيحه انه نزل دلالة بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر قراءة تلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه الصلوة والسلام واذن بتلاوته بسائر لغات العرب بسقوط وجوب عامة تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل قارئ منهم ان يقرءه بلغته ولغة غيرهم والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع قدرته على لغته نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار الحاصل ان سقوط لزوم اللفظ عنده رخصة اسقاط كمسح الخف وقصر الصلوة حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حال القدرة كما لا يستبد تسمية ما هو ادى على اصل الفرض في الاركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء وكفى قوله خاصة شاهدا على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى كفر من انكر كون النظم منزلا كالمعنى وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والادلة على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس المصحف كتب بالفارسية على غير المطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشائخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرد عن المتقدمين من كل هذا فيما رواه نصا وما ذكرنا جواب المتاخرين فالشيخ رحمه الله بنى الجواب على اصلهم لا على مختار المتاخرين والمتاخرون انما بنوا ما ذكروا على ان

قالت عائشة الذي هو المقصود قائم فثبت بهذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اخلافا فابين بعجانا وهو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى وقد ذكر الامام المحبوبي رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان حرمة القرآن متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب او الحائض بالفارسية جاز واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان الصلوة وبجهاد من سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو طلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة باسطتها وكينونة النظم قد سقطت في الصلوة فتسقط فيها الحق بها وعلى المسئلتين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن مراناً فحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للجنب والحائض كالتوراة والانجيل والاول احسن واشمل فان قيل المجاز الاكتفاء بالمعنى عنه في الصلوة من غير عذر لابد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز للصلوة بدون القرآن وحينئذ لا يكون احد المذكورين قرانا والا لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق بالمعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون احدهما اذ لا يكون المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل في الحد ويكون احدهما ذكر وبغير قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا ونقول هو سلمنا ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا سلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المجرد وهو بل هو متعلق بمعناه بدليل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له ظاهر والاشكال فيه لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما وله ولا يحتمله المعاني وزاد بعضهم فلم يحتمل نظم للقرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة ضنكا او مكان جزاء بما كسبا نكالا من الله قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق وكان الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون بداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوع ابي حنيفة رحمه الله الى قول العامة رواه نوح ابن ابي مريم عنه ذكره فخر الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله واقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القرآن اسما للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع الثابتة بالقرآن توقفت على معرفة شرع في بيان اقسامه فقال واقسام النظم والمعنى اي نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة واحترز به عما لا يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ هو بحر عميق لا تقتضي مجايبه ولا تنتهي غرايبه ولا يقال ليس شيء من القرآن مما لا يعمل به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول بهذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض المنصوص من الكتاب والسنة فيصح به الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثاني عليها صار عشرين قسما وقد ذكر الشارحون في حصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يخلو اما ان يكون سيق الكلام لاجله او لا يكون سيق الكلام لاجله فقط او لا يكون سيق لاجله ولا لغيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو اما ان يكون سيق الكلام لاجله لغيره صح والاول اما ان يكون تصرف المتكلم اولا الى غيره صح والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان لما لم يتم معنى المراد بالسامع وهو القسم الثاني او غيره وذلك هو القسم الثالث فالثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا من المتكلم او للسامع فان كان من جهة المتكلم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول اما ان يكون بسبب الوضع او بسبب الاستعمال فالثالث والاول هو القسم

الاول والثانی هو القسم الثالث وان کان فی المعنی فهو القسم الثانی وان کان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا یخلو من ان یدل علی مدلول واحد وهو الخاص او اکثر بطریق الشمول وهو العام او بطریق البدل من غیر ترجیح البعض علی البعض وهو المشترک او مع ترجیح بعض هو المأول او لا یفید تقیید الترجیح بالدلیل الظنی احترازا عن المفسر کما قیده البعض فقال من غیر ترجیح البعض بدلیل ظنی وهو المشترک او مع ترجیح وبدلیل ظنی هو المأول لان المفسر حقیقی حینئذ واخلا فی قسم المشترک بل الاولی ترک التقیید ومنع الترجیح فی المفسر لانه انما ثبت فیما یبقی فیه احتمال غیره ونفی المفسر یطل جانب المرجوح بالکلیة حتی صار مثل الخاص بل اقوی فلا یدخل فیما نحن فیه قلت وهذا غیر مفید ایضا لانه ان خرج بهذا الطریق عن الترجیح دخل فی عداد الترجیح وقد حکم علیه بانه مشترک فیصیر المفسر محکوما بانه مشترک والقسم الثانی وهو ان یکون راجعا الی بیان المتکلم لا یخلو من ان یکون ظاهرا لملابسة او لا یکون والاول ان لم یکن مقرونا بقصد المتکلم فهو الظاهر وان کان مقرونا به فان احتمل التخصیص والتاویل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم یقبل فهو المحکم وان لم یکن ظاهرا لمراد فاما ان کان عدم ظهوره لغیر الصیغة او لنفس الصیغة والاول هو الخفی والثانی ان امکن درکه بالتامل فهو المشکل وان لم یمکن فان کان لبیان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابهة والقسم الثالث وهو ان یکون راجعا الی الاستعمال لا یخلو من ان یکون اللفظ مستعملا فی موضعه وهو الحقیقة اولا وهو المجاز وکل واحد منهما ان کان ظاهرا لمراد بسبب الاستعمال فهو الصریح والا فهو الکنایة والقسم الرابع وهو قسم الاستدلال لا یخلو من ان یستدل فی اثبات الحکم بالنظم او بغیره والاول کان الحکم مسوقا له فهو العبارة وان لم یکن فهو الاشارة والثانی ان کان منهوما لغة فهو الدلالة وان کان منهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم یکن منهوما لغة ولا شرعا فهو التمحکات الفاسدة ولکن الاولی ان یضرب عن مثل هذه التکلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غیر تام بغیر ذلک یا دنی تامل بل تمسک فیه بالاستقراء التام الذی هو حجة قطعا لان الکتب ما یمکن ضبطه فی حق هذه التقسیمات والاستقراء فیما یمکن ضبطه حجة قطعیة فان قیل قد جعل الله الکتاب قسمین محکما ومتشابها بقوله عز وجل هو الذی انزل علیک الکتب منه ایات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات فمن این ادعیت هذه التقاسیم المفصلة بالمخالفة لظاهر الکتاب قلنا لم من شئ تیراعی نه هو الصواب اول وبله فاذا کشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان الحق غیره فما معنی النظر اولا ان الاقسام التی ذکرها الشیخ هل هی موجودة فی الکتاب ام لا فاذا وجدتها فیه لم یکن بد من القبول اذ لیس الخبر کالمعاینة ثم اذا اشتبه علیک النص فتامل فیه هل هو مقتض لقصر الکتاب علی القسمین ام لا ولعمرک انه لا یقتضی فذلک لان بقوله تعالی منه ایات محکمات سکت عن بعضه ایات محکمات وقوله واخر متشابهات محذوف دل علیه الظاهر وهو ایات وتقدیره ومنه آیات اخر متشابهات فهذا یدل علی ان بعضه محکم وبعضه متشابه ولا یدل علی ان لیس فیه غیرهما اولم یوجد من طرق القصر فیه شئ الا یری انه لو عطف علیه وایات اخر مضمرات وآیات اخر مجملات لاستقام المعنی ولو تقتضی الکلام الاول القصر علی القسمین لم یستقم العطف علیه کما لو قیل منه ایات محکمات والباقی متشابهات وانما خص القسمین بالذکر لانحطاطهما فی درجات الصور وانحقار واعلم ان المراد من الاقسام فی قوله واقسام النظم والمعنی التقسیمات دون حقیقة الاقسام اذ لیس للقرآن قسم یشتمل علی الخاص والعام والمشترک والماول وقسم آخر یشتمل علی الظاهر والنص والمفسر والمحکم وما یقابلها وقسم آخر سوی القسمین یشتمل علی الحقیقة والمجاز والصریح والکنایة بل جمیع القرآن ینقسم الی الخاص والعام والمشترک والماول باعتبار ثم جمیعه ینقسم الی الظاهر والنص والمفسر والمحکم وما یقابلها باعتبار آخر کما عرف ثم یقسم الی مجموعة وهو سنة بجملة ثم ینقسم جمیعها الی مفیدة وجوه بجهة اخری ثم الی مستقلة ومضمنة ثم الی مطبقة ومنفتحة علی المعرف فلا جرم یجوز ان یکون اللفظ واحدا صادقا علیه ظاهرا وحقیقة ولا یجوز ان یکون خاصا وعاما ظاهرا وخفیا وحقیقة ومجازا بالنسبة الی حکم واحد قوله الاول فی وجوه النظم صیغة ولغة وربما یقتضیه وجه الشئ طریقه یقال ما وجه هذه الامر ای طریقه والمراد من الوجوه الاقسام وقدم النظم لان التصرف فی اللفظ الموضوع للمعنی مقدم علی التصرف فی المعنی طبعا فقدم وضعا ولذا قدم المفرد علی المرکب لان المعنی صیغة وانما قیل لکل لفظ معنی لغوی وهو ما وضع من جهة واحدة وتکریبة ومعنی صیغی وهو ما وضع من جهتین ای حرکاته

ہو کتابۃ وترکیب حروف فان الھیئۃ اسم من الصوغ الذی یدل علی التصرف فی الھیئۃ لا فی المادۃ فالمفہوم من حروف ضرب استعمال الۃ التاء ہو
فی محل قابل لہ ومن ہیئۃ وقوع ذلک الفعل فی الزمان الماضی ونحو المسند الیہ وتذکیرہ وغیر ذلک ولہذا یختلف کل معنی باختلاف مایدل علیہ بفتح
وبضم الا ان فی بعض الالفاظ یختص الہیئۃ بمادۃ فلا تدل علی المعنی فی غیرتلک المادۃ کما فی رجل مثلا فان المفہوم من حروفہ ذکر من بنی آدم جاوز
حد الصغر ومن ہیئۃ کونہ کبیرا غیر مصغر وواحد غیر جمع وغیر ذلک ولا تدل ہذہ الہیئۃ فی اسد ونمر علی شیئ وفی بعضہا کلاہما یدل علی معنی واحد وہی الحروف
ثم ہذا بخلاف قید دلالۃ الالف والصیغۃ فی الخاص فان دلالۃ حروف الاسد مثلا علی ہیکل المعروف ودلالۃ ہیئتہ علی توحدہ وکونہ کبیرا وغیر ذلک ولا یخرج
الخاص عن الخصوص بالتعرض بمثل ہذہ العوارض فافہم وفی العام دلالۃ حروف احمد علی ذلک ودلالۃ ہیئتہ علی کبرہ وعمومہ وفی المشترک دلالۃ حروف
القراء علی السمع او الطہر ودلالۃ الہیئۃ علی التوحید ولکن الظاہر انہما ہہنا بمعنی واحد والمقصود تقسیم اللفظ باعتبار معناہ فی نفس الامر لا باعتبار متکلم
والسامع فان المشایخ رحمہم اللہ قل ما یلتفتون الی مثل ہذہ التکلفات التی لا یلیق بہذا الفن قولہ الخاص وہو کل لفظ وضع للذات ذکر کلمۃ کل فی التعریف
والامکان استنکارا فی اصطلاح اہل المنطق لانہا لاحاطۃ الافراد والتعریف للحقیقۃ لا للافراد ولہذا کان من شرط الحد ان یستقیم علی کل فرد من افراد
المحدود لوجود الحقیقۃ فیہ فانک اذا قلت الانسان حیوان ناطق یصدق ہذا الحد علی کل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان کل حیوان
ناطق لا یستقیم اطلاقہ علی زید مثلا فانہ لیس کل حیوان ناطق الا ان المشایخ لم یلتفتوا الی اصطلاحاتہم فی الحدود وذکروا التعریفات فی تصانیفہم
یوقف بہا علی المراد ومعنی اللفظ کما ہو اللائق بالفقہ ترکا منہم للتکلف واحترز بما لا یعینہم بحصول معہا سم دونہا ثم قولہ کل لفظ عام یتناول
الالفاظ الموضوعۃ للمعانی وغیرہا فبقولہ وضع لمعنی خرج غیر الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترک ایضا لانہ موضوع لمعنیین او اکثر ایضا
وبقولہ معلوم خرج المجمل لانہ وضع لمعنی ولکنہ غیر معلوم للسامع وبقولہ علی الانفراد خرج العام فانہ وضع لمعنی واحد معلوم شامل للافراد فالمراد
من قولہ علی الانفراد کون اللفظ متناولا للمعنی واحدا من حیث انہ واحد مع قطع النظر عن ان یکون لہ فی الخارج افرادا ولم یکن ولا حاجۃ
الی الاحتراز عن المجمل فی الحقیقۃ لان ہذا تقسیم بالنظر الی اصل الوضع والاجمال فی الکلام لیس باصل الوضع بل بالعوارض فالمجمل فی اصل الوضع
لا یخرج عن ہذہ الاقسام ولکنہ احترز عنہ نظرا الی الظاہر قولہ وکل اسم انما ذکر الاسم ہہنا دون اللفظ لان ما یدل علی الشخص المعین وہو المراد
من المسمی المعلوم لا یکون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالۃ علی المسمی یحصل بالافعال والحروف ایضا وقولہ علی الانفراد وہہنا احتراز عن
المشترک بین الشخصات لانہ بالنظر الی کل واحد اسم وضع لمسمی معلوم لکن لا علی الانفراد ثم المراد بالمعنی فی قولہ وضع لمعنی امکان مدلول للفظ یدخل
فی التعریف الشخصات ایضا لانہا معانی الالفاظ الموضوعۃ لہا فیکون اسما ہہنا دون الخصوص الجنس والنوع والعین ویکون افراد فصوص العین
بالذکر لقوۃ المغایرۃ بینہ وبین غیرہ فان المشترک قد یقع اصلا بخلاف غیرہ من انواع الخصوص وہذا التخصیص اولی العلم بالذکر فی قولہ تعالی
یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات بعد دخولہم فی قولہ الذین امنوا للتفاوت القوی بینہم وبین عامۃ المومنین فی الدرجۃ
والشرف وتخصیص جبرئیل ومیکائیل بالذکر فی قولہ تعالی من کان عدوا للہ وملئکتہ ورسلہ وجبرئیل ومیکال بعد دخولہما فی عموم الملائکۃ لقوۃ مغایرتہما
وشہرتہما عند اللہ عز وجل فان کان المراد منہ ما ہو کالعلم والاجمل فیکون ہذا التقسیم للخاص الاعتباری والتقسیم الخاص من حیث ہو عام
وتضییع الشامل للقسمین ما ذکرہ ابو الیسر الخاص لیتناول فردا کالرجل فی المرأۃ والفرض من تحدید کل قسم حدیدتہ ہو الاشارۃ الی ان الخصوص
بحسب ما فی المعانی لیس بجمیعہا کالعموم فانہ لا یجری الا فی المتساوی والمتذکر فی حد المشترک ہہنا المشترک فیہ معانی او اسامی لیکون اشارۃ الی
ان الاشتراک یجری فی القسمین کالخصوص بخلاف العموم ویجوز ان یکون اہل التعریف واحدا لان معناہما فی الحاصل الخاص کل لفظ وضع لمعنی

اولمسمى على الانفراد الا انه يبسط في العبارة الغرض وهو الاحتراز عن العام وعن المشترك بين المشتهات جميعا فان قوله عن الاشتراك راجع الى كل لفظ احتراز عن شيء آخر ولو لم يبسط في العبارة لم يحصل هذا الغرض قوله والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والمراد باللفظ هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله ينتظم اي يشمل حصل الاحتراز عن المشترك فانه لا يشمل معينين بل يتناول كل واحد على السواء بقوله جمعا احترز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص وعن اشتريا الافتراق فانه عند اكثر مشايخنا وايا ما ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط فوجد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فايدة الاختلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسميات احترز عن المعاني فان العموم لا يتحقق فيها عند المتاخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكشف ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه في عامة الكتب ولم تتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عرف لانا نقول الحد وبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قولنا ما رايت رجلا اريد به غير ما وضع له العلاقة بين المحلين اذ الرجل وضع للفرد وارید به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي بقرينة الرمي العلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته على انا ان سلمنا ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك في صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم للمطلق والعام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحا ولم يشترط الواضع في اللفظ بان اجرى على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متناولا لها اذ هي لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين بما ذكرنا ان الحد جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم للحد فانه قد جعل بقوله ينتظم جمعا من المسميات والتفسير وان كان يقتضي سبق الابهام والحد مما يحترز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خللا في حصول المقصود لا يعبأ به ومثله كثير في كلام السلف والمراد من الانتظام لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى ودلالة الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عامة من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ الخصوص قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي ثبوته فيما تناوله قطعا ويقينا تمييز اي على وجه القطع ارادة لنفي وارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعد ثم الشيخ رحمه الله بين حكم العام قصدا واشارة الى حكم الخاص حوله كالخاص رد ما للاختيار والاختلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعي واختلفوا في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وغيرهما موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال

لانه جبار ة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص فی العام قایم لانه لایزول الا فیما یحتمله الا ان ثبت بالدلیل انه غیر مراد کقوله تعالی ان الله بکل شیء علیم بعد ما علم فی السموات وما فی الارض وما کان الاحتمال ثابتا فی نفسه لایمکن القول بثبوت موجبه قطعا کالقیاس وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قایم فیه وثبت موجبه قطعا وذلک عند الشافعی رحمه الله لان احتمال المجاز ثابت فی العموم ایضا مع احتمال التخصیص فکان الاحتمال فیه اکثر واقوی فیجوز ان یؤثر فی رفع القطع والیقین وجه الفرق ان احتمال التخصیص لایخرج العام عن حقیقته لان العموم باق بعد التخصیص الی ثلاث عند من لم یشترط الاستغراق کما عرف فکان احتمال ارادة التخصیص بمنزلة ارادة بعض آحاد هذه العینة فیجوز ان یؤثر فی رفع الیقین لانه لیس علی خلاف الاصل کالمشترک اذا ترجح بعض وجوهه بدلیل ظاهر کان احتمال ارادة الباقی معتبرا فی رفع الیقین فاما احتمال ارادة المجاز فیخرجه من حقیقته وصیغته فکان علی خلاف الاصل فلا یعتبر من غیر دلیل وتمسک من قال بان موجبه قطعی بان اللفظ اذا وضع لمعنی کان ذلک المعنی عند اطلاقه لازما لذلک اللفظ حتی یقوم الدلیل علی خلافه ثم صیغة العموم موضوعة له وحقیقة فیه فکان معنی العموم ثابتا بها قطعا حتی یقوم الدلیل علی خلافه کما فی الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لکونه موضوعا له حتی یقوم الدلیل علی صرفه الی المجاز فاما الاحتمال الذی ذکره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة فی باطن المکلف وهی غیب عنا ولیس فی وسعنا الوقوف علیها من غیر دلیل فقبل ظهوره یکون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما کانت غیبا لایمکن الوقوف علیها من غیر دلیل کان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدلیل بیننا ان ورود صیغة العموم علی ارادة الخصوص من غیر قرینة یدل علیه یوجب التلبیس علی السامع وهو یؤدی الی تکلیف المحال تعالی الله عن ذلک فلا یجوز ورود العام علی ارادة الخصوص ولا ورود الخاص علی ارادة المجاز فمن فسر ذکر دلیل یفهم السامع مراد الخطاب قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول اختلف فی العام المخصوص منه فقیل لایبقی حجة اصلا سواء کان المخصوص معلوما کما قال الشارع مثلا اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اهل الذمة وکتخصیص المستامن بقوله تعالی وان احد من المشرکین استجارک الایة من قوله عز وجل فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم او مجهولا کتخصیص عقد الربوا من سائر انواع البیع فی قوله علیه السلام الله البیع وحرم الربوا فیکون للخصوص معلوما یبقی العام فی الباقی موجبا قطعا کما کان وان کان مجهولا سقط دلیل الخصوص ویبقی العام فی الکل موجبا قطعا وعندنا یبقی العام حجة بعد التخصیص سواء کان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لایبقی قطعیا بل یصیر ظنیا کالقیاس وخبر الواحد کما اشار الیه الشیخ بقوله الا اذا لحقه ای العام خصوص معلوم او مجهول ای مخصص معلوم المراد او مجهول المراد کایة الربوا فی البیع تخصیص الربوا الذی هو مجهول لکونه مجملا من البیع وایة الربوا تصلح مثالا للخصوص المعلوم بعد البیان کما یصلح مثالا للخصوص المجهول قبله فلهذا لم یذکر الشیخ مثال الخصوص المعلوم فحینئذ ای فحین لحقه الخصوص یوجب ای یثبت العام المخصوص منه الحکم فی الباقی او فی الکل علی تجوز علی احتمال ان یظهر الخصوص ای التخصیص فی العام بسبب تعلیل الخصوص ای بدلیل المخصص اذا کان معلوم المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تعلیل الدلیل المخصص ان کان مجهول المراد والمعلل هو الشارع وهذا من قبیل اضافة المصدر الی المفعول وغایته ان دلیل الخصوص یشبه الاستثناء وکلمة من حیث انه یبین ان المخصوص لم یدخل تحت العلة کالاستثناء ولهذا شرط اقتران العام کما شرط اقتران الاستثناء بالمستثنی منه ویخالف النسخ من حیث ان الکلام مستقل بنفسه کدلیل النسخ لو لم یکن بسبقه العام یظهر من المراد فاذا کان معلوما کان ممتنع التعلیل وان کان الاستثناء ودلیل النسخ لایقبلان التعلیل لان المانع من التعلیل فی الاستثناء

عدم استقلاله بنفسه في النسخ فلو عمل عمل القياس مع فساد النص وبطلانه فاذا كان دليل الخصوص مستقلا بنفسه صح بيانا ان العام لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فيتحقق التعليل اذ الاصل في الخصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا مما بقي داخلا في العموم وهو المراد بقوله على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وجهالته تقتضي سقوط العمل به لانا عرفنا العام موجبا قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشك ولكن غلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر فاوجب العمل والعلم بخبر الواحد والقياس اذا كان مجهولا يجب ان يسقط دليل الخصوص فيبقى العام موجبا كما كان نظرا الى شبهة النسخ وان لا يبقى العام مجملا لتمكن الجهالة فيه نظرا الى شبه الاستثناء فلما تردد كل واحد منهما بين الزوال والبقاء لم تبطل واحدا منهما بالشك فبقي العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة بدليل الخصوص فان احتمال لحوق تغيير بالخاص قايم وعلى تقدير لحوق التغيير به تحقق احتمال الخصوص في كل فرد من العام وكان العام قبل لحوق التغيير بالخصص موجبا للحكم في جميع الافراد على احتمال الجهالة الخصوص في كل فرد واذا كل فرد يحتمل ان يكون هو المخصوص من العام وهو معنى قوله تغيره وبعد لحوق التغيير بالخصص يصير بمنزلة الخصوص المعلوم فيبقى ظنيا ايضا لاحتمال التعليل فتبين ان العام بعد التخصيص يصير ظنيا معلوما كان المخصوص او مجهولا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى كما ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال لحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى والراهبون بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحراب كالكفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس وكما في نص الربوا لما لحق البيان بالمخصص في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس وخص بالقياس (قوله والمشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك اي هو اللفظ الذي اشترك فيه معان او اسام اراد به الاشتراك بحسب الوضع عرف ذلك بدور والتقسيم فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع ومعنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في بنده اللفظ فانه لفظ اشترك فيه اسام فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البدل لا بطريق الشمول وقوله معان او اسام بصيغة الجمع يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين اثنين او الاسمين كالقرء وكهذا قيل في حده هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا او لا من حيث هما كذلك فاحترز بقوله لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعا او لا عن المنقول وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل الشئ فانه قد تناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم احد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم احد فهو جايز لعدم الاخلال في التعريف ثم ان تناول التقسيم لفظ من الفاظ احد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم احد كما لو قيل الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولو قيل الجسم ما تركب من جوهر او ما له ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولها تحت لفظ من الفاظ احد فيفسد فقوله اسمان او اسام من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم احد لدخولها تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للمحدود لدخولها تحت قوله شئ ويمكن ايضا ان يعبر عنها بلفظ واحد بان يقال هو ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد من قوله والاشتراك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها ويمكن ان يجعل لفظ العين مثلا من الاشتراك اللغوي الا الاسامي ان جعل موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب وغيرها ومثال الاشتراك المعاني ان جعل موضوعا بازاء مفهومات

هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمة الله فان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو ظاهر فالمراد من الاسامي التسميات اي الالفاظ فكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين للاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى للاشتراك المتبوع والمتبوع وضميرهما فيه والقرء للاشتراك الحيض والطهر فيه ونظير المشترك بين المعاني الاخفاء للاظهار والستر والسهل للبري والعطش والبيع لازالة ملك المبيع بمقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان من البينونة بمعنى الفصل وظهر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل في الوضع لان اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالفهم في حق السامع لتردده الذهن بين معنيين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف لغيبة المتكلم او الاستكشاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما يظن المتكلم ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد فلا السامع تنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط غلاما عينا واراد به خبزا او شيئا اخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر المسبد به فهذا يقتضي امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه لما ابى ذلك يبقى اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب وقوعه اما غفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في اخرين ثم تراضى الكل بالوضعين او اختلاف الواضعين بان اراد وضعه واضع لمعنى وشهر لوضعه آخر بمعنى اخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام والقصد الى ان تعريف الشيء لغيره مجمل غير مفصل فهو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل في غاية الاحوال وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه فيلزم ما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ارادتهما معا ايضا لانه لا تحقق مقصود الواضع فانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما متشابها من كل وجه فثبت انه لا عموم لقوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الاشتراك يبنى عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح لاحد جانبي الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتامل في الصيغة او بطلب دليل آخر يعرف به المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء المشترك بين الحيض والطهر فوجد واصل هذه التركيب في الاعلى الجمع يقال قرأت الشيء قرءا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلا قط اي لم تضم رحمها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرء النجم اذا انتقل وحقيقة الاقبال في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال تحقق من الاصل الى العارض فكان بدءا بالاسم اولى بالحيض فثبت ان المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة رضي الله عنهم ان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل علم ان الثابت في حق الحر الحيض دون الاطهار قوله والمأول وهو ما ترجح من المشترك لبعض وجوهه بغالب الراي قيد بقوله من المشترك وبغالب الراي وهو ما ليس لازم فان الخفاء والاشكال والجهل انما زال عنه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا ايضا كذا في الميزان والتقويم واصول الصدر الاسلام وغيرها وكذا الظاهر والنص اذا عمل على بعض محتملاته صار ماولا بالاتفاق فثبت ان الترجيح من المشترك والراي ليس بلازم فيجعل المشترك كالمشترك اللفظي وهو ما فيه خفاء او احتمال لاشتراك المعاني فيه وغالب الراي على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المأول ويكون تقدير الكلام الماول من مجمل ما فيه خفاء لاحتمال بعض وجوهه بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان البيان الراجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا

التاويل وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سابقه ماول عليه اللفظ ويحتمل انما قيده بالمشترك لان ما يدل
يه والماول ههنا جميع اقسام ما يراد به نوع ما منه وهو الماول من المشترك يعني هذا الماول وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الظن
من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك يدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم تتغير تلك الدلالة فان الراجح
بعد التاويل وحمله على ما يحتمل دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام الماول فانها بل التاويل
تدل على معان بالوضع وبعد التاويل تغيرت تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة توضئي
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضي لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
يدل بالوضع على نفي الجواز اصلا وبالحمل على نفي الفضيلة لم تتبع تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سنبينه ثم قيل انما ادخل الماول
في اقسام النظم صيغة ولغة مع ان المراد تبيين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى
اولى ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها فان كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التنبيه
اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر قالوا وهذا كالمجمل اذا حقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
الحكم قطعا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوتك
لما التحق بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ
نبهنه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولهذا افضل هذا القسم من الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام الضم الى دلالة الصيغة يعني اخر افضل به
كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم وانكان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة
انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر اليها
وهو التركيب والاستعمال في موضعه او غير موضعه واما قولهم المجمل اذا حقه البيان بخبر الواحد يكون ثابتا به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا في الفرق
ان المجمل اذا حقه البيان بخبر الواحد فهو ماول ولا ذكر فيه في موضع فزال الاشكال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى
ماولا لان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد لان كان
قطعي الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وان كانت قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة فاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة الاخيرة من القسم الاول فلذلك سميناه فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها يجب بكفر جاحدها الا ترى
ان البكر الاصم والكافر يكفر بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقدين مع تحقق البيان بآية الربوا في الكتاب
والسنة ولم يكفر من انكر تقدير فريضة المسح بالربع مع تحقق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم وكيف ثبت الحكم قطعيا بمثل هذا
البيان وهذه ثبوته بيانا شبهة وفي المجملة لم تتضح لي وجه الحاقه بهذا القسم وهذا هو العلم بالحقيقة قوله وحكم وجوب العمل به على احتمال الغلط اي حكم الماول
وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلاحظ لي
اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب فيكون الثابت به محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه محتمل فيكون الثابت به ظنيا

لا قبلها قوله والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظر فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بحسب التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقيل قوله بذلك النظم اشارة الى النظم العام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع والبه اشار في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمة الله لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر كذا المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله اظهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشيء نفسه وهو اظهر المراد منه يعني للسماع بنفس الصيغة اي بهيئة اعداد الكلام من قبل اللسان مع قطع النظر عن المعنى والشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيما توقف على امر آخر بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي والعرفي وتحمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يتضح في افادة معناه الى غيره قوله والنص هو كذا وكثر من تصدر لشرح هذا الكتاب بان تصدر المتكلم اذا اقترن بالظاهر ما يصلح شرطا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا ولو قيل رايت فلانا حين جاءني القوم كان ابلغ لان مجيء القوم ظاهر في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالذكر ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور جلاء بالنسبة الى غير المسبوق له ولهذا كانت مباينة النص اجلى من الاشارة قالوا والبه اشار المصنف رحمة الله بقوله بمعنى في المتكلم ولقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السرخسي رحمه الله ذكر في اصوله الفقه الظاهر هو المراد منه بنفس السماع من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله جل ذكره واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق وان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بجهة السوق كما ظنوا فليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في الطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى للسامع وان كان بجواز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كما بين التساوي في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الاخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة تتعلق بنظم اليه عبارة قائل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الاية المذكورة لم يفهم بدون اقتران الثنى وثلث ورباع بها على ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما واما قوله بمعنى في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي بازدياد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه بمقابل الفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام بل هو الغرض للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله مثنى وثلث ورباع وقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسوق لبيان العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذه العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق مستلزما صيرورة الكلام نصا من غير قرينة تعلقية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح في يستطيبه المرء من النساء نص في بيان العدد لان سياق الاية لذلك يدل قوله تعالى مثنى وثلث وربع وقوله تعالى فانكحوا ملطاب لكم الى ما يحل لكم من النساء لان من ما حرم كما اللاتي في اية التحريم وقيل ما بمعنى الصفة ولان الا من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلث وربع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكريرها وملحقين النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد مثنين مثنين وثلاثا وثلاثا واربعا اربعا كذا ذكره في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من حانت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانها لم تدرك فان قيل العدد الذي طلق للناكح فانكح هو ان يجمع بين مثنين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير قلنا في مثنى وثلاث وربع قلنا الخطاب لما تنا وال الجميع وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي طلق له كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى ولهذا عطف بالواو دون او لانك لو ذهبت في هذا المثال تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلث او اربعة اربعة علمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا البعض درهمين والبعض ثلثة والبعض اربعة فكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسوغ ان يأخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لان يكون للكل الاتفاق على عدد واحد منها ودون اختيار اي عدد شاء منها قوله فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء ولان ادنى درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة يناسب صيرورتها مملوكة ولما نهاه مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلائم التكريم الا انه اتى للضرورة على ما عرف فاشار بلفظ الاطلاق الى ان اباحة هذه الحرمة اتى به بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة نص في بيان العدد ولانه الضمير للكتاب سيق الكلام لاجله اي لاجل بيان العدد ودليل قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فارجع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا قوله والمفسر هو الذي ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر يعني المفسر ما لا يبقى في لفظه احتمال قريب ولا بعيد فانه شيء من المفسر الذي هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملئكة ظاهر في سجود جميع الملئكة لكنه يحتمل التخصيص واراد البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملئكة يا مريم اي جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لا يحتمل ويضوحه على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية قوله وحكمه اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بلا احتمال تخصيص وتاويل اشارة الى برهانه على النص وقد ذكر في شرح التقويم وحكم اعتقادا في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اقوى من النص عند المقابلة الا انه اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ ويعني به اي بالنص المقابل بالمفسر بالظاهر لانه يوجب حينئذ اي لكونه اولى من الظاهر

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب
وهو ظاهر من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء كان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملئكة لكن الشيخ لم يذكره لان بناء الاحتمال
ينقطع لتمام الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا فاذا اراد اى المفسر قوة واحكاما
بدا الباء تعليق بالارادة وضمن احكم معنى امنع او من اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن التبديل سمى محكما فظهر بما ذكرنا انه لا بد من كون
الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه بحيث لا يقبل النسخ يسمى محكما وهو قول عامة اصوليين من اصحابنا فمنهم من لم يشترط كونه بحيث لا يقبل
النسخ وتعالى وهو مالا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما فى العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه بفهم مراده وقيل هو ما ظهر
لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يحتيجوا فيه والمتشابه على العكس وهو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ فيكون بناء الحكم
اى ماسون الانتقاض وحكمت الصنعة اذا اتقنت نقضها وتبديلها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبار التى لا تسمى بذا محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله
عليه وسلم ويسمى بذا محكما لغيره قوله وانما تظهر الفائدة فى وجوب هذا الاسامى عند التعارض حتى يترجح النص على ظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص
من غير عكس ولانا انما نعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعضده فلا تاييد لذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا
عند تعارض النص مع المفسر مع المحكم وفى تسميته يقابل هذه الاقسام تعارضا للتسامح فى العبارة لان من شرط حقيقة التعارض التساوى
بين الجهتين المتقابلتين فى القوة ولم يوجد لما ذكر فى الكتاب لكن لما تصور بصورة التعارض من حيث النفى والاثبات سمى بمثال التعارض
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول
ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثانى نص يقتضى بقضيته جواز الجمع الى الاربع كما ذكرنا
فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضا لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه منسوقا فى مفهومه ولكنه يحتمل التاويل
اذ اللام لا يتعين للوقت والثانى لا يحتمل فيكون مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه قال علماؤنا رحمهم الله
لا يجوز تزويج امراة الى شهرين تسعة لان قوله تزوجت نص فى النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر مفسر فى المتعة ليس
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا فى الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر
شمس الائمة رحمه الله نظر بتعارض المفسر والمحكم لتعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان
العدالة تفسر بقبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التابيد لتضمن
والاول لعمومه يوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى يوجب رده فترجح على المفسر كذا فى بعض الشروح والفاضل
لم يكن بالسليم لان الاول مفسر لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى ما دل النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب
والندب فيتاول بالطلاق الاعمى والمحدود ليس بمراد بين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد
بقبول شهادة الاعمى والمحدود فى القذف فى النكاح مع ان عقد النكاح بشهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل اولا ثم ايراد المثال ان شاء الله تعالى فنقول
على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا حاجة بك ان لا تتعب في طلب المثال فقوله اما الكل اي كل واحد من هذه الاقسام الاربعة فموجب ثبوت
ما تضمنه يقينا وهذا في المحكم بالاتفاق واما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرناه فهو مذهب العراقيين من مشائخنا كابي الحسن الكرخي رح
وابي بكر الجصاص رح والية ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين رح وقال بعض مشائخنا منهم شيخ الاسلام المنصور رح من تاله حكم الظاهر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهرا لا القطع ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي رح
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال والامكان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وكل عام يحتمل التخصوص
وكل حقيقة يحتمل المجاز فلا ثبوت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع الاحتمال عن المحكم بالكلية عن المفسر بعد وفاة النبي
عليه السلام وعندنا لا اعتبرة للاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه الناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام
لا تتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسيان بالاطلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها
امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على
ما بينا قوله ولهذه الاسامي اضدادا يقابلها خص هذا القسم ببيان ما يقابله من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدمه
والقسم الذي تاخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتاكد بذكر مقابله ولتقييده بزيادة وضوح كما قيل وبضدها
تتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور اما لكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم اخر
على خلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابله التحقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا القسم في النظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه عليه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعلى هذا كان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل قسما اخر خارجا
عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فضد الظاهر الخفي المقابل على اقسام تقابل
المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولك انسان للانسان وتقابل المتضايفين كتقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم
كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد لطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كانهم اراد وا بالضد ما قابل الشيء ولا يجتمعه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا
وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد
منه لعارض من غير الصيغة لانه ان لم يطلب لعيني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن الكلام خفي بالنسبة الى محل اخر لسبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واعترض عليه بان الظهور اذا كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة
لتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد

في محل بعضاء والبياض في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الابوة يخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه ايضا والكلام الذي خفي معناه من كل وجه والكتاب الخفاء والظهور في محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد واختلاف المحل كذا اختلاف الجهة ليوضح ان الخفاء في الخفي والكتاب لسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش والكتاب الخفاء العارض واذا كان الخفاء متحققا في نفس الكلام كان تضاد الظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا في امر خفيا في فثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم كما كان غرض الشيخ زجر بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازديادخفائه على الخفي كازديادوضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفائه لعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله كاية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم تختص باسم اخر فهي خفية في حق الطرار والنباش لعارض وهو اختصاصها باسم اخر اي اختصاص كل واحد منهما باسم اخر ليعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص به فان فعل كل واحد منهما وان كان شبه فعل السراق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعد ابهذه الواسطة عن اسم السرقة فخفيت الاية في حقهما فاشتبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يكن قتاملنا في اية السرقة فوجدنا في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق والسارق مين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار ليسارق الا مين اذ لم تر صدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعلهم اتم سرقة واكمل جناية فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة خداقة في فعله وفضل في جناية فثبتت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف فاما النباش فيسارق مين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته كالزاني والشارب الخمر مختفي من الناس كيلا يعيروا على قبح فعله وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردا الخصال لشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان لتعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه

في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرا بالشبهات قوله وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة هو اسم لما يشتبه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل تمييز به من بين سائر الاشكال في قوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل والى مادة الاشتقاق يقال اشكل اي دخل مع اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وامثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم اني شئتم اشتبه معنى اني على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث ودلالة حرمة الضرر بان في الاتي على العارض وهو الحيض فخفي اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل ثلثي عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر فلي الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين ستة لانها توجد في كل ستة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا قوله وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي احتيج فيه الى التامل بعد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين اشاله وظائره لا يوقف عليه الا بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشاله ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة اني فوجدها مشتركا بين معنيين لاثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع وبين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده والا على المفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية والثالث لهما ثم تامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وعلى هذا فاعتبر امثالها وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا والفم والانف شبيه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الخفيا هما بالظاهر اعني طائم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع انه شبيه بالظاهر وشبيها بالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل الصائم لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة قليلا منافيه فوجدناه خارجا للتعذر لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصال الماء الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى الطهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل قوله وضد المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه شمل معاني كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالمي قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد شرعا والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لموالية وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير تواردت المعاني باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار من المجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخرون هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان

يتحقق به تمت لما احتمل المقصود وهو فهم معناه لا غير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمراد بيقين اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم ير فضلا في البدل المطلوب
له لا يبذل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه لاستتاره وعدم قرينة تدل عليه فكان مجملا قوله وحكم اي وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة
المراد به الى ان يأتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
بحقيقة البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شافيا
قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا والكان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن بيانا شافيا
خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالها
جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها فلم يوجد فيه شئ من
كلمات القصر والتقدير الاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار مأولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتأمل سمي هذا البيان تسمية مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف
على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا فيجب العمل به لغالب الظن كذا قيل قوله وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجب السمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والاتيان والمجئ والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وامثالها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
ايراده ههنا قلنا لانسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفته يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف
ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه التوقف فيه ابدا اراد به في الدنيا فانه يوقف على المراد
منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كما في قولك تيجر
فلان في العلوم على صغر سنه اي مع يعني لا يمكن ان يحكم لشئ في المتشابه انه هو المراد بل لتعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم
اجمعين وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين رحمهم الله فعلى هذا وجب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراسخين يعلمون تاويله فتغير المعنى وذهب اكثر المتاخرين الى ان
الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم
يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شئ من القران لكونه متشابها بل فسروا
الكل وقال النبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القران الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلم

غيره للزم للطاعنين فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما للعامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله وتعيب وان قوله والراسخون مبتدأ ومن الله تعالى عليم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود ان ما وليه الا عند الله وقراءة أبي وابن عباس رضي الله عنهم في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به وذلك ان من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجهلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه لفتنة تاولوا غير تاويلين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا لابتغاء التاويل فيتناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز رح انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا ثم ما قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره الحقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفرغ الى العقل فلو لم يتبل العقل الذي هو اشرف المخلوقات لاستمر العالم في ابتهة العلم على المرودة وما استانس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف كتابا رسما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يخرم باستبنائه براءة بداية وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بالقصور ربا والتزاما كذا في عين المعاني والله اعلم قوله والقسم الثالث اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ لسبب استعمال المتكلم تصيف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لانا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واضافه بالحقيقة او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتذرنا عنه وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز فالمراد من كلمة ما في تعريف اللفظ الصناعي واعلم بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في اقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من واضع فمتى تعين نسبة الحقيقة اليه فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولا استراب في اقسام المجاز الى نحو هذه الثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي وللصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو لتعين اللفظ بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع ضد خل فيها الاقسام الستة وقوله لاتصال بمعنى اوذاتا من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد وقيل هو احتراز عن النقل فان النقل ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان المجاز والنزل سواء واجيب عنه بمنع المساواة فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والنزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ ولا يصح له بطريق الاستعارة والاظهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيئا اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لاتصال بينهما بل يحتاج الى ما ذكرناه والا يقال تعريف المجاز غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه او ليست هي مستعملة في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة المعرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا الا ان يجاب عن الاول بان حقيقة المطلق بمعنى مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على التصور يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى لانها استعملت لتاكيد التشبيه وهو معنى او بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له اولا لانا انما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالا في غير ما وضعت له لضرورة كما فيما وضعت له اولا وعلى هذا يصح الاحتراز عن النزل كما قالوا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى لو اضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احقه اذا اثبته فيكون صفتا للثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الذي ذكرناه لان النقل ثان كما ان التانيث ثان والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى التصور والتعدي لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت بين موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شائعا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لابد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على البعض واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه وغيرها كما بيناها في كتاب الكشف لا نحصره ههنا على المعنى والصورة بقولنا معنى او ذاتا وهو اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه الان كل موجود من المحسوسات فهو مجموع صورته ومعناه اذ لا ثالث لهما فلا ثبوت الا لاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين وارادوا بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا اولم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وبذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم يبق للكلام حسن وتراوة ولم يتيسر للفصيح الماهر فنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج لاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة

فضل على غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لوقع الابتلاء ولم يتهيأ للمجتهد المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا هذا واراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك فاطلاك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اى السقف ثم المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب بوجه فسمي المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اى كنا في طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اى اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلأ رعيناه وان كانوا كارهين مغضبا ولم تلتفت الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين القياس باتفاق بين الفقهاء خلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقه يكون آذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان آذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في الشرع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة المجازية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليست في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على تقاضي الديون ويقال له اعمل رب المال اى وكله بقبض الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة تشابها في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما تثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للاخذ قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اى يورثكم وكذا الهبة والصدقة متصلتان بمعنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تمليك لغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيأ حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين واستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما به اذا تصدق على غنيين والاستعارة المجازية بين السبب والمسبب والعلة والحكم في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه الشيخ بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اى من قبيل الاتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب بمعنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجه ولكن العلة والحكم يتجاوران وكذا السبب والمسبب فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي عليه يبتني المسائل الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمام بنوف الجمع والتثنية او التنوين او الاضافة كما في قولك عشرون درهما ومنوان سمنا وراقود خلا وملاء انا عسلا لما الحقا للاعم بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة كالاضافة فكما ان المضاف لا يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقا لها بالتنوين من

حيث انه لولا ادخل التنوين فيه كما الحق البناء به في قولك احد عشر وربما باعتبار انه لولاه لدخل التنوين فيتم بها الاسم وما تسامى الحصول المقصود وهو فهم المعنى ومثله في كلام المشائخ غير غريب لان نظرهم الى تصحيح المعاني وتقويمها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا الاتصال بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والمسبب فلذلك قال الشيخ وهو اي الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء قوله وانه اي هذا الاتصال يوجب اي يثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز عكسه لان كل واحد منهما منتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بالعلة فيكون منتقرا الى العلة وبالعكس العلة من حيث الوجود والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت منتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض بمنزلة الآلة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعارة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا كذلك والمسئلة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق يقع على كماله وذلك لصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه لعبد صادق والمطلق قد تقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم تقيد بنقد البلد فمطلق الملك ههنا تقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه بهذه المسئلة دعا بجمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائة درهم قط فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفرقة والغرض على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع دون المتفرق عرفا والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية لبعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتريا لبعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي لبعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان لا يشتري عبدا كما ملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد لعينه او شراء عبد لعينه والمسئلة بحالها لا يعتق النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ولا يعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يستخبر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مزيدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستخبر ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن الجملة وقد كان ملكه على الشائع اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قوله يعتق هذا النصف في فصل الشراء اذا كان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط عتقه ثم ملكه قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتق لم ينفذ فان كان في يد من اشتراه يعتق اذا كان مضمونا عليه في يده حتى يثبت قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا نفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال

العبد الضعيف عصمه الله ينبغي ان يكون قوله يعتق هذا النصف في هذه المسائل على قول ابي حنيفة رح فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق قوله فان عنى باحدهما الاخر هذا هو التقريب يعني ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف ليصدق ديانة وقضاءً لانه استعار الحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا فان عنى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي ليصدق ديانة لانه استعار العلة للحكم فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهم لا لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشائخ في امثال هذه الصور يدين ديانة لا قضاء لانه اذا استفتي فقيها يجيبه على وقف ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتي احد عن نفسه ان فلانا على الف درهم وقد قضيته هل يبرئ من ذمته فالفضية لفيته بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال سببا الاتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس لعلة وضعت له ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الاقتضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته يحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس لعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطته زوال ملك المتعة بزوال ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مضيفا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وانما هذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه اي عكس المذكور اي لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واراده اللازم والمسبب يفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب واراده ما هو من لوازمه تقديرا وهو المسبب حتى لو قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق فاما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب لازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ما اسموه باسم سببه وهو السبات لاختصاصه به وكقول الراجز اقبل في المستن من ربابه اسنمة الابل في سحابه يسمي الماء باسم سببه وهو اسنمة الابل لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب موضوع له وينتقر اليه النظر الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها وينتقر اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدونه وكذا النبات وارتفاع العنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلقا به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين

فاذا رد الى المكتسبة بالفاظ الطلاق فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندنا قال الشافعي رح تعتق ولهذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية والرفع حتى احتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول وسري الى الكل اذا وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم يتدبر له ولم يحتمل الفسخ فكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه فعلى طريق الاستعارة منحصرة على الاتصال ذاتا اعني وقد عدم الاتصال ذاتا لما بينا ان اتصال السبب بالمسبب في حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة لغة وشرعا على ما عرف ولعين بين ازالة القيد لتعلل القوة الثابتة محلها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين الطلاق اسكى واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفائدته رفع توهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كما قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ذكر شمس الائمة رح لا تصح استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل قوله وهو اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكلمة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فان قوله زينب طالق جملة تامة لو وجد وحدها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراك الحمار في الخبر ويصير الكلام مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر وبالنسبة الى الاولى هو في حكم العدم لكما لها في نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اي الكلام الاول فتام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع الطلقات الثلث بقوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت بالاولى لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظيره الصاد من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لتصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى النص المنصوص عليه لعدم افتقاره اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلاة منذورة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام لمعارض ظن بخيمة لا يظهر في حق المقتدي فيكون صلوته هذه مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما بالخلاف بين ارباب العموم وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه بين حكم المجاز بالتصريح واشار الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والخاص رموا للاختصار وقصدا الى بيان الاهم وهو المختلف ولهذا اي ولان العموم يجري في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة ههنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجاز الطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقة فيدل لعبارته وعمومه على ان الحلو لا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم مثل الحنطة وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين وفي ضم قوله وبجاوره الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز يعني اي جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة قوله وابى الشافعي رح ذلك اي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه او ابى عموم المجاز لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع

فلم يبق غير مراد اصطلاحا نه قبل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له دلالة على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا دلالة على كون الكيل علة وتمسك في نفي العموم عن المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأدية ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانما تثبت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة فكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي قوله وهذا اي ما ذكر الخصم ان المجاز ضروري باطل فانا نجد التصريح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة وضرورة وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله اعزاسمه وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار وقوله تعالى ملت كلمته فوجد ضياحدارا يريدان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى اي تنزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس لضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في القرآن في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضي في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضي في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى اخره اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجبائي وعبد الجبار من المتكلمين الى جوازه مستدلين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين المختلفين جميعا فان الواحد منا قد يجيد نفسه مريدا بالعبارة الواحد معنيين مختلفين كما يجيد امريدا للمضين المتفقين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وهاذا المعقول الا ترى ان الواحد منا قد يجيد من نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال لوصيه امس لمس المرأة ارادة العقد والوطء وارادة المس باليد والوطي حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا ولو صاه من المس مسا ولو طيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحالة ولان ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما مودي الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضعه مستعملا في غيره والشيء الواحد

في حالة واحدة لا يصح ان يكون مستقرا في موضعه مستعلا في غيره ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيها انه لو صح
الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد لما يصح ان وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مرادا
وهو جمع بين النقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة
مستقرة في موضوعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز
ولكنه استعمل اي تلفظ به واريد به موضوعه واستعمل الفظ واريد به غير موضوعه ولا استحالة بذلك كما مضى وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه
غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت الكلمة له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من اراد تهما معا ان لا يكون كل
مراد او الوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة
المخصوصة وحدها ويجوز وان في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد
معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانباء والمواساة
على استغرقه او احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
في استعمال واحد استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية
استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار بنسبة المالك والمستعير وان اردتم استحالة بنسبة
شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
المعنيين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا يستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا يستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس
الثوب الواحد انسانان كل واحد منهما لبسه كما له احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
اظهر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالته بطريق الدلالة في معنى واحد ولكيلا يكون فيه اشارة الى رد قول
من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوزان يجتمعا في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا اثبتت حرمة البجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت
يتناول البجدة وبنت الولد مجازا لان ما ذكروا عين مذهب الخصوم وحرمة البجدات وبنات الاولاد ونحو هما ثابتة بالاجماع او
بيمين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا
يقال الثوب المرهون اذا استعاره المرتهن وليسه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو ثابت للعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول لا نسلم ان
انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد
بطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه

مجازا لان تمليك المنافع حتى لا يملكها حقيقة لا تصور الا انه لما كان للمرتهن ان يستوفيها عند الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة وقد ذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يد وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب قوله ولهذا اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رحمه الله في الجامع اي الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بكذا قيد بالعربي لان الوصية اذا لو كان للموصي موالي اعتقوه وموالي اعتقهم لطلبت الوصية الا ان بين ذلك في حيوته لان المولى يطلق على المعتق والمعتق بالاشتراك فلا يكون القول بعمومه ولا يمكن القول بالتعيين بالتامل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة الانعام ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان فلا يمكن الترجيح للاعلين لبقي باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب اليه كما قاله ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا فصار الاسم بمنزلة المجمل لانقطاع سبيل البيان بالموت فلذلك بطلت الوصية فاما اذا كان الموصي من العرب فقد صحت الوصية لان العرب بالاسترقاق اذا الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظة كفرهم كما في المرتد فلما ثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم فصحت الوصية ثم ان كان له موالي اعتقهم وموالي الموالي كان الثلث لمواليه دون موالي موالي لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرة اعتاقهم ولموالي الموالي مجازا لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعيين المجاز مرادا وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للاثنين فيه حكم الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا حرم يستحق الواحد عند انفراده النصف دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف الاخر للاخوال لان اسم الاقارب يطلق على الكل على سبيل الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع واما اذا كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحق البنات فصيب البنات وهو الثلثان للبنت النصف وبنات الابن السدس كملا للثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات الابن اولاده مجازا لان استحقاقهن السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالسنة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالاة لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه لا يتقرر والعربي ينتصر بقبيلته فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق الندرة بان تزوج العربي امة الغير فتلد له منه ولدا ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولاء فصح التاكيد بقوله لا ولاء عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز ان بخلاف مشركيهم فانهم وان المقصود انتفاء الولاء عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة فيه

قوله واما لهم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استأمن الكفار على ابنائهم وموالهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث استتم الامان للابناء والموالي لكن استتم للابناء بالموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء والموالي حقيقة للابناء والموالي مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فقال انما عمهم ذكر لفظ الضمير من غير تقديم مرجع لدلالة الكلام عليه يعني انما شمل الامان الابناء وابناء الابناء والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي يتناول اي كل واحد منهما الفروع ظاهرا فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم ويقال الله تعالى يا بني ادم وكذا الحق حق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه سبب لعتقه باعتاق الاولى لكن لا يعمل به اي بهذا التناول الظاهر هنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم شبهة اذ الشبهة بالشبهة تثبت وليس بثابت وههنا بهذا الشبهة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت وقيل سببه دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا لان المقصود حقن الدم اي حفظه عن السفك اذ الاصل في الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه الصلوة والسلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة فصار اي لقاء مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعا الكافر الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترى ما افعل بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت بهذا الامان صورة المسالمة وان لم تكن اي هذه الاشارة مسالمة اي اماما حقيقة وذلك منصوب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب على التمييز ويحتمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مسندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اي وان لم يكن فعل الاشارة على حقيقة فان حقيقة للمسالمة لم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه انه رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو من يعني اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك او لم يفهم فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الوصية فيما اذا اوصى لبني فلان تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه دون ابناء الابناء لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فلا يكون العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما انها تصرف الى الكل في العرفي لان عموم المجاز ثبتا دلهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسئلة الحظيرة والشرب من الفرات كذا في المبسوط قوله وانما ترك في الايمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بالطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا وحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سوال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة في حق الدم في الايمان على الابناء ولم تعتبروا في الايمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات

خاتم اذا قالوا امنونا على ابنائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم ثبتا لهم صورة فحال انما تحرك ذلك لان اعتبارا لعبد صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لامحالة وبنوا البين يثبت التبعية بهم فلا الاجداد والجدات فلا يكونون اتباعا للاباء والامهات وهم الاصول فلاجرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة وكذا يمنع لبعد اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فكيف اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية الجواب الاترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت باوفى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة كان اولى قضاء اثبات الامان بظاهر الاسم لعدم ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الاباء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت وبنى الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب ليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه ليصير مكاتبا حقيقة فثبت الامان هنا ايضا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرمة اليد فيها وفضائها الى حرية الرقبة فكما ثبت له الحرية اذا اشترى ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتا للحكم لقدر دليله والاوجه ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية ثبتتا ان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة ولغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك عند الشافعي رح اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو دخلها خاليا او مشغلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء وبنى اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا اي حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وبنى حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك دون غيره قال ابو حنيفة ومحمد كذا والمسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا يمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوت في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالمنذور والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلافهما يدل على اختلاف ما يتناولهما فهذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا واليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا كان

... لك قال ابو يوسف رحمه الله لايجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة ويتعين المجاز مرادا في الوجه
... ثاني والضمير في قوله وطيه جمع راجع الى الجميع اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا فهم ذكر الرجب ههنا سنونا وذكره مخبر الاسلام
... غير منوين حيث قال ان اصوم رجب وهو واضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين لان صرفه على تقدير ارادة العين هو واجب
... والسنة لايجوز لاجتماع الفصل والعلية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوما فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بالصوم فاما اذا ذكر سنونا
... الواجب صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند
... الموت بالقضية والكفارة قوله قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول اى عبارة عنه ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بعلى او
... كنه عن بمعنى في لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير لسببه وانما حمل على الدخول لان المقصود
... الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتباره مقصوده كما لو حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتقعد
... والحفاء فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة عن الكفارة تخرج عن العهدة
... بمطلق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة او كافرة او مؤمنة الا ترى انه لو وضع قدمه فلم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان لانه انما
... صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته بعد اضافة الدار اليه اذ بها تنسب السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبعض صاحبها
... نعرفنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او
... دار اسكونة لفلان فاعتبر عموم المجاز اى في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشي وفي عموم السكنى الملك والاجارة والعارية
... يحنث في الدار المملوكة لعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الائمة رحمه الله
... في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيخان رح والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا سكنها فلان باجارة
... او اعارة يحنث في يمينه وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة
... والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
... قوله وسواء اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث لانه
... يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم النهار والملاقاة على الليل مجاز لان اليوم الى آخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار
... بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على
... المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان
... خلا عن قرينة يحمل على المجاز فالحقيقة مستحيلة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاحتمال في
... الكلام احد امرين فيتم المراد ثم الشك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بنظيره فلان كان منظروفه مما يمتد وهو الصحيح
... فيه ظرف للمدة اى يصح تقديره مدة كاللبس والركوب والسكنى ونحوها فالصحيح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه
... الدابة يوما وسكنت في دار واحدة شهرا لان الحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان منظروفه فما لا يمتد كالدخول
... والقدوم اذ لا يصح تقديره والافعال بزمان يحمله على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله انت حر اذا عبدي حر يوم يقدم فلان
... او انت طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به وانما عما لا يمتد فحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث

اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق الجائز كما في مسئلة وضع القدوم وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان لتفويض والتخيير حمايتيد فصل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل شلا في ترجيح احد محتمليه بل اضافة اليوم لتعريفه وتعيينه من الايام واذا ثبت هذا فيقول انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب اليوم بنا فعل بل للاختصاص المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بنظروفه والتقدير يحرتك في يوم قدوم فلان او وقعت امرك اليك في يوم قدوم فلان باعتبار ظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بالاشارة فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشار في المبسوط في غير موضع وكذا في الهداية لان بعض المشائخ اعتبروا المضاف اليه فيما يختلف الجواب وهو ما اذا كان المضاف والمضاف اليه مما لا يتدنسا محافظا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما مستمدا والاخر غير مستمد فالكل اعتبروا المضروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو ظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة النهار فيثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف قوله واما مسئلة النذر فليس بمتبع ايضا يعني ليس ما ذكروا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المسئلة بمتبع بين الحقيقة والمجاز لان المتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب المنذور لا محالة والمانع من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما بعد صار النذر بتحريم المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور لا بصيغته كما ان الامر بالشئ نهي عن ضده بواسطة تلزوم المأمور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية والعسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي عن سبعة من اصحاب رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والشوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغة الاغير ومثله ليس بمتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغة اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثالث بمعناها وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لو قال لله علي ان صوم غدا فرض في النذر فافطر وكان الحالف امراة فحاضت وجب القضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان هذا يجوز ان يكون لما ثبت وقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبارة السماوية وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا فليس ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت سواء نواه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت موجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك المنذور بالنذر ثابت

نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص حمله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا انوى اليمين فيكون التحريم الثابت به يمينا الوجود شرطه لكن بوجب النذر الا بطريق المجاز وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم اذا اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند اراده اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رض وصل اوم في الجنة وقت العصر فلما غربت الشمس حتى خرج وهذا الان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون لاصلبنكم فرعون لام له وفي موضع آخر لاصلبنكم فيه وقال الاخرى نذر روي قولا على الان عند الاطلاق غلب استعماله بانتشار الحادثة فيحمل عليه فاذا نوى به كل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا في نفسه وسببا بسبب جواب القسم ايضا ان جاز ذلك كما ذكرتك في قوله والله ان كرمتني لاكرمنك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى هذا الوجه لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر الصيغة كمن قال لزينب طالق ولها امرأتان سماتان بهذا الاسم احدهما معروفة به دون الاخرى فقال اردت به الايقاع على غير المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة الا نية يلزم على هذا الوجه ما اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رح وان لم يعقد الاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لهما بابا وذكر فيه هذا اللفظ فنابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن حكم هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة ولكن الا ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلني الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم اذا استعمل فيهما او لكن ان يراد به المجاز كما يكون ارادة الحقيقة فيكون مجملا ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مرية للحقيقة في هذا الوجه فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في الدلالة عليه فصار كانه قال اردت بهذا اللفظ هذا المعنى ثم اعلم ان تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت بهذا اللفظ هذا المعنى فمن تكلم بلغة وجب ان يريد بذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد وجد بالضرورة تبادر الذهن الى فهم الحقيقة اولى من تبادره الى فهم المجاز وذلك دليل على ما قلنا وقولهما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال لا يوجب المجاز الا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل يصيره اليه وهو معنى قولهم التمسك بالاصل واذا قلنا اذا حلف لا ينكح فانكح امة ينوي حنث انه يقع على الوطي دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطي لان هذا اللفظ في الوطي حقيقة وفي العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطيها لا يحرم عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا فتعين المجاز قوله فان كانت الحقيقة مستعذرة المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما يتسير اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع الانام وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فرد من افراد المجاز مهيا الى المجاز لزوال المانع ولا صارف

عن الالقاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فجنيه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كقصب السكر والدباس والبرزجون الرطب فان لم يكن تعلق بها بان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيأ فعلى ما نوى وان كان اللفظ يحتمل ذلك كما نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري وعلى هذا اى على ان المجاز يصار اليه عند تعذر الحقيقة تبنى اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يستتبع كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جانب الصلاة اذا قطعها ماسح لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة وكان ضدها العربة والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده ووجه الاستحسان انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا باطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او باطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يتضمنه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه يملك الموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة يمتنع من قصده وذلك كله صحيح شرعا ولان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقتها ممنوعة شرعا والمجوز شرعا بمنزلة المجوز عادة لانه لما جرى ترك شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع منه لدينه وعقله فصير بمنزلة المجوز عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشترك بين الاثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق واذا حمل على الجواب فانه قد يكون تسليما كما يكون بالفيئا وله الامر فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح خيرا ان عند ابي يوسف في قوله الآخر اقراره يصح في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل يملكه والموكل يملك الاقرار في مجلس القاضي ودون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما ترتب على حضوره الالزام يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوضح ما ذكرنا

المجوز شرعا كالمجوز عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه لان الاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين تقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالقاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يريده اكل الرطب لان الرطب يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره ابطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما كبر لا يحنث لان الوصف لا يتقيد به لانه لا يصلح للتقييد لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الضأن لعلة كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولان التعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل صبارة من النبات كانه قال لا اكل لحم هذا النبات واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة معقولهم وسوء ادبهم كوصف الرطوبة الا ان يجران الصبي بترك الكلام معه حرام مجوز شرعا لقوله عليه السلام من ايتم صغيرا فلم يؤدبه فليس منا وفي ترك الكلام ترك التأديب فكان بمنزلة المجوز عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث لا تقيد اليمين وان كان حراما

مهجورا ثم لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان جزءا ما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان جزءا لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فحينئذ ان لم يشرب ولم يسرق كذا ههنا قوله فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ايمعنى حقيقي مستعمل غير مهجور ومستعمل ومجاز متعارف ايمعنى مجازي متبادر الى الفهم في العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رح العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رح انما يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها ما كولة عادة فاخذ فقي وتعلى فيوكل وتتخذ منها الكشك والعريسة وقد يوكل ايضا حبا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يصفها كما يشتري بخارجوة ام حلكة وكذا الكرع الذي هو حقيقة كلامه في مسئلة الشرب فان من ابتدأ الغاية يقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا شرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال يا بات عندكم ما في شن والا اكرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف وباكل الحنطة اكل ما في بالمنها اذ المفهوم من قولهم اهل بلدكذا يا كلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لان من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات شربا منسوب اليه فانه يقال ان فلانا يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين قوله وهذا اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا واعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة كلفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في ان الخليفة في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبدال خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة يعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم وسيتضح لك ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعنده هما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات البخيل المعلوم وما قرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد ما ذكرنا لان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاع والبخيل المعلوم وعند ابي حنيفة رح التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للبخيل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم ثبت الحكم به هو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبده الذي يحل مثله ويطأ مثلها وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق من قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لعلمان الحكم هو المقصود والنفس للعبارة فاعتبارها خليفة والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارها فيما هو وسيلة وهي العبارة ولان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

وتحقيقه ان الاستعارة تنقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه فكذا صفته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الحقيقة في الكلام لا غير وبهذا الاستدلال قلنا في قوله العبد هو الذي لا يوول بشله لشله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والشافعي رحمه الله بلغوه هذا الكلام لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال بان يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد ايجاب الحكم اصلا الا ترى ان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من مائه ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام في محرمة صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطي بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز وعند ابي حنيفة في قوله الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم واراده اللازم لان الحقيقة لما كانت في نفس المتكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات المعنى وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجازات تعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله شجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان يكون لمعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو ابن الحقيقة واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت لهيكل المعلوم به وبثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن ثبوت البنوة غير منتف لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلف عن هذا حر لا يتاتى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس بمتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان تثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لان الحقيقة تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في التكلم قلنا واذا تعذر هذا الاصل فوجب بنا ما نحن فيه خلفية ان خلفية المجاز انما كانت في التكلم عنده ولانه تصرف من المتكلم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم تثبت الحكم بمجازه متصورا فالثابت المراد منه من الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعتبر ابو حنيفة رح الرجحان في التكلم فان جعل التكلم بالحقيقة متعذرا امكان العمل بهذا اجاعلى التكلم بالمجاز لاصالته وخلفية الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز ولان كان مستعارا فعندهما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز يتناول اجمع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس لكان العمل بالمجاز اولى لكونه

الكثير فائدة هذا التقرير ما اشير اليه في الكتاب وهذا انما يصح دليلا لهما على المدعى وهو ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاذا لم تثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما هو موضوع تناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك كما اذا جعل الحكم لفظ سجارة عن الكل باتخاذ سنامها والشرب من الفرات عبارة عن شرب بعضه حتى لم يحنث بالكل من الفرات بالشرب منه والكرع منه كما ذكره بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدعى ويكون الدليل الشامل للقسمين ما ذكره في شرح الجامع البرهاني من ان المجاز اذا كان غلب استعماله كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بان المجاز المتعارف ولكن على نوعين وان الدليل المذكور يشملهما الا ان المذكور في الكتاب احد النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو الذي لا عموم له غير مذكور وعندهما العمل بعموم المجاز اولى فهذا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا عموم له مذكور فيكون الدليل المذكور ثابتا لكونه مساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقراء يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه دفعا لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم بتركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته بين الناس في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة واتيانه جزء من المال الى الفقير وزيادة بيت الله حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة او الزكوة او الحج يحمل يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وبدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مراد المتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة او من هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر او الثمن وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل من الخلة او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما لا يستوي الاعمى والبصير ولا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقة هي تعمّ المساواة على العموم لوجود المساواة في اكثر من الصفات تركت حقيقته وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه محتوى الكلام من نفي المساواة في المساواة في البصر والنور وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين النور وهي ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى غدائه فان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعده كما لو قاله ابتداء وقد تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غير ذلك فتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه ما لو قال لامرأته ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين يسمى عند ابي حنيفة رح ولم يسم به احد وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين والموبدا كقوله لا افعل كذا او الموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رح قسما آخر وهو ما يكون موجد الفظ وموقتا معنى واخذه من حديث جابر رض انه حيث دعاه الى بيضة انسان فحلف ان لا يتغداها ثم نفاه بعد ذلك لم يحنث والغوري الاصل مصدر فات القدر اذا اخلت فاستعير للسرعة ثم سمي به الخالة التي لا ريث فيها ولا لبث فصيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني يترك بقرينة لفظية التحقت بسابقة عليه ومتأخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في المتأخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ترك بقرينة فمن شاء وحقيقة فليكفر ترك بدلالة العقل وبعضهم يقول

انا اعتدنا للظلمين اى للكفرين نارا وكذا ترك حقيقة بقرينة عقلية وهو عدم صحة رفع الاتم وهذه القرينة الباسبه حمل اللام في قوله فليكفر على التنويع حالا وبيد مجازا كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر المقيد وارادة الاخر لعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر النهي وسيظهر من الفروع قول الرجل لاخر طلق امراتي ان كنت رجلا وافعل في مالي ما شئت ان كنت رجلا الا يكون توكيلا وكذا لو قال الكافر المستامن انزل ان كنت رجلا لا يكون امانا بدلالة السياق قوله وبدلالة اللفظ في عصفة ترك الحقيقة بدلالة اللفظ هو ان يكون اللفظ متناولا للافراد بعمومه على سبيل الوضع ولكن يكون معنويا فيختص بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما فلانية له كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصلح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله من اسمه لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال اى اشتد وا الملحمة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان له دم لما عاش في الماء ولشرط الذبح لحلة فكان في حمله قصور من حيث المعنى حقيقة فكان صرف مطلق الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور والكان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم كما لتصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباتة ولتوقفه على وجود الجوهر توضيحه انه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كما في الجنازة لما لم يذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشروحه هذا الكتاب والقائل ان منع كونه اسما معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا اختير القتال ماخوذ منه ايضا لما ذكرنا فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وبايعه لا يسمى لحاما في العرف في اليمين معتبر فتخصص العموم به كما يخصص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف اى وكما لا يثبت ياكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح فلو اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي رح وان نوا عند الحلف يحنث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رح يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فانقلبوا فاكهين اى متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والعنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزا بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان وهو معنى قوله لقصور في المعنى المطلوب اى من اللحم وهو القوة في الاول وهو لحم السمك والزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرا تحت اسم اللحم فان الكلى في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لا نا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة يلزم فان تلك الزيادة لعلة معنى السرقة كالضرب والشتم مكلان لمعنى الايذاء فالاسم هنا واقع على هو تبع والزيادة هنا غير معتبرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان مشائخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رح افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكهات وتغير العرف في زماننا وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه فيها بالاتفاق قوله على ما الصحيح فكذا لم يبين الشيخ رح تفسيره لحصول المقصود ببيان النظائر وهو ما ظهر المراد منه ظهورا تاما اما بالاستعمال واختير هذا الظهور التام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس تاما بقطع الاحتمال وبالاستعمال عن النص والفصل بين ظهور هما بقرائن لفظية اما بالاستعمال وهو فعل يعني فاعل من صرح يصرح صراحة بمعنى

اذا خلص واكتسب دلالة خاصة من مجاراته في العرف سمي به وحكم اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام او التصريح
مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى بيان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى اي الصريح في اثبات ملكه عن القرينة اي النية
لان الحاجة الى النية لتعيين بعض محتملات الالفاظ من البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا اضاف
الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فاما ان وجد اضافة يثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حر او انت طالق او انت حر او طلقتك او حررتك
يكون ايقاعا لانوى او لم تنو لان صيغة اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم للكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت
حر او انت طالق حيث يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا ما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فلا ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
فاذا نوى في قوله انت طالق رفع القيد حتى ايصدق ديانة لا قضاء فحوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي بحصول
الاستتار به بان استعمله قاصد الاستتار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه ظاهرا في اللغة ولا يقال ان ما الكناية به وسائر
اسماء الصريح كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في هذا التعريف لانا نقول انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لان الكنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة
لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايا قبل الاستعمال فيكون داخلة في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء الى
ذكر ما هو يلزمه ليعقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد يعقل منه الى ما هو لازمه وهو طول القامة والفرق بين المجاز
والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب
تاويل مع ارادة فحول قامته المجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد به الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لابد في المجاز من اتصال
وتناسب بين المعنيين وفي الكناية لا حاجة اليه فان للعرب يكني عن الحبشي بابي البيضاء ومن الضرير بابي العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد فحكم
الكناية ان لا يجب العمل به اي بلفظ الكناية الا بالنية او بما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد
فلا يجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعارا فاعلم من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم به قاصد
في غير هو صوره ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فلما اذا صار شعارا فقد صار صريحا مثل قولك ابيض فهو حر او
فلان لحاله عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمي البائن والحرام ونحوهما مثل قوله جبلك على فارك الحقي باهلك انت
بتة تيتة كنايات الطلاق مجاز لا حقيقة لان الكناية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد
من اهل اللسان يعلم ان البائن والحرام والبتة ونحوها لا يكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل
به ويعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام واقع في المحل الذي
يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح
وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده والكلام معناه الذي هو مراد معلوم في نفسه قوله
فكذلك اي فلهذا الابهام الذي بينا شابت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقة فسميت بها الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي
ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة من وصلة النكاح من غيرها او البينة ليتعين بعض المحملات عن البعض فاذا زال الابهام بالنية بان نوى

البينونة عن وصلة الكلام فلهذا اثر البينونة فيها وكان الافظ ما لما بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان
تجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي فان قيل لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد
على ما ذكرتموه اذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه وكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى بصنفي قوله طويل
النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتامل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم
بمنزلة المجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجدي نفعا لان السامع كونها معلومة المعاني مستتر المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد
كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد وكثير الرماد تنتقل من
طول النجاد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الا انتقال من معانيها الى شيء آخر فان
قولك انت بائن او انت حرام لا انتقال من البينونة والحرمة الى شيء اخر بل تقصير عليهما اذ لم يكن شيء اخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها الا انتقال الى شيء آخر لا يكون كنايات
حقيقة هو لا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر
عليه كما بينا ظاهرا فيكون ما هو المراد مستترا سطحيا فان قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر وقد بينا بما ذكرنا
انه اذا اراد بقوله بائن المعاني المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فيخرج به عن حد الكناية قوله فلذلك اي ولان هذه
الالفاظ ما لمة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلنا ها بوائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت وقال الشافعي هي الواقع بها
طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في الآية
وانما يقع حكما لسقوط العدة او الثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق بيدل و
بذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولاية ايقاع البائن عينة كانت
هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة ولا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بها رجعيا وعند الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع اكثر الرجعي
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى المقتضى عن عهدة الملك
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول بتاكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية
الابانة وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة في ولايته وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ الضرورة تندفع
العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون البائنة بشرعية
والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا في قوله اعتدي استثناء من قوله سمي البوائن والحرام ونحوها كنايات الطلاق مجازا او من قوله
وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ
بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ وهذا
يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله جعلنا ها بوائن يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية
لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للاعتداد فيقال اعتدي لا كما اصنع عدة الملك او لا اثر لي في قطع النكاح حالة
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدي لغير الله تعالى علك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي امسكي ما قلت
فاذا نوى الاقل او المال لا بها بالنية وجب اي ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امر بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم

بالبينونة بعد الدخول بها لان الامر بالتقديم يقتضي تقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة
فلذلك كان الواقع به رجعيا ولا يقع الاكثر من واحدة وان نوى وتخيل الدخول بها جعل مستعارا ممضا عن الطلاق اي للطلاق او عبارة عنه
لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا دخول للمقتضى ههنا وهو اعتداد لانه غير ثابت
قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا ممضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
فجاز ان يستعار اسم السبب لمسببه وفي قوله ممضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء
جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا فان قيل كيف جوزتم ههنا
استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة
من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لانعدام
الدخول وكان الدخول فيه اصلا لاعارضا والسبب اذا كان مستعملا بالسبب كالتعال المسبب بالسبب يجوز ان
يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى حبا الى ارانى اعصر خمرا وكما في العلة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد
من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق
فاوجب العدة لانها ثبت بالشبهة والواجب بالوفات تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلاسنا فيه كذا
قيل اذ قول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة هو الطلاق علة لوجوب العدة في وضع
الشرع وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة هو السبب في مقابلة السبب وحيث لم يقل فاستعير السبب لسببه دل انه
اراد به العلة لانه يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل
اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طالقتك او طلقتك نفسك لا يجوز الثلثة الاول للاختلاف في الصيغة
لان اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعلين غضا من الامر والثالث انشاء اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة
وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقتك نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجب عنه بانا نجعله مستعارا للقول اي طالقا وذلك يوجب وقوع الطلاق
واما ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره قوله وكذلك
اي وكقوله اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للتزوج
والولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة
يعني اذ كرناه بالسنة مستفادا من النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة تهيئي للبيت ثم رجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام
عليها وقد تبكى على من قتل من اخوانها يوم بدر وترتيبه باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فتدرعت
على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام وهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها فقالت اني اكتفي بان البعث من ازواجك يوم القيمة فرجعها
النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك بنت واحدة يعني ومثل قوله اعتدي قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع

به اكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لنا وهي لا تحمل طلاقا فلغت النية كما لو قال لها انت طالق واحدة ونوى طلاق الثلاث لان قوله واحدة لغتا لها اي واحدة عند قومك ومنفردة عندي ليس لك ان تكيل واحدة بنساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون لغتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي انت ذات طلقة واحدة وله نظائر كقول كعب بن زهير شعر واسعاد غداة البين اذ رحلت الاغن غضيض الطرف مكحول اي الاشكل غزال اغن فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طلقة واحدة او ذات طلقة واحدة ولو قال بكذا ونوى طلاقا صح فارخاء بعضها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فقط تطليقة قامت مقام طالق فنعتت نعته كذا في الاسرار والمبسوط وزاد في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلثا فيه وجهان اصحهما لا يقع الا واحدة لان سنونيته خلاف ملفوظه اذ الطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة متوحدة من معنى بعد اللعدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا رح انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصح نعتا للطلقة فتصير خبر المبتدا وان تصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة فان امكن لها فح يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شيء آخر بعده فكان معقبا للرجعة تاما كما بوجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر في البينونة بوقوع النكاح بخلاف البائن ونحو على ما بينا قوله ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود منها على النية فكان الاول هو الاصل وظهر هذا التفاوت فيما يميل بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او دخلت بها لا يجب الحد بالاقرار بكل واحد منها او زنيت بها وكذا لو قال لامراة جامعتك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت فلانة او باشرتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال ما انا فلست بزان ولا امي زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لمالك لنا ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله والقسم الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى ولون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبتت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع لئلا يكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة هو الاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون النظم وهذا الوجه كلها لا يخلو من تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رح عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تساهل لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة هو الوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام

الكتاب قسامة للاستدلال الذهن من الاشارة الموشرة وقيل على العكس والمراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
بفتح فسر تعاوكذا عبر تعبارا عبرت فلان اذا تكلفت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان التعبير
تفسير ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص وعلى كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان
للاسر او لغيره حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره وكان المشترك في اثبات الحكم ظاهرا او مفسرا او خاصا او عاما او صريحا او كناية استدلالا بعبارة النص لا لغيره
وعبارة النص هي ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص ما وجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك صبيح
القوم وكل الدراهم ونفس الشيء قوله اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والضمير في اراد يرجع الى او في ابى الكلام وقوله او سيق
الكلام له تعرض في جانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى تاكيدا ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له كذا ذكر فخر الاسلام
رح واراد به عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله على ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا واشباهه هو العمل بظاهر
النص والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال لا العبارة لا تفسير نفس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل
على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعة كالتفاضل في بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول سوق ملبس
الا ان القسم الاخير ليس بسوق اصلا والمتوسط سوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معنى غير سوق من وجه وهو انها
ساقة لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ الايتاني له ذلك الا بتوضيح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في
السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على المعنى
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سوى في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مضمونه قصدا بكونه مقصودا اصليا فدخل
القسم المتوسط في السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان استدلالا بعبارة النص
لا باشارته قوله والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما اي لكن ذلك الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص دلالة نظم الكلام لغة على ما تضمن فهم المعنى غير مقصود ونظيره ما من المسموع
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويمسك غيره بلحظات يسيرة ويسيرة فكما ان ادراك الملمس بمقصود بالتطرح ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار
كذلك سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اية الاثبات
بالعبارة استحقاقهم منها من الغنيمة لانه بدل من قوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل تكرير العامل وعطف على الاول بغير
واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو وكذا في التغيير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين يهاجرون من
مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر اسم انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله على ذكره اخرجوا من ديارهم واموالهم
والفقير على التحقيق هو الذي لا مال لملك لا بعد اليد من المال لان سنده الغنا وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل سمي فقيرا حقيقة وان
له مئين من المال لقيام الملك لها وجب عليه الزكوة ذا كان فقيرا حقيقة وان اصاب لا عطيها لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذا ان الغنا

ان استلاءهم على مال المسلم بشرط الاحراز بسبب الملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت به عن المال مع قيام الملك
فيه الا ان الشافعي رحمه الله جعل بهذه الاشارة قطعا بانه تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل
اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم عن اموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا ابن السبيل ولكنهم لما كانوا
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اعمى واكمه
وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون بهذا الطريق ولكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة خلاف الاصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه قوله وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي
بعض الشروح هما سواء في ان يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما
نقصان دينهن قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى
ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رح وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة
ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة قوله واما دلالة النص اي الثابت بدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا
اي بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة فخر الاسلام رح في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل انه يحمل اللغوي
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرف اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة سجاياها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة
النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي وقيل هي المعنى الذي
عرف بمعنى اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التاقيف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اف
ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم في حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم
في حق غيره بدلالة النص قوله لاستنباطها اشارة الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم اولا ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التاقيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق
التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق
والاتلاف ولولا ذلك لما لزم من تحريم التاقيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا ضربه يقتل ملك فانه لا يقتل الا قتلا رفيقا ولكن
اقتله لكون القتل اشد في دفع مخدومه المنازعة من التاقيف وقد يقول الرجل لصاحبه قتلت فلانا ان وقد ضربه واحد ما اكلت مال فلان وقد اكلته
فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا يدري معرفة من نوع نظر فمن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس
جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتاقيف شملا وفرع كالضرب جملة مجامعة بوثرة كذا في الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس
الا ذلك لكنه لما كان ظاهر اليسير جليا فاشار الشيخ رح الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي وفي القياس شرعي فان معنى الايذاء من التاقيف في قوله
تعالى فلا تقل لهما اف مفهوم لغة لا ايلام المعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا او قيل لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا النظر
اليه وسعة عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه بعد الموت فلم يبر فكذا معنى الاذى من التاقيف

مفهوم لغة والحكم متعلق بمعلوم لا بصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ لو كان من قومنا هذا في نفتهم الكرام لم يثبت الحرمة في حقه
ولما تعلق الحكم بالايذاء في التأفيف صار في التقدير كان قيل لا تؤذهما فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص لا بالقياس وحاصل الفرق ان المعلوم
بالقياس نظري ولهذا اشترط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه فانه ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذه
اللفظة ولهذا اشتركت اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء شرطه والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزاء اسم الفرج بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا جزاء ما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة مخصوصة داخلة فيما ناط عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا استقر اهل
العلم على صحة الاحتجاج به من غير تكلف القياس وغفلة الا المتقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس
ثم اوضح ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النص لا الى الرأي كالثابت بالاشارة

حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات المنصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فما ثبت بها فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار
الاحاد في الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت
عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الرأي بخلاف الاستدلال فانه
سبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء
لان عبارة النص اوجبت حد المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قصد العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق
وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص وايجاب
الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه
زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها
عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية وايجابها
بالاكل والشرب لكونهما مثل الجماع في الجناية او اقوى منه لان الصبر عنه اشد فان الانسان يمكنه ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكنه ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انها اي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة في الاشارة
فترجحت به ومثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها انما وجبت في الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية فلان تجب في العمد كان اولى ويعارضها بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزاء جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

سمعه كان المذكور بعض الجزاء لم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزا بان من موجب النص اقتضاء الكفارة فرجعنا الاشارة الى الدلالة فهو الجزا
المقتضى لهذا الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه ثم الشيخ متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانته عن اللغو فهو
قال العامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذه الدلالة لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا
ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى واثبت به هو حكم المقتضى
وتفسير ما ذكر في الكتاب انه زيادة على النص اى المنصوص عليه والمراد حقيقة النص ثبت اى المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة بعدها اما بيان
شرطا على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص وقوله لما لم يستقم اى المنصوص عليه عنه اى عن المقتضى او عن المزيد متعلق
شرطا وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص
اقتضاه اى طلبه لصحة فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب اذا لم يستقم وجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان لتتمة
هذا الاسم يعني لما لم يستقم النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط بالصحة فكان النص مقتضيا اياها فسميت
بهذا الاسم وهو المقتضى فصار المقتضى بحكم اى بحكم حكمين للنص مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه ومحكوما
او وقع خبر المبتدا جملة مركبة من مبتدا وخبر كان المبتدا الثاني مع خبره خبر للاول كقولك زيد ابوه منطلق وكشر القريب فانه يوجب
للملك والملك في القريب موجب للعتق بالنص لان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا وناب عن الكفارة
اذ النوى ولا يقال بذا يقتضي ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى واقتضاءه اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ لا يوجب
لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لما ثبت في ضمن المقتضى وانما ثبت ابتداء قصدا ومن تبعية
المقتضى انه ثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعية له كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبع وعلم بما ذكر
الشيخ رحمه جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحا لتبعية المقتضى فاذا قال لعبده
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق
عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين
بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات ورأسها فلا يصلح تبعا لما
هو دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسي بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شئ حتى لو اعتقه
يقع عن المامور لا عن الامر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء
ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه لظهار التبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه فيلزم اعتبار شرائط المتبوع
وهو المقتضى كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضوع الاقامة بنية الامام من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج وهو
ان لا يتغير المذكور عند التصحيح بل لو تغير صار التبع سببا لاصله وفساده ظاهر ويلزم ان لا يصح ما ذكرنا اذ الامر بالشئ اقتضاء يكون ثابتا بشروط نفسه
لا بشروط المقتضى وشاهد المشهور قول الرجل لغير لعتق عبدك عني بالف درهم فان هذا الامر يقتضي الملك للعبد لان الاعتاق لا يصح بدون الملك بالنص وهو قوله
عليه السلام لا عتق فيما لا يملك ابن آدم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سببا بقدر الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك علي بالف ثم من ساعته في الاعتاق فاذا نزل
المامور بالعتق اعتق عن الامر بالف عليه فكان البيع ثابتا بالاقتضاء ليصير مقبوضا لنفسه لا ليشترط قبضه بعد البيع فلا يثبت فيه خيار المجلس فلا يثبت بشروط المقتضى

وهو الاعتاق فيعتبر في الامر باهلية الاعتاق حتى لو لم يكن المولى بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات لم تثبت الصحة بهذا المثال
من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فكان الملك ثابتا بالطريق الاقتضاء قوله
والثابت به اى بالمقتضى يعدل اى يساوى الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به سقطا في النص بحيث لا يعارضه بقياس ولا خبر واحد معارضة
فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوى فكان ثابتا بمعنى من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات
الكلام لغة وانما ثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثبتا من وجه دون وجه فهو غير ثابت قياما ولضرورة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى
وما وجدت المعارض المقتضى والدلالة شتان لا فلا حاجة لصحة الاصل بعد اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح والتقريب
وقد تحمل بعض الشارحين ايراد المثال فيه فقال اذا باع من آخر عبدا بمائة درهم ثم قال البائع للمشترى قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فاعتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد في حق زيد بن ارقم لفسا د شرائه باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء ليدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء قال وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم لكن ثبوت الحكم في حق غير ماعز ولكن قائل ان يقول لا سلم المعارضة
لان من شرط التساوى الجهتين والتساوى لان المقتضى الذى قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني تتعارضان لان عدم الجواز فيما ذكر من
الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما وجدا في البيع بان قال المشترى بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع
بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة اخر اياه فلا يكون نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله وقد تشكل على السامع الى آخره اعلم ان عامة
الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى وفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي رحمه الله وعامة اصحابه الى القول بعمومه
فيه والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم تتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص
ليتحقق معناه ولا يخفى ضعف تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا ثم قال ومثال قوله تعالى اخبارا واسأل القرية اى اهلها اقتضاه ان السؤال للتعيين
فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فبقيت الاهل اقتضاء ليفيده والشيخ الامام فخر الاسلام وعامة المتاخرين لما راوا ان
العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طالق لفسك وان خرجت فضرتي حرفان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على
ما عرف مسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا ووضعوا له
تعبيرا بالمحذوف عن المقتضى وبالهم الشيخ المصنف في بيان الفرق واراد ذلك بالعلامة وقال وقد تشكل اى تشتبه على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه وهو ثابت لغة اى المحذوف ثابت لغة لكنه
غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف المحذوف ما اسقط من الكلام اختصارا الدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة وآية ذلك اى علامة
الفصل والفرق بينهما ان الذى يقتضى غيره وهو الذى يسمى مقتضيا ثبت عند صحة الاقتضاء اى يقدر عند التصحيح بالمقتضى واذا كان محذوفا اى ان الكلام
الذى يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقد رد كورا لقطع عن المذكور اى لقطع المضيف الى المذكور ويلحق به عند وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
اخبارا واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا مر بالاهل الذى هو المحذوف ليصير السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية
من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لان المقتضى تحقيق المقتضى لا تغيره فان قيل قد تقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا
مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز وجل خاويا على عروشها اى فمر فرأى

نلا ما استعلقا لرسمنا فقال بالشيري وقوله عز وجل اسمه فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرنهم تدميرا اي فذهبا فكذبوهما واطردا على الكفر فدمرناهم تدميرا وفي نظايره باكثرة ولا يمكن ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على اذكرتم لانها ليست بامور شرعية ولذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما وفيه ضعف بين فالحاصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجه احدها ان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه لما وصفها بالطالقية اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت اقتضاء مثل ثبوت المصدر في قوله طلقني فانك والثانية ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى وتصريح المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث ان ليس من شرط المحذوف الخطاء تارة عن الملفظ لانه ليس بتابع فان الابل ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضى ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتصار يكون المنصوص المقتضى والمقتضى مراد المتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للآمر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح به فان المراد من السؤال في قوله تعالى واسئل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضى لا يقبل بعموم عندنا والمحذوف تقبله عندهم فصله عن المقتضى ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صار اقسام هذا الفعل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان احكام العبادة فيه كالاقسام الاربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني قد يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لما بيع لعبد على تقدير شبوته ملكا للامر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر وامثاله فلا يكون من الجواب لا يغني شيأ لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضماره لا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضى وبعدم لزومه في المحذوف انه قد يجيء هذه الصورة من اي القسمين لا شتراكهما في التقرر وان امتيازهما بجواز التغير واذا كان كذلك يحصل الكل بايراد هذا وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا مسلم لكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون مبطلا لاقتضى بل يكون مقررا مصححا واما المسايل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقني نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والكلام انما يتاتى عن شيئ واحد لا ان احدهما او جزء مثل الاسد لغضنفر فكان المصدر مذكورا فتصح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمة الله وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضى والمحذوف قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد تمييز المقتضى عن المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقال واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا او نحوه والاعلم يستقيم الحد وقد رايت في بعض مصنفات مخ الاسلام رحمة الله المقتضى عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعي قوله فهم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما تحقق فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على البعض سميا به بدليل مستقل فلا بد ان يسبقه عموم والمقتضى لا عموم له عندنا وقال الشافعي رحمة الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص قلنا العموم من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص عليه حكما بديئة ثبت المقتضى اولا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام يفيد دونه فيبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على

اصله وهو العدم فلا ثبت فيه العموم وهو نظير تناول النية لما يحتاج اليه بقدر بقدرها وهو سد الرمق وما وراء ذلك من الحل والتناول الشبع والتفكه لانه ثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه حامل بنفسه فيكون بمنزلة حمل الكرية نظيرها في حكم التناول وغيره مطلقا قوله حتى لو حلف لا اشرب فاكل لم يحنث وان قال ان شربت فعبدي حر وقال ان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون طعام او طعاما دون شراب لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب والاكل اسم للفعل والشروب او الماكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فتثبت المحلية اقتضاء فكان ثابتا في حق ما تلفظ به من الشرب او الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فصار نواه اما حنث بكل شراب او بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه تتقضي الاكل والشرب بدون الطعام والشراب لحصول الحنث الفيصل هو كالوقت والحال فانه يشرب وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها تحنث لا لعموم الملفوظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هنا واعلم ان ايراد مسئلة الشرب بعد الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا شكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل يعرف من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا او لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو الذي دل عليه اللفظ لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا كالابه كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا وهو مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطي او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا الا بمثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء لكن يتعذر الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره من الفرق بينهما قوله وكذلك الثابت اي وكما ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص كذلك الثابت بدلالة النص لانجعله للتخصيص قبيلا لان معنى التخصيص بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان بمعنى النص متناولا لغة لما يبقى احتمال كونه غير متناول وانما تحمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل يتعرض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا والمقول اذا اثبت عليه بمعنى النص للحكم والمعنى شيء واحد لا تقدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال ولما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي والامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فوزيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محملا للتخصيص قال القاضي والامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة بالنص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض المشايخ ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والآية مسوقة لبيان علو درجاتهم فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الآية خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة

مطلب في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرناها هي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا رضي الله عنهم رحمهم الله فهموا دلالة اللفظ على منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا اسمية عبارة واشارة وما اقتضاه من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وسميته ذي الخطاب ومن الخطاب الخفي وهو الذي سميناه دلالة النص وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسميته دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم ما هو اذا القسم من المفهوم على اقسام فمنها بدأ الشيخ رحمه الله بذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض اصحابنا كالاشعرية ان التخصيص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء في حديث الربوا او اسما علما كزيد قام او قائم يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره وسمي هذا مفهوم اللقب تمسكا في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وبانه لو قال لمن يسمى امه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن ذلك لما تبادر الى الفهم ولكان لا موجب للتبادر الا الدلالة ويؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال بعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم ينكر الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا انسخ مفهومه قوله عليه السلام اذا التقى الختانان ولو توارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان مفهوم اللقب حجة قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم في الاشهر الحرم الاربعة انفسكم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال عز ذكره ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال لان الماء لم يتناول بل يسقي المحل الذي اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا قال الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم النص ربما اوجب حكما يقيد لاسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناول لها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى وروايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد ليس برسول الله وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء فلم يكن كما توهم الخصم من دلالة المنصوص على التخصيص بل بلام التعريف مستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او ما رعين في بعض الروايات لا ماء الا من ماء وفي بعضها ان الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بانفصال الشهوة مخصص بالمني لا يجب بغيره فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء نعيت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سبب النزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء وكان هذا منا قولا بموجب العلة وما يفيد كالتخصيص عندنا فهي ان يتأمل المتبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير

منصوص من الشارع لينالوا درجة المجتهدين ولو اسبدوا لا يحصل اذا ورد النص فاتضاوا للجلس كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
قوله ومنها اي من الوجوه الفاسدة التي عملوا بها قال الشافعي رحمه الله الى آخره الخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل
وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قولنا ان دخلت الدار فانت
طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده بالعدم الثابت بالتعليق
فنحن نقول عدم الشرط فالشرط دليل على وجود المشروط بالاتفاق وعدمه ليل على انتفائه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع المقابلين اياهم
هي هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى اسم لوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا
فانه وصف للنبيين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات يدل على وجود الحكم
عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندهم كما ينص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اي ولان عدم
الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجز عندنا للشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة او الوصف وهو الايمان
المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
فملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والغنى والفتيات الشباب والشابة يسمى الشبه
والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لان الصغر لا يعتبر ان لتوقير الكبار له فحاصل ان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد
الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة
لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف وروايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عندنا يتعلق بعدم
اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا لان الكون تحته
امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند استجماع هذه الشروط لانه لم يجعل
بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات حتى يجعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول
الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لتقييد الايمان فائدة لانه يقبول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل راجح قد عارضه
ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب بما امكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع بقاء وصف الايمان
في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في المهذب وقال ابو سعيد الاصطخري و
من اصحابه اذا وجد طول وهبته ولم يوجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان لنكاح الامة قوله وحاصله اي وحاصل ما قال الشافعي
في مسئلة النعوم او حاصل هذا الكلام الذي قاله الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اشعار الشرط
بالعلية ليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق بدخول الكوب في قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فلما ظهر الوصف في المنع كما ظهر الشرط الحق به قولنا واعتبر التعليق بالشرط عاما في منع الحكم دون السبب فان التعليق
المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد عنده فكان السبب موجودا والحكم

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعند التعليق منع السبب عن العمل فلا يكون السبب موجبا الحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبله التعليق الى عدم الشرط وهو قبل التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق التمديل لا يؤثر في قبل الذي هو سبب السقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وكذا التنقيط بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان الوصف هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمهما لم يكن لذكرهما فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة واستوى عدل الطول ووجوده في جواز النكاح الامة لم يتغير لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص احاد الفقار والبلغار وتعليقهم بالشرط فائدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان تخصيص غير الشارع وتعليقه يوجب العدم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عبدي الدار فانت حر فتكلم منه لغة ولا تعتق ان لم يدخل الدار حتى كان عدم الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوزه ومن قال لغيره اشتري عبدا اسود فيسمع منه لغة تنفي شعار الابيض فكذا التعليق صاحب الشرع وتخصيصه لان كلام صاحب الشرع وارد على اساليب اللغة وقواعدها تعوله ولذلك اي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون سبب الطلاق الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امراة او كلما تزوجت امراة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله طلاقا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشترط الملك في المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب للكفارة ولهذا اضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب اداها فكان التعليق بمنزلة التعجيل كما لو قدم الزكوة على الحول وعندنا تمتنع وتقع الكفارة عن الحكم اي عن وجوبه بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء متراخ اي متاخر عنه اي عن السبب بالشرط اي سبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين الموجل وكالتكفير بعد الجرح قبل الموت والمال قبيل الفصل بين وجوبه ووجوب اداءه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال الواجب المال فقد يفصل نفس وجوبه عن وجوب اداءه لان المال قبيل الفصل فجاز ان يضاف المال بالحنث ولا يثبت وجوب الاداء الى ما بعد الفصل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل اي بين وجوبه بين اداءه يعني لما كان وجوبه لاداءه لان الصلوة لا تبقى لا معقولة ولا مشروعة ولهذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة فاما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط فلا يدل على ان اصل الوجوب متاخر فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا لايجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول قوله وانما ان النفي في رجعت الوصف اي اعلاه الى آخره يعني
هذا الكلام انما يسلم المقدمة الاولى ان الوصف علق الشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو على درجاته وقد يكون
بمعنى الشرط وقد يكون التقائيا وهو ادنى احواله والقسم الاخير لايوجب العدم عند العدم بالاتفاق لانه لما لم ينكر على سبيل الشرط كان
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يحمل الشافعي رحمه الله وصف الايمان في قوله تعالى ان ينكح المحصنات المؤمنات معتبرا في شرط الجواز حتى
حمل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشريف لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات الاية فان المسلمة والكتابية سواء في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان ذكر الحكم
في المؤمنات كذا في التهذيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان مؤثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزانية والسارق فان
وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف سرقة هو المؤثر في وجوب القطع لان الحكم متى رتب على اسم مشتق كان ماخذ اشتقاقه علة للحكم
على ما عرف لايكون عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لايدل على عدم الحكم بالخلاف اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف
الذي هو بمعنى العلة لايدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطا اي وان كان الوصف في معنى الشرط والحقابه لعدمه
لايدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لايدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير التعليق في منع السبب
عندنا لافي حكم قصدا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التعليق عند دخول الدار لافي الحال فلم يبن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم سببه لايمنع التعليق اياه قصدا بوضعه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة متعلق وجوده بوجود الشرط
فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه اياه باكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا جعل
التعليق جزاء دخول الدار كان التعليق معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التعليق لا لعدم الشرط لان معنى قولهم
انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فجعل التعليق ثابتا بالنص الحكمي وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لان لا نجعل قوله
انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده لان العلة الشرعية انما تصير علة قبل وصولها الى محلها كما
لايصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لايكون علة لعدم تمام الركن لايكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل لما لايكون المحل
انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا ضيعت انت طالق الى بيته او بمنيته او بمنية لايكون سببا لعدم المحل فلما دخل التعليق على قوله انت
طالق منعه من الوصول الى المحل كتعليق التعديل بمنع وصوله الى الارض واذا لم تصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة فكان ينبغي
ان يلغو الا انا لم نجعل بالمحل بقوله لا بمنيته انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجو الوجود بوجود الشرط دخل التعليق معتبرا كذا
مجازا عرضية ان يصير سببا كسطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لايرجى وجوده لم يكن الوقوف
عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وظهر من الحساب الذي فان نفسه ليس بقيد ولكنه يعرض ان يصير قيدا اذا قبل ان يصل بالمحل وانما عليه بين
البيع شطر مرجو من التعليق علة التعليل لانه مع قبل موجود بمنيته فكذا التعليق بالشرط في اشرعيات تبين بهذا ان المعلق بالشرط ليس
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة فان قيل اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم جلس فعلت الدار تطلق ولو تحرك في هذه الحالة لايقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام

كان مجامنه والتخيير انما لايصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تخييرا بكلام يصح شرعا عمل في حقه اثنيا واذا ثبت انه بمنزلة التخيير براعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان الكلام من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهليته للحكم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجوده في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع الصغير للامام قاضيخان قوله لانه انشاء دلالة الخ ولان التعليق بالشرط لا يعقد سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي لعبدي حر ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التعليق في اليمين الاولى وهو مذهب الشافعي رحمه الله ايضا فقد ذكر في الوجيز والمنتخب للخصاف اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطليق فيكون هذا استدلالا لما هو مجمع عليه والزامه على الخصم قوله وهذا بخلاف دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتها بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وسببه لا يحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعله داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لانعقد سببا للحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تاخر عنه والحكم ما يحتمل التاخر عن السبب وكان جعله داخلا على الحكم اولى لتقليل الخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكامل في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض ههنا فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بحكم على ان الاهي المستعملة فيه فيقال لعبده علي ان اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ان دخلت الدار فانت طالق كان معناه ان دخولك الدار شرط لوقوع الطلاق عليك وان كنت لا تريد دخولها واذا قلت ان ضربتك فانت طالق كان معناه ان ضربك شرط لوقوع الطلاق عليك وان كنت لا تريد ضربها وعلى هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته فينعقد البيع سببا لقائم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار ثبت اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ملك الخيار في الشرع ملك لازم فيتحقق شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار بحنث لان البيع قد تحقق لما بينا شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع عنده وكان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى وقد اشار في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قيل فيه اثبت بشرط الخيار حرية الاستحقاق للفسخ ولا يوثق بما ذكر الملك في قوله هل يثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما او لاحدهما فان كان للملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في المسئلتين مثل مذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط في البيع بالزام السبب قصدا لان زمان وجود الشرط لا في احكام السبب حتى لو قال الشافعي رحمه الله صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك قبل وجود الشرط بين ومحل الالتزام اليمين الذي هو وجوده فالملك في المحل فانما يشترط لايقاع الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بجواب

لا ينبغي فلا يشترط الملك في الحال الا انه يعرض ان يصير سببا فان تحقيقا بوجود الملك في الحال حين يصير سببا بالوصلة الى اصل الحكم
بالتعليق باظهار وهو الشرط فلا يشترط الملك بان كان الشرط ما لا اخر لا في اثبات الملك في الحال حتى لا يشترط الملك في الحال ليصير كذلك سببا
عند وجود الشرط اعتبارا للظاهر بسواد الشوته فالاصل بقاؤه لكن هذا الظاهر دون الملك الذي متيقن به عند وجود الشرط فصح التعليق
باعتبار ذلك الملك ويدل على صحة اعتبار هذا الملك بالطريق الاولى وهو ان التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب لوجوب البر بالحنث والتكفير
ان حنثت فعلى كفارة تلك اليمين فمنع التعليق باليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنا بعرضية ان يصير سببا فصحت
الاضافة اليها فقبل ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث والدليل على
ان اليمين ليست سببا للكفارة في الحال ان اوفى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت موجبة للبر بالحنث
الذي هو ضده فحينئذ ان يكون طريقا الى الكفارة التي بنيت على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب
سميت الكفارة اليمينا توسعا لا انها سبب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب تحقق
في اول الحول الا ان وجوب الاداء تاخر الى صيرورته حوليا ومتى عم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء
واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسببية ثبتت مقتصرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التاجيل لان
الاجل لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن الصيرورة بحال بل يوخر وجوب الاداء الى حين الحل لا غير فجوز الاداء قبل حلوله لتحقق
السبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا تبين الفرق بين التعليق والاضافة فان الفرق من التعليق في مثل قوله ان دخلت الدار
فانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن سببية الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الفرق من اليمين بالله تعالى حصول البر
عند الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا واما الفرق
من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا يمنع
لا يناني الاضافة انعقاد السبب بل تحققه فلذلك قلنا اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فجاء يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلي
ان اتصدق بدرهم فاراه قبل الفعل الحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا عدم
جواز تمليك المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانعقاد لجاز تمليكه كما في التعليق بغير من
الشروط لان المانع زائل اذ السبب في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين والمانع من اليمين هو الحنث وهو المقصود فاما هذا
التعليق فليس للمنع بل للمقصود منه ثبوت الحكم وحكم التدبير لان التدبير استعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تاخر حق المولى فلا يمنع
السبب عن الانعقاد واخذ حكم الحلاف بمقتضاه يعني الوصية على ما عرف ولان الاصل هو تاخير السببية الى زمان وجود الشرط كما مر الا
ان هناك يكون زمان وجود الشرط زمان بطلان اهلية الكل فكان جعله سببا في الحال اولى اليه اشير في الهداية قوله وفرق اي فرق
بين التعليق بالشرط والتعليق بالبدل في ساقطان عن الشافعي في المال قبل الاداء والمال الذي انما يقصد عين المال في حقوق العباد
حتى يسقط الشيء فلان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدل ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان
ثم مات قبل مضي ايام يمكنه فيها الاداء لا يتاخر وجوب الاداء الى ما بعد الافاقة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
في الاصل هو تحقيق الحصول الاشياء وهذا المال وسائر البدل كذلك يتادى بها الواجب كما ان الاداء في البدل المعين

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مالي لا فعلي لان التقصد حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه لم يحتج الى الاستيفاء فهو غني عن التركة بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجب الفعل بطريق التبع والمستحق هو العمل بالفعل وهو صورة اثبوب مخيطا او مقصورا مثلا فما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة وانما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لا يتغير مرضات الله تعالى باداء فكان المال الذي يرتسل اليدي من غير تفرق واحد الا يؤدي الواجب المالي من التركة بلا وصية لفوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والاتيان بفعل سنة فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالنائب فلم تتأد بفعله وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لان الله تعالى اباح النكاح الامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجود بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحد ههنا ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور شبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر قلنا حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا نه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبده ان جاء يوم الجمعة فانت حر ثم قال ان جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان مجيء الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني لان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم الفيا وما قلتم يودي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد واما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حران اكلت ثم قال انت حران اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اي فائدة في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدته كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن يستحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره ذلك اذا تزوجها وهو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ونحو ذلك مما في حجورهم وذلك لان الرجل لا يتزوج الامة في العادات الا عند العجز عن نكاح الحرة ويتكلف من ذلك فخرج الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البرغري قوله وبهما وفي بعض النسخ وبهذه الجملة اي بهذه الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد واعلم ان كل شيء من المحدثات له ماهية وحقيقة لا محالة لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث هو انسان ليس الا انسانا فانه واحد ولا واحد فهما قيدان متغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فالحق ان المطلق على الحقيقة من حيث هو

ہی من غیر ان یکون فیہ دلالۃ علی شیء من قیود تلک الحقیقۃ ہو المطلق والدال علیہا مع قید ہو المقید کما ذکر فی الاصول وہو معنی قول المشائخ المطلق ہو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفی ولا بالاثبات کرقبۃ فانہا اسم دال علی الذات بلا صفۃ من غیر تعرض لکونہا مسلمۃ او غیر مسلمۃ والمقید ہو الدال علی مدلول المطلق مع صفۃ زائدۃ اما بالاثبات کقولہ لغلامہ علی التحریر رقبۃ مؤمنۃ او بالنفی کقولہ عز وجل فتحریر رقبۃ غیر مملوکۃ وبما ذکرنا ظہر الفرق بین العام والخاص وبین المطلق فان العام ہو اللفظ الدال علی الحقیقۃ مع التعرض للکثرۃ المبہمۃ والخاص ہو اللفظ الدال علیہا مع التعرض للوحدۃ والمطلق لیس بمتعرض لما سوی الحقیقۃ وفرق بعضہم بین المطلق وبین النکرۃ والمعرفۃ والعام وغیرہا بان اللفظ الدال علی الماہیۃ من غیر تعرض لقید ما ہو المطلق ومع التعرض للکثرۃ متعینۃ الفاظ الاعداد والکثرۃ غیر متعینۃ العام ولوحدۃ متعینۃ المعرفۃ ولوحدۃ غیر متعینۃ النکرۃ وذا لا یظہر انہ لا فرق بین النکرۃ والمطلق فی اطلاق الاصولیین اذ تمثیل جمیع العلماء المطلق بالنکرۃ فی کتبہم کاشعر بعدم الفرق بینہما نعم ورود المطلق والمقید علی وجوہ اما ان یرد فی غیر الحکم من السبب والشرط نحو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حر وعبد کذا وادوا علی کل حر وعبد من المسلمین کذا ومثل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا نکاح الا بشہود ولا نکاح الا بولی وشاہدی عدل او فی حکم واحد فی حادثۃ واحدۃ اثباتا کما لو قیل فی اظہار اعتق رقبۃ ثم قیل اعتق رقبۃ مسلمۃ او نفیا کما لو قیل لا تعتق مدبرا ثم قیل لا تعتق مدبرا کافرا او فی حکمین فی حادثۃ واحدۃ مثل تقیید صوم الظہار بان یکون قبل التماس واطلاق الطعام عن ذلک فی حکمین فی حادثتین کتقیید الصیام بالتتابع فی کفارۃ القتل واطلاق الاطعام فی کفارۃ الظہار او فی حکم واحد فی حادثتین کاطلاق الرقبۃ فی کفارۃ الظہار والیمین وتقییدہا بالایمان فی کفارۃ القتل والیہ اشیر قولہ وان کانا فی حادثتین فعندہ یحمل والمطلق الاصولیون علی انہ لا یحمل فی القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاۃ فی الجمع بینہما وذکر بعض اصحاب الشافعی رحمہ اللہ الحمل فی القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب الشافعی رحمہم اللہ علی وجوب حمل المطلق علی المقید فی القسم الثانی والی الاحتراز عن ہذا القسم اشار الشیخ رحمہ اللہ بقولہ بعد ان یکونا حکمین واختلفوا فی القسم الاول والاخیر فعند بعض اصحابنا وجمیع اصحاب الشافعی رحمہم اللہ الحمل واجب فی القسم الاول من غیر حاجۃ الی قیاس ونحوہ وعند عامۃ اصحابنا لا حمل فیہ واتفق اصحابنا فی القسم الاخیر علی انہ لا حمل فیہ وعند اصحاب الشافعی رحمہم اللہ یجب الحمل لکنہم اختلفوا فی محل بعضہم حمل المطلق فیہ علی المقید بموجب اللغۃ من غیر نظر الی قیاس ودلیل وحملوہ من باب المحذوف الذی سبق الی الفہم نحو قولہ تعالی والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات وقال اہل التحقیق منہم انہ یحمل علی المقید بقیاس مستجمع الشرائط وہو الصحیح عندہم استدل من اوجب الحمل فی حادثۃ واحدۃ سواء کان المقید والاطلاق فی السبب والشرط او فی الحکم بان الحادثۃ اذا کانت واحدۃ کان الاطلاق والتقیید فی شیء واحد اذا لم یکونا فی حکمین والشیء الواحد لا یجوز ان یکون مطلقا ومقیدا والتنافی فلا بد من ان یحمل احدہما اصلا وینبغی الاخر علیہ والمطلق ساکت عن القید لا یدل علیہ ولا ینفیہ والمقید ناطق بہ یوجب الجواز عند وجودہ وینفیہ عند عدمہ فکان اولی بان یحمل اصلا وینبغی المطلق علیہ ولان المطلق محتمل او مجمل فالمقید مفسر فیحمل المحتمل علیہ ویحمل المقید بیانا لہ علی ما ہو المختار للنسخ فثبت الحکم بہما مقیدا وعلی ہذا الدلیل یرجع الی ان العموم حجۃ ولان المطلق لو لم یحمل علی المقید لم یکن فی المقید فائدۃ وادی الی الغاء صفۃ القید لان العمل بالمطلق والمقید کان جائزا قبل ورود القید فعند ورودہ لو جاز العمل بالمطلق کما جاز بالمقید لم یکن فی المقید فائدۃ واستدل من اوجب الحمل فی الحکم وحدہ فی حادثتین من غیر حاجۃ الی قیاس بان اہل اللغۃ یترکون فی التقیید فی موضع التقیید بذکرہ فی موضع آخر والحافظین فروجہم والحافظات والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات ای وحافظاتہ وذاکراتہ کثیرا وکقول الشاعر علفتہا تبنا وماء باردا ای وسقیتہا ماء باردا

اي نحن بما عندنا راضون وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى تقييد من غير ضرورة ودليل يجر والظن والنهي كما لا يجوز عكسه وثبوت المقيد في الحافظات والذاكرات لشعر للعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد فقد بنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة قائلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدم كما انه يوجب الوجود عند وجوده على ما بينا فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا عليه ولما يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصار الحمل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس ثبوت ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز وانما لم تثبت طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الظهار وطعامها في صوم كفارة اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد لان التفاوت بين هذا لاشياء ثابت باسم العدد وهو صوم الشهرين وثلاثة ايام وستين مسكينا وعشرة مساكين ونحو هذا وذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم تثبت العدم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته لمعدوم محال في نفسه بل يحمل المطلق على المقيد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر ورد وهما في السبب بعد هذا قوله ان كانا في حادثة واحدة بشير الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق الاولى وقوله بعد ان يكونا حكمين اي بعد ان يكون المطلق والمقيد وردا في حكمين او بعد ان يكون الاثبات بالمطلق والمقيد ورد في حكمين بشير الى انهما ان كانا في حكم واحد لا ينتفي الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا في حكم واحد في حادثتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لا في حادثتين فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا يحمل ايضا في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين فانما في حكم واحد فيحمل وذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كالتقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا له في حكم حادثة والتسهيل مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس ايضا لاستلزامه ابطال النص المطلق والقياس المودي الى ابطال النص باطل فاما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصوران يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا بالقيد وغير مقيد به فيحتاج الحمل ضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقيد لانحاد حكمهما فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اصبح المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد لا يتصور ان يجب متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيد ضرورة ولهذا ايضا يجب عليه صوم ستة ايام ثلاثة متتابعة

انتهى

بالنص المقيد وشبهه مطلقة عن التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص فوجب الحمل لا محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهي عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق مع امكان العمل بالاطلاق على هذه المنهي عنه فلا يجوز واما قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا ولكن سلم فالتقييد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم النص بل المقيد اوجب الحكم في ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم لان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا ثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لاختل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبارات التقييد يوجب العدم عند العدم احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة اذا لم تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم ثم بين شيخ منا الابقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في قرب التي ظاهر منها في خلل الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف الصوم وقال ابو يوسف الشافعي لا يستانف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استانف وقع الكل بعد المسيس وكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال لهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه ان التقديم عليه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا تصور للتقديم بدونه واذا ثبت بضرورة النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين عجز عن احدهما وهو التقديم على المسيس وقدر على الاخر وهو الاخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيناف ولو لم يستانف لعامة الامر ان جميعا التقديم والاخلاء ولا اعتبار لتقدم البعض على المسيس لان المأمور به تقديم البعض فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمنا لاشتراط القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارا في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة بعد ما جامعها مشروطة بشروطها الا انه لا يؤخذ لفعل عجز عن اقامته كما لا تؤخذ المرأة بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين لا لسقوط شرط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قيام الخطاب بحق لزمها اقامة التتابع بسائر الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط القبلية قائما لبقي ما فيه ضمنا من الخلو والسقوط كان بالعجز فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه كالمرأة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وقوله ليلا عامدا ليس لقيد كقوله نهارا ناسيا لان العمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقبل ولو جامعها بالليل ناسيا او عامدا وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها نهارا عمدا افسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف بالاتفاق لان الاخلاء عن المسيس انما ثبت شرطا ضرورة وجوب التقديم وذلك اي التقديم منصوص عليه في الامتناق والصيام بقوله بل فكره فتحرير رقبة 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 يجز اشتراط التقديم فيه جلالة على الصيام والاعتاق لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تقييد نص احدهما ابطال اطلاق النص الاخر بل يجري كل واحد منهما على ستنه ولما لم يشترط التقديم على المسيس

فيه لوجه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد ذكر في ظاهر المبسوط وغيره ان كفارة الظهار لو كانت بالاطعام ليس لمن يجامعها قبل التكفير وذلك يدل على اشتراط التقديم فيه ولا وجه له سوى ان المحل تعلق لم يشترط ذلك المعنى في الاطعام بل المعنى اخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام قبل الاطعام فيتعجل الكفارة اليه فلو وطيها لوقع التكفير بالاعتاق والصيام بعد التماس وذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد اي ومثل دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب ان يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام اد واعن كل حر وعبد كذا ومن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام اد واعن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا مزاحمة اي لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والموت فوجب الجمع بين النصين والعمل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل انما لم يحمل المطلق على المقيد ههنا اوحى الى الغاء المقيد فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر التقييد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد ليعمل به من حيث انه مطلق وليعدو عدوه ليعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد دليلا على ان بعض ما هو اولى بالسببية وان شرعه ايهم للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ضمنا ثم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع ويجعل سببية مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شيء بالنصين ومنصوص كالصلوة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والتقييد في الشرط كما في نفي شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد الضافي انعقاد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه ينعقد بانهما وجد لا ينعقد عند عدمهما ويكون فائدة المقيد الاستحباب والافضل حتى كان استحضار عدلين للنكاح اولى من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتثبتوا وكذا اشتراط السوم في نصب الزكوة ليس لطريق حمل نص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل بنص نفي الزكوة عن غير السائمة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي التمتع والقران الى الحرم لم يثبت بحمل النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة بل لبعيدة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وباشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولامكان وجب النقل والاهداء اليه سوى الحرم قوله وهو نظير ما سبق اورد الشيخ في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسئلة التعليق بالشرط ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحمل ثابتا قبل وجوده فان حمل الامة لما علق بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحمل لعبيته ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالتبديل اذا علق لا يبقى موجودا في المكان فتقل وهو العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان تعليق الشيء بالشرط العالم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد

قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق تبنافيان وجود العين وجود الحكم يمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل انه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده يجوز ان يكون معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا عن الشرط اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب اخر كالطلقات الثلث المعلقة بالشرط يحتمل ان تتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا التدبير المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا للوجود بالطريقين كما كان وهذا بخلاف الارسال والتعليق يثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد فيحتمل ان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل وان امتنع ثبوته بهما جميعا فكذلك وجب الجمع ولم يجز الحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم اسلاه اخره ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل عن التفصيل الذي نذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر ودعي الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاص حكمه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الحادثة بخص اخر بدلالة او بقياس وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به وابتنى من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في تعلق الحكم بالسبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الحكم عليه وقد اتفقوا على بطلانه وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يكن مطابقا بل لصار ابتداء الكلام وحجتنا من فرق بين ورود ابتداء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد ما يقتضي اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه فان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي يبينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او البطلان الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ليؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النصوص الواردة عقيبة باسباب على عمومها ان اية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته بشريك ابن سحماء او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذف عائشة واية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه الوارد اما قولهم السبب يشير للحكم اختصارا كالمعلول مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فممنوع عادة وشرعية اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه واما شرعية فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام

عماني يمينه بقوله عن اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا تسلم عدم المطابقة لانه طابق الجواب وزاد ولا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادته الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او غيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسال عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والعبر والقصص واتساع علم الشريعة والغنا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ثم الشيخ رحمه الله لما بين ان العام يختص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب الورود ام سبب الوجوب وان المراد لو كان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتبين محل النزاع شرع في بيان ما يختص به سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يختص بالسبب ما لا يستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملة فلا يمكن فصله للعمل به كقوله نعم وبلى فان كل واحد منهما غير مستقل بنفسه وكل واحد من حروف التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيدا او اقام زيدا ولم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيدا ولم يصل زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لاخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك علي الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه حينئذ ليست ربنا وهو كفر ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في المسئلتين في الزمين تفليا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله او خبرا مخرج الجزاء وهو القسم الثاني منها فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فتعلق به لان الحكم يتعلق لعلة ضرورة لتعذر الاثر موثر كقوله الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به والكان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب رجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو لا لكلمة الفاء فائدة وكان معناه فسجد للسهو حكما له وهكذا قوله زنا ماعز فرجم قوله او خرج مخرج الجواب وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة فان كلام المستفتي لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب تقيد بما سبق وصار ما ذكره في السؤال كالمذكور في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نوى ليصدق ديانة وقضاء

كما لو دعوا الى الغداء بان قال له اخر تتغدى معي فقال والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدي حر فانصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب رد ما عليه وهو اتمام دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فكذا وهذا كالشراء بالدراهم منصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه تختص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول من غير زيادة **قوله** فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر او قال في مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم تتقيد بالغداء المدعو اليه وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدءا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدءا كان على عكسه فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب والعبرة للمتابع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما مر وللصدقة القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله لغم ولي عام لانه من حيث انه يصلح جوابا للانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذلك قوله فسجد يحتمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتروكة او الشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما قل السبب بقي خصوصا به وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يخلو عن تحمل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابي يوسف بين مسئلتي الغداء والاغتسال وبين قوله كل امراة لي فهي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت على حيث تخصيص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذه المراة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالغرض وهو قسم اخر نص عليه في مختصر التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بلا خلاف والكلام فيما ورائه وههنا السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم النظر في الكلام الى المقصود المتكلم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به وههنا غرضه ارضاؤها وذلك بحصول تطليق غيرها لا باطلاقها فلا يثبت العموم بل تختص بغرضه ولم يدخل هي في الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمدا القول ان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاءها احتمل ان يكون اسخاطها وزجرها فلا يعارضها عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك المحل باللفظ بهذا التحمل **قوله** ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر من اصحابنا ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو ويوجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو متى دخل بين الجملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا لا يشارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا يمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف

وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية لهذا اذا كان المعطوف مقصورا عن الخبر فانه يشارك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبارا اي قياسا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه فيتقرر بحكمه لا يشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم تثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة انما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة اي في عطفها على الكاملة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة الا فيما يفتقر اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد ثبتت الشركة اذا تحقق الافتقار فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا اي ولان الشركة تثبت الافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق تعليق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر والكلام تاما لا قاصرا كالكلمة ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فتثبت الشركة للافتقار ليؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا تتعلق طلاق عمرة بالشرط بل تنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث يتصرف الاستثناء الى اليمينين عند محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير مفتقر الى الاول لانا نقول التعليق لو كان تعليق البطلان وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه كالتعليق بمشيئة الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض المحلف ههنا الابطال حيث الحق الاستثناء الكلام بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدي حر في حق اصل التعليق فيتصرف الاستثناء الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشيئة فلان بان قال ان شاء فلان يتصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى اذا قام عن المجلس قبل ان يشاء فلان بطل التعليق لان التفويض في معنى التمليك فلذلك يتصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف مفتقرا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه او في بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ويوجد ايضا من جهة المتكلم ما يدل على ارادة الشركة فيما يفتقر اليه فاذا فقد شيء من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفاء الشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ثنتين لعدم الافتقار وفي قوله هذه طالق وهذه اشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم القرينة فان المتكلم اذا كان يريد الشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر على ما بينا فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجملة شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق وفي درجات الجهل تلمذون لكم الخليفة

في غاية الطول وفي عين الذباب محوظ وكان جالينوس ماهرا في الطب والمختم في التراويح سنة والقرد شبيه بالادمي سجد عليه بكمال السخافة او عد مسخرة من الساخر فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لانكران التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لايثبت الحكم وهذا كما لمفهوم فانا لانكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لايصلح مثبتا للحكم لانه لايثبت بالاحتمال والله اعلم

فصل في حد الامر قيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو عن صدوره عمن هو مثل المامور او دونه فانه التماس او دعاء وليس بامر ويلزم على ارادة ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لايسمى امرا وعلى العكاسه انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا وليس كذلك قلنا انه يسيء الادب في نحو الاعلى ويسمى امرا وليس كذلك قيل فلان انيسب قائله الى الحمق وسوء الادب قيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل او ما هو في معناها واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وبقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو اخبار عن الايجاب اول الوجوب ومختار لبعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء مايقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحتراز بقوله فعل غير كف عن النهي وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل اوقوله لاتفعل عبارة عن الامر والنهي ولايكون حقيقة الامر والنهي ولكن لايعرف الا بهما واسما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر والا تفعل حقيقة في النهي قوله وهو اي الامر وهو قولنا افعل من قبيل الوجه الاول اي النخاص من القسم الاول اي قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا اي من الاقسام العشرين ومن الاولى للتبعيض والثانية للبيان ويحتمل ان يكونا للتبعيض ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخره اقامة الدليل على ان الامر من قبيل النخاص وتعال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى دليلا عليه اذ معنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص فصار كانه قال هو خاص لانه خاص وفساده ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان النخاص نوع وحقيقة معلومة للسامع ولكن لاعلم له بان الامر من هذا النوع فالحقه الشيخ بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى خاص وكان من هذا النوع فيكون مستدلا لا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كيت وكيت ثم يقال لفرد معين هو داخل في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولايكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد وليث وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ لقوله لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان لفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وقوله وضع لمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر والنهي كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما يسمى الصيغة به حتى قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالاوامر والحاصل انهم وافقونا على ان الامر موجب وان الايجاب يستفاد من الامر وان الصيغة المخصوصة يسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفونا في الفعل فقالوا انه يسمى امرا حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا بينهما عندنا لايسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا من افعاله التي ليست بسهو مثل الذلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتعبد وتنوع الزيادة على

الاربع والابيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتميمه الى المرفقين فانه بيان لقوله عز اسمه فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل ليسعنا ان نقول امر النبي عليه السلام كذا اعتمد مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفريق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز اسمه وما امر فرعون برشيد اي فعله وطريقته لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول وقوله جل جلاله وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر فيما يصدرون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا عن العجمين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبا قال صلوا كما رايتموني اصلي وقال الصنابحي حجبت الوداع فخذوا عني مناسككم فاني امرا مقبوض فجعل التابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب واحتج الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك توضيحه ان لفظ الامر عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشئ مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا تكلم بعبارة الامر وصحة النفي من علامات المجاز كما ان عدم صحته من امارات الحقيقة وبه خرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب لوجوب الفعل وما ذكروا من السنة معارض بانكاره عليه السلام على اصحابه حين وافقوه في صوم الوصال بقوله واكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني وفي خلع النعال في الصلوة بقوله فالكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن للانكار عليه السلام معنى كما لو كان امرهم وائتمثلوا به قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيما ذكروا بلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المامور به لا في جميع افعاله اذ الامر لم يتناول الجميع ولو كان الفعل نفسه موجبا لما احتج الى قوله صلوا كما رايتموني اصلي بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ اخر يوجب الائتمال به قوله وموجبه عند الجمهور الالزام الابد ليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منقطعا يحتمل ان يكون المراد من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق يتناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع تقديره موجب الامر المجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الاستثناء لكن وشال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض مما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انها للوجوب وشال الامر المقترن به دليل عدم الوجوب الامر بالائتمار لاداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجوامع لبعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاضطباء لبعد التحليل لما سنبينه واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة

والتوبيخ المذكورة للندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب الاخرة بترك الاشهاد في المداينات ولا يزاد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاماتة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم للتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى اخبارا القوا ما انتم ملقون والاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد لقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وانكالوا جعلوه قسما اخرد للتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتاديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة وانما يفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه صورا رابعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال البعض الواقفية هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعض الشافعية وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل مني بان يجعل حقيقة في مطلق الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قوله هو الاجمل لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع منها معين لانها مجملة فلا زحام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وعامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسن والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك واصح الفريق الاول من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وبذا هو التمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فافعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن يدل عليه فعرفنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قولك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال بالاشتراك المعنوي تمسك بان حمل افعل حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة والطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز والقائلون بالاباحة احتجوا بان الامر لطلب وجوده لما صوره به ولا وجود له الا بالاتيان فدل ضرورة على انتفاء طريق الا الاتيان عليه ادناه الاباحة

والنادبون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كلا منهما سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا حصل ذلك الا بالوجوب او الندب ثبت احدهما لكن الندب لا يثبت لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به وتمسك الجمهور القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فبقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله تعالى اسجد لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والا لما ذمه الله تعالى على الترك وكان لابليس ان تقول انك ما الزمتني السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقة الاتيان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المامور به مطلقا حراما كان الاتيان بالمامور به واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بما امر الرسول واجبا كان الاتيان بما امر الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة ترك المامور به لكنا مخالفين لامر الشارع في ترك النوافل المامور بها لانا نقول الامر بالنوافل متضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا تتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق المتخلى عن القرينة لانه لا ينبئ عن جواز الترك بل يدل على الاتيان بالمامور به لامحالة فتتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون في الايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واقيموا الزكوة والصحابة يالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم فيصلها اذا ذكرها فليصل سبعا او ثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا بمعارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينها واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه العقاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ولا يلزم عليه انه لا يذم لغة لو كان المامور به معصية لانا نسلم انه لا يذم لغة وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلمنا لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وردنا حمل كلامهم على ظاهره وما ذكره النادبون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشئ محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب فحمل له والامر قبل الحظر وبعده سواء وذهب جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر كذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فمنهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعد الحظر الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب التقاطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق لغاية او بشرط او بصفة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان التحليل كان ثابتا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر ورد ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه حتى من قال بانه مفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر

الاباحة في الحال بالاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن في قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار لعبده اذا قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب وهذا لان الحظر قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز لما مامور عن الاتيان بالمامور به في امر التكبير قرينة دالة على ان المقصود بالمامور به عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه وحينئذ العامة بان المقتضى للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال عن المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر لعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم لعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة لعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكالامر بالحدود لسبب الجنايات لعد ما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده استفتني لعد ما قال له لا تستفتني فمدة الادامر كلها تفيد الوجوب لان الكلام بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما صحت الاباحة فيما ذكرنا من الامثلة بقرائن غير الحظر السابق فانه لو لا الحظر المتقدم لصحت منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواته شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض لهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب ان لم تتقدمه خطرة لئلا يصير حقا عليه بعد ما شرع حقا لنا

قوله ولا موجب له اي للامر في التكرار ولا يحتمله اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وبحكي هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائيني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب ثبت من غير قرينة والمحتمل لا ثبت بدونها وقال بعض مشائخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا تتكرر تكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحصل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي ورجح الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بعد ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وافعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قولك فعل فعلا بالضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا ناري سواء وقولك هذا شراب مسكر مختصر من العنب فقد علا يشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قولك اضرب فعل فعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر بالنهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تاركا للنهي فكذا الامر يوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا صح الاستثناء

منه لان النسخ يرد على البدل واذا فعل الواحد لا يكون حسنا وصحيحا في زمان الوحدة والاستثناء يرد الى الكل من الكل كما مر آنفا حتى لو قال
انا في بيتي فكر ان الامر منحصر من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل اهل النحو فعل
كذا ثلاثي دلالتها على مجرد حصول مدلولها لا على التعريف والتنكرة في الاثبات يختص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم
الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بهما وبيما
ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النفي نكرة في موضع النفي معم ضرورة فاما ههنا في موضع الاثبات فيختص الا اذا قام دليل على
خلافه فاما حجة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل
على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج فقال اكل عام يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكت
حتى قالها ثلثا فقال له لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فسواله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجب دليل واضح على ان الامر
يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ان كنتم
جنبا فاطهروا واذا دعيتم تموتون صوموا لشهر كم فانه تتكرر بتكرار الشرط والاوصاف لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي
بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة تتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفريق الاول والثاني
ان صيغة الامر اختصرت لمعنا ها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا
كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا ترك فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه تنافيان
حكما وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى
واحد لا ان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن لفردية فيحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقع
كونه ذا اجزاء في الخارج في تفرده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
بين الكل والاقل فليس لفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا يعمل فيه النية لانها تعيين محتمل اللفظ لا اثبات ما لا يحتمله وتبين بما
ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعنا ها من طلب الفعل فهو بهذا انه
فرد لا يوجب التكرار ولا يحتمله كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته
طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو ثنتين او ثلثا ولو نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الثلث كل جنس الطلاق فكان
واحدا من حيث الجنس ولهذا الصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصلح محملا للفظ
ان طلقت نفسها ثلاثا وتعين جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلاث
ان طلقت نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على التعاقب كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
او ثنتين فينبغي ان تقصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع على
الواحدة اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا تعمل نية الثنتين فيه يعني للايقاع ولا يقع ثلث

في تغيير موجب الكلام لانه اي ما نوى من نية العدد والكلام لا يحتمله بوجه فيلغو نيته كما اذا قيل استغفي ونوى به الطلاق الا ان تكون المرأة امة بان تزوج امة الغير وليست تحته حرة فحينئذ تصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد لكن باعتبار ان ذلك اي الثنتين جنس طلاق الامة اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان في حقها من طريق الجنس واحدا كالثلث في حق الحرة فيصح محمل اللفظ ايضا وللاصل تمسكم لصحة النسخ والاستثناء لانا لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا يدل على احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محمله وهو الكل والحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحمله لغة كما يلحق الشرط به فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفريق الثالث غير صحيح ايضا لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم ينفض التكرار فقوله اضربه قائما وان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقوله لقاضي البلد اجلد فلانا الزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول والحضور بالاجماع كذا في امر الشرع فكان قول الشارع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها ومن زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها او ما تكرار في اوامر الشرع فليس كمن يجب اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا تتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان امحال الوذلك على الدليل اعلنا ما مكررا فيما على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يتطهر اذا لم يرد الصلوة فلم تتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الصلوة الدليل كذا ذكره الغزالي واعتبارهم الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والوجوب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب فلهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راى سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة باموال النامية وتصور اي الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي هو غير متكرر فاشتبه عليه فسال لدفع هذا الاشتباه والاحتمال ناشر للتكرار لغة ومعنى وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم تجب في كل عام لوجبت فرضية الحج في كل عام حينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع كذا ذكره فخر الاسلام في مختصر التقويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان والنذر المطلق لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به [illegible] على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق انه للفور عند علمائنا الثلثة على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله اكثر المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم القاضي ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار وابو الحسن يلزمه القول بالفور لا محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجوز تاخيره عنه لانه لو لم يجز تاخيره عنه لانه يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الغرض عنه بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجه به اذ الوجوب لا يسع ترك ولا شك ان تاخيره ترك لفعله في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضيا

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره ومراده ان الثابت بالضرورة تيقدر بقدرها وبان التاخير تفويت لانه لا يدري القدرة على الاداء في الوقت الثاني او لا القدرة وبالاحتمال لا يثبت الممكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء وبان التعلق بالامر اعتقادا الوجوب واداء الفعل واحد وهو الاعتقاد وثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني ولتعبير الامر بالنهي فان انتهاء بالنهي ثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر يتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة افعل بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان قريب او بعيد ومتقدم او متاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد في المطلق تحريف مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان ودون مكان يريد ما قدمنا ايضاحا ان مدلول الصيغة مطلب الفعل والفور والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كقولنا صل فعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضرورات فعله ما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وذكر الحكمة وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعل فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان يخلي زمان العمر منه فثبت الامر عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه جائزا عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون موديا في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به واما ما ذكروه ان في التاخير نقض الوجوب فذلك حكم الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب وليس في مجرد التاخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المامور به والظن من امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه واعتقاده الوجوب يستغرق جميع العمر ويمنع من التعجيل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء الا جزء من العمر لا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما في الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم الشيخ ذكر الكفارات كلها والنذور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام صوم الكفارات وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقتة لانها مقدرة بوقت محدود لتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلثمائة ايام وتقدر الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فاته من الصوم وكلا الوجهين حسن قوله والمقيد بالوقت الخ اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف

توسعة وتضييقة فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة توضيح جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء فان قيل لم يستفد الشرطية من الظرفية لان الظروف سوال والحال شروط على ما عرف فما فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين واعتبره هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطا لشئ ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشئ لمعين ظرفا لشئ ان يكون شرطا لوجوده كالوحي ظرف لما فيه وليس بشرط له انه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله الا ترى انه اي وقت الصلوة يفضل عن اداءها يعني اداء الكل في الاداء على القدر المفروض لفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يجز بثبت انه ظرف لا معيارا وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا فيه ومقدرا به فيزاد وينقص بطول الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من قبيل الاول دون الثاني والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به في الوقت وخارج الوقت صيرورة ومعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا للاداء والاداء اي المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه لتغير بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطي وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في صوم يوم التحري والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يقم عليه دليل يصرف عنه ودلان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا لتسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف اداءا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله ويفسد التعجيل قبله اي لتعجيل الاداء قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على سببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب هو لتغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب ومسبباتها كالمناسبة بين العقوبات والجنايات والمناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصح سببا لها قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تقلب النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراوف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا او اقيمت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع هو ان وقت الصلوة انما صار للشافعي لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل جميع الوقت سببا مع رعاية هذين المعنيين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا يوجب خلاف احد المعنيين فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار بالسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء

بطل فيه بطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية وادي الى ان الصلوة في الوقت يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية وليس بعض من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من تقييده بالبعض ولانه لا بين لتعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يزاحمه فان التصل الاداء تقررت السببية عليه يحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر والكمال المقصود الاصلي الامتثال والاداء ان لم يتصل به الاداء تعلقت السببية الى الجزء الذي يليه اي يلي الجزء الاول وتقرر عليه ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل لقوله وهو الجزء الذي تصل به الاداء يعني لما وجب نقل السببية من الكل الى مادة الضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد الكل عال ولا دليل على الزائد عليه فتعين السببية ولهذا الوادي بعد ما مضى جزء من الوقت جاز له ولما وجب الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب بالسبب فان التصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه وانتقل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة يجب على الصبي بالجزء القائم من الوقت لا بالفائت لانه لو وجب بالجزء الفائت لصار فوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب قوله ولم يجز تقريره اي تقرير معنى السببية على ما سبق قبل الاداء جواب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتصار السببية على الجزء المتصل بالاداء وانتقالها من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا يحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب فقال لم يجز تقرير سببية الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اي التقرير يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب لا الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل وقيل معناه ان الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يجز تقرير معنى السببية على الجزء الاول والقاء هذا الجزء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف فاستقبل نهرا ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه استعمال الماء بلا ضرورة فكذلك هذا وقد اقامت هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره ولكن قوله يؤدي الى التخطي عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى ما ذكر له وجب ان يقال يؤدي الى التخطي عن القريب الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدم على الاداء او لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد تعين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء الاول ولم تنتقل حين لم يؤد الما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نفلا واجبا ما لو والانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك تنتقل السببية

اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم الشروع فى الاداء ينتقل من الثانى الى الثالث والرابع الى ان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض عندنا رحمه الله والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار التاخير الاداء ثابت الى ان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخره عنه اثم فاما انتقال السببية فكذلك ثبت الى ان تضيق الوقت ايضا عندنا رحمة الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده وعلم يثبت ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية لان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت قوله فتعين السببية فيه ليصح نتيجة القول زفر وقول اصحابنا ايضا فعندنا لما لم يثبت اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت فيه اى فى وقت التضييق لجزء يلى شروع فى الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى ما بعده والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس فى الوسع فيعتبر حاله اى حال المكلف فى الاسلام والبلوغ والعقل وكذا عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبى او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدثت هذه العوارض بعد مضى هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى آخر جزء من اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء للسببية تعينت السببية فى آخر الوقت للجزء الذى يلى الشروع فى الاداء يعنى تعينت السببية للجزء الذى يتصل به الاداء غالبا اذ لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف فى صدوق العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس فى ذلك الجزء وجبت عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف فى ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما فى ذلك الجزء وجب عليه صلوة المقيم وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء وان مسافرا فى ذلك الجزء وجب عليه صلوة المسافر وان كان مقيما فى الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة ذلك الجزء اى فى الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اى لم يوصف بالكراهية ولم ينسب الى الشيطان كما فى الفجر اى وقت الفجر يجب به كاملا فاذا اعترض الفساد فى الوقت بطلوع الشمس فى خلال الفجر بطل الفرض عندنا خلافا للشافعى رحمه الله هذا لان الجزء الذى تقدره السببية عليه وهو الجزء الذى قبل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا فى الذمة فلا يتادى بصفة النقصان كما لو صام المنذور المطلق لا يتادى فى ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها نازلا فركب وسجدها بالايماء لا يتادى به لانها وجبت كاملة فلا يتادى ناقصة ولا يقال الكامل قد تادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان فخرج به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان من الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتى بما امر به الا انه اخل بما ثبت باخبار الاحاد التى لا يزاد بها على الكتاب فتمكن به نقصان فى الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة فى الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز ذكره ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة فى الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان فى نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة رضى

رواية اخرى عنه عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا تاويلها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان وردوها كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيهما لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر عند اتلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الفرض اشارة الى بقاء ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جهة الفرضية على ما عرف قوله وان كان الجزء فاسدا ذلك الجزء اي الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسد اي ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر يستانف في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار اذا استوفت فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يوثر في فساد الملك فيتادى بصفة النقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص لانه ادى الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا انذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم ينتقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله انما قيد بتعيين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء ليتاتى له تفريع طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والا تعيين هذا الجزء للسببية بعد ما مضى سائر الاجزاء من غير اداء ولا يفتقر الى الشرع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام والبلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع للتعيين في الاجزاء المتقدمة ليمتنع انتقال السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجيحه عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه ويويده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يود فيه حتى مضى يبقى سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزء سببا للوجوب فعلمنا ان الشرع ابقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليودى الواجب فيها لا في غيرها وبعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع في الاداء وان تعينت السببية فيه بدون الشرع لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يوخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزء وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب عن سوال يرد قوله فان كان ذلك الجزء بمجاوزة الى آخره ووجه وروده انه قد اثبتم ان ما وجب كاملا الا تيادي بصفة النقصان كله ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع اخره في وقت العصر لا يجوز فاذا استانف العصر في اول الوقت ومدها الى ان احمرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد دلالة شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لتوارد نعمه عليه على التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب

الحرمة الا انه تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان تشغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض اداء اسهائه في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره لانه حصل عاما لتكميل العزيمة لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل عما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا هكذا ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء كلامه ويحتمل ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاشار الى الجواب وقال اذا دخل الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزاء من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزء منه سببا ولباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يودى في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت ايقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب عليه فعله فلا يصح اداؤه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي المفتي رحمه الله الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني في وقت اخر في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شيء من صلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في شروح الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقصة فكان الاعتبار للاكثر الذي لحكم الكل في نص للواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود اصلا ووصفا احق على الموجود اصلا لا وصفا والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل حتى دون الناقص فصار كان الكل كامل والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فثبت بصفة الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب فاذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله على ان صدر الاسلام فخر الاسلام رحمهما الله ذكرا نه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف ويحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن لمعنى

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل المعنى في غيره وهو النفل فان في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم بالسجود
آلهتهم في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات فيرجع الى ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان
كان مستحقا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق مستحقا لان الواجب يتحقق في الذمة كاملا فلا يتأدى ناقصا هذا بيان ما ذكر في الكتاب
حاصل ما في الشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم ان علمتم بتعينه على تقدير الشروع فيه دون
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلا نسلم التخصيص بالحكم بالتعين وان قلتم بتعينه مطلقا وجد في الشروع او لم يوجد
فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين جزء للسببية مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستدامتها عدم تعين ذلك الجزء للسببية واجيب عنه بانا قد حكمنا بتعينه وجد الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في
هذا الجزء وان لم يوجد منه شروع في الاداء ولكن تعينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضي ذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا
جزءا من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت والاداء في الوقت لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء
الاخير لان الشروع غير في الاداء ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا يلزمه شيء لانه في الآخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية
الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير والاوجه ان يجعل الشروع بدلا عن الوقت والاختيار فاذا شرع
في الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشروع فيه فاما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
حتما لسقوط خياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا آثما فلا جرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مطالبة للواجب في الذمة لا يتحقق الا بتقرر الوجوب فكان من ضرورة تعين هذا الجزء للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر
هذا التعين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه الشروع حتى مضى الوقت فقد فات الفرض الذي ثبت
التعين لاجله وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى بقائه سببا مع امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم العمل
بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كالمكلف
الذي اسلم في آخر الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية
في حقهم وان لم يوجد منهم الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر من اسلم بلغ في آخر وقت العصر في وقت مثله لان
ذلك لا يروى عن السلف كما بينا فالحاصل ان التعين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به
ويقرر هذا التعين ما جعل الشروع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط
هذا التعين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت وذهب الكرخي الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الى غاية في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا لصفة الكمال الا انه يتأدى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت ذهبت
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كاملا فلا يتأدى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد
بالوقت ما جعل الوقت معيارا له اي لتحقق له وسببا لوجوبه هو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه مؤقتا اذ الوقت شرط

الاداء في كل موقت ولكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض تحقيق الاداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الجزء الاخير على تقدير وجود الاداء فيما مضى تقديرا عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان ثبت انتقال او تعيين والجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير كلها في حق المؤدي وفي حق غير المؤدي الكل سبب كما هو الاصل فعلى هذا الايراد والاعتراض المذكور على الوقت معيار بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلاة فلذلك خصصناها بالذكر الا ترى انه اي الصوم قد يبقى بعد الوقت حتى ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه ولم يفصل الوقت عن الاداء فيه فكان معيارا لا ظرفا اذ المعيار ما يقاس به غيره ليسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف محا مرمانه محا ضيق اليه اي ضيق الصوم الى الوقت فيثبت صوم شهر رمضان كما ضيقت الصلاة الى الوقت فقيل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان سببا كوقت الصلوة لهما لان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص والقوي وجوه الاختصاص فتخصاص المسبب بالسبب وسياتيك بيانه قوله ومن حكمه اي من حكم هذا النوع من الموقت ان غيره اي غير هذا الموقت لا يبقى مشروعا فيه اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا لا يجوز فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا فيه تعذر مشروعية غيره لانه لا يتصور ادا صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد هو الافضل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصلح مطلق الاسم اي يتادى الواجب من الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من تعرض لجهة الفرض مع الخطاء في الوصف اي مع صفة الواجب كما نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتادى عن احد الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه ما وجب بجعل به زيادة ثواب يستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطنا العزيمة الاصل نفيا للجبر يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة وتعيين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يعني عن تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعين المحل انما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على ما قلت الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في زمان ومكان ينال باسم جنسه كما يقال الجسم جنس كما ينال باسم جسم بالعلم فان من رآه علم انه جسم ينال باسم الانسان او بارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد لصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فرضا ونفلا وله مطلق الاسم وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت فيه نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لان الفرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم ليوجد تحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه بالاتفاق وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود من حيث الشرعية ومن حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس مع الخطاء في الوصف فان قيل سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى بنية التطوع او بنية القضاء الا ان المتوحد في المحل ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم الانسان ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه لو اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف فلغت نية الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل قد يبقى بدون

واصل الصوم جنسه لا اسم عينه وهو كما لو نادى لرجل بعين منفردا في الدار يا رجل الاسود يقال بهذا الاسم لان الاسود وان بطل بقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له بخلاف عروفانه ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به والاعراض لو ثبت انما ثبت في ضمن نية الفرض والقضاء وقد لغت بالاتفاق فبقوا ما في ضمنها ونظيره الحج على مذهبنا فان قبل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي انه يتأدى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمجمل بعينه اخذ حكم المعين المستحق فصار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على المكلف بمعلى ان وجد وقع عن المأمور به كالامر بدر المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمجمل بعينه وقع عن الجهة المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمجمل عين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان لم يؤد الزكوة وهذا لمن استأجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتأدى صوم الشهر عنهما بلا نية لان لا اداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية قلنا الشارع وان عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من النية لانه ما لم يعزم لا يكون صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم النية لان العدم ليس بشيء ولا يقال للامساك قد وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العبادة الى العبادة لا اختيار اصل الفعل ولم يوجد وانما لم يكفه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه كما لا يكفه ذلك في الليل وبخلاف الزكوة فان المستحق صرف عينه من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالنية صارت عبادة من الصدقة في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العرض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل وبخلاف الاجير فان المستحق منافعه اذا كان اجيرا واحدا والوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا باشتراط نية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا تقصير العبادة

قوله الا في المسافر ينوي واجبا آخر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح كما ستعرفه اي يصاب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع الخطاء في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصاب في حقه بهذه النية بل يقع صوم عما نوى عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن فرض انحتمت بخرجه عند جمهور الصحابة رض والفقهاء رح وقد بينا ان شرعه ينبغي شرعية الغير فلا يغير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت للمترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت لنفع يرجع اليه وانتفاعه نوعان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للضرر العاجل وانتفاع في الاخرة بدفع ضرر العقاب وللمرء ان يصرف ما له الى ما شاء ويميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من اسقاطه فرض الوقت

لانه لولم يدرك عدة من ايام اخر لايكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اوجب عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لايكون باثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو تحشيم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الترخص يقع صوم الوقت معتبرا فيتادى بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما يجوز له الترخص باداء واجب اخر كما جاز الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت ليس بقابل هذا الترخص لعدم مشروعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتادى بمطلق النية ونية النفل ولا يجب التعيين فكان نية واجب اخر ونية النفل سواء قلنا لما اثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب اخر في هذا الوقت في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له كصوم الوقت وكان ينبغي ان يجب عليه التعيين ولا يتادى فرض الوقت عنه بمطلق النية لتعدد المشروع فيه في حقه كالظهر المضيق الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة ولا تحقق ذلك بهذه النية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر فانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل لينفع عما نوى وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه وما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح منه نية النفل لاشك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لابد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهي اداء صوم الوقت لا تثبت بهذه النية لانه انما تثبت بنية واجب اخر وبنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتاتى بمثل هذه النية في غير رمضان ففيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمل كما يحتمل فرض الوقت ولما لم تثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت فصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله واما المريض فالصحيح عندنا الى آخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله فقال وان كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية مطلقة اخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين البخاري رحمهم الله والشيخ الكبير ابو الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح فكان بعض مشائخنا رحمهم الله يفصل بين المسافر والمريض فقال انه ليس للصحيح والصحيح انهما يتساويان وما ذكر اختيار المصنف حيث اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وقد كشف هذا ان الرخصة لا تعلو بنفس المرض بل بجامع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضره الصوم كوجع الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضره

الصوم كالامراض الردية وفساد الطعام غير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها فمن البعيد ان تثبت فيها الحاجة فيه الى دفع الضرر فلذلك شرطوا فيه خوفيا الى المحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلق الرخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للمريض بمجرد ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل ازدياد المرض وصام عن واجب آخر لاشك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذه لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب الا بتاويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم بمجرد ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي عجز به عن الصوم لابد من ان تثبت له الترخص بالفطر دفعا للهلاك عن نفسه كما ثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر اجزاه عن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا لم تثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ لسبي الحسن من قوله والجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضره الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف رحمه الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال فالصحيح عندنا لان رواية ابي الحسن كان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشار الى الفساد بقوله فالصحيح عندنا اي عندي كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع عنه عن رمضان لان اباحة الفطر له عندنا للعجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو سهو او تاويل ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدرك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر يعني انه يستحق الترخص بالافطار بعجز تقديري لا تحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب يفضي الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافات غالبا والغالب في المتحقق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة فاذا صام المسافر لا يقدر على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم فيجزيه اي حق الترخص حينئذ اي حين اذ لم يبطل ولا يقع ترخصه بطريق قدرته على الصوم بطريق النيابة اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية يعني جواز الترخص بالافطار باداء الصوم لحاجته الدينية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز الترخص باداء الصوم لحاجته الدينية وهي دفع العذاب عن نفسه في الاجل بالطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت سببا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبييت واجبا لم يقع نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل ضدين اي متضادين اي متنافيين مع كونه

نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار ذكر الصوم المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لا يحتمل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف يكون الصوم واحدا فانه مشتمل على امساكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب التحقيق ولكن باعتبار الحكم هو شيء واحد ولهذا الوجه الذي قلنا يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب بواحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في الغسل لدخوله تحت خطاب واحد ولهذا جاز له نقل النية من عضو الى عضو في الغسل بخلاف الوضوء فاضيت بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومن الخطاب في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور حتى جاز بنية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان ولكنه اي لانا ذا ان صائما اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من كفارة او قضاء يقع عما نوى يعني اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع عن صوم الوقت لان التعيين اي التعيين الناذر الوقت للصوم المنذور فيه اي تعيينه لصوم المشروع وهو النفل للنذر وخرج به من كونه نفلا حصل بولاية وولاية لا تتعدد اي لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل في سائر الايام شرع حقا للعبد ليفتح عليه طريق اكتساب الخيرات وينال السعادات من غير عود اثم عليه في ذلك حتى تقدير الترك فانما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اي الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا اي فلا يصح التعيين يعني كان الموجب الاصلي في هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مقدرا للمشروع الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح مكن سهلم وعليه سجدة السهو بدليل قطع الصلوة لا تحمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا ما دونه لا يقال التعيين جعل له لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان تتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه لانا نقول اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الى غيره حقه فان قيل لما لم تتعد الى حقه بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى بمطلق النية ونية النفل كما لو ظهر المنفي لان صحة بهائن التعيين من ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته وصل المشروع فيه صوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فيتصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف النظر المنفي فان تعين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو التقصير في الاداء الى زمان التضييق فجعل عدما في حق سقوط التعيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله ومن هذا الجنس وان كان يوهم ان الوقت سبب في هذا القسم ليعود اسم الاشارة الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث اي من انواع المقيد الوقت الموقت بوقت مشكل توسعه وتضييقه وهو الحج فان في وقته اشكالا من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة فان الحج عبادة يتأدى بها كان معلوما فلا يتفرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتعدد في سنة واحدة الا مرة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سنين العمر فان الحج فرض العمر ووقته العمر

وهي من السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكره شمس الائمة وكذا ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين محل عذرا فالاداء حج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لعذر فانه في هذا السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات فصار مشكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق وقال بتعين الاشهر من العام الاول للاداء كما في وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخره عنها تم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى للتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف رحمه الله لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى عامة الحال لانه لا يتعين بالتضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالاه ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيأثم استدل محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فريضة سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فرد من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه الاعوام بعينها ومن سنة تخفف الاداء توهم ادراك الوقت بعدها وانما ثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحياة عليه لان ما كان ثابتا فظاهر بقاؤه الى ان يظهر مزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهار دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واصح ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم به عليه التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال للسنة وقت لحجة غير الوقت المخاطب فيكون التاخير عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك بتعين العام الاول للاداء وهو معنى قوله يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول صيانة واحترازا عن الفوات تحقيقا ان وقت الحج يفوت للحال بخلاف يوم عرفة فانه يرجى عودة الا بالعيش الى العام المقابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعجز ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة المقابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا فاما تاخير النبي صلى الله عليه وسلم فكان بعذر وهو اشتغاله بالحروب وغيره على ان التاخير انما دام للفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو ركن الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حج غيره وكذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في هذا الكتاب وعامة الكتب مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سالنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اوخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عنه هل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو على خلاف مذهبه فان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علم انك تعيش فلك التاخير فيقول ومن يدري ما ذا في علم الله فما فتوكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتعجيل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله كذا ذكر بعض المحققين في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة **قوله** فظهر ذلك في حق الاثم لا غير يعني ظهر اثر تعيين الاشهر من العام الاول للاداء في حق الاثم او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حتى لو اتى بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان تعيين اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التحرز عن الفوات وبادراك الاشهر من العام الثاني وقع الامر من الفوات فسقط عام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التعيين في صيرورة الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى حجة النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء الحج النفل عنه من يؤدي حجة الاسلام بالاتفاق الا انا حكمنا بتعيينه للفرض في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعيين في حق المنع عن صحة النفل كما خرج وقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من اداءه مستحق عليه من السنة والسنة عندي مستحق الحجر في امر الدين صيانة لحاله ففي امر الدين اولى فجعل نية النفل منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا يتادى الا عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجة واقعا عن الفرض مع ان نية النفل اعراض عن الفرض ما بلغ سن ترك اصل النية لكان مؤديا للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا واعترف تمامه في الكشف **قوله** وجوازه عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروعا مقيدا فينبغي ان يشترط التعيين في النية فلا يتادى الواجب بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التادي بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في الجواب جواز الحج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المؤدي لان التعيين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يحتمل المشاق الكثيرة ولا يتكلف للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وانصرف

مطلق النية اليه فاذا سمى شيأ اخر صريحا اندفع به ما تعين به الحال لان الدلالة لا تقاوم التصريح كنقد البلد تتعين في عقود المعاوضة بدلالة الحال وهي تبطل عند التصريح بذكر نقد بلد اخر بخلاف صوم الشهر فانه يتعين لان من مرامه الادا بوجه فيتأدى بجميع النيات

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اي الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء الاداء ينقسم الى اداء محض وهو الاداء الذي لا شبه القضاء فيه ومحض منه ينقسم الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضاء سائر الفوائت فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر بهذا الاعتبار والى كل اشارة في الكتاب على ما ستعرفه وقوله اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي تتعلق بالواجب والى تتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وفي مستحقه للواجب اي التسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبهذا التعريف يشتمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما اشتغل الشرع الذمة بالواجب ثم امتثل امره بفعلها اخذا يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به تسليم عين الواجب لاتمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء يتعلق بالاسقاط اي القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اي تسليم مثل الواجب من عند المكلف هو حقه اي ذلك المثل حق المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المماثلة ثابتة بين الغايات وبين ما يصرف اليه لان ذلك ليس من عنده بل بموجب الغير ولهذا اكده بقوله وهو حقه لان للمتوهم ان يتوهم اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء وحقه لانه اسقاط بمثل من عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة هذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزلت في تسليم مفتاح الكعبة عين اخذه النبي عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلمه الى بني العباس رضي الله عنهم فلما نزل رده الى عثمان فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك الحديث فعلم انه ستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال القضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله عز وجل فاذا قضيتم الصلوة اي ادبيت بدليل ان الحجة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال ادى فلان دينه اي قضاه لان اداء حقيقة الدين مستند بل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها على ما عرف وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس اي اقضي لان اداء ظهر الامر بعده مضيه محال فمن باب المجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التقويم قوله واختلف المشايخ اي مشايخنا رحمهم الله واللام بدل الاضافة في

اداء القضاء

ان القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب لانه ضد الوجوب وان ثبتت اسمية السبب كما ايمة الشيخ فقلت يجب القضاء بالجيب الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود ابتداي غير سبب الاداء عرف بالنص لانه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكر في الميزان ان مشائخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل متى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او بامر مبتداء قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتداء وبكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومن تابعهم رحمهم الله تعالى واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق اصح من قال بانه يجب بامر مبتداء بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المامور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقف على الامر اذ العبادة مفسرة بما نهافعل ياتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول كل من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة بوقتها والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور به لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء اشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت فضيلته بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاتته صوم يوم من رمضان لم تقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوته او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان ترك الاشتغال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة مقصودا لوجوده منه حقيقة وحكما فيتقدر بالسقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمل التفويت والى عدم الجواز

ان كان قبل للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في
حقوق العباد فان قيل لانسلم ان القدرة على اصل الواجب يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بالصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو الميسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان الفعل في الوقت ههنا
ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هو النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف
الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا من امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق
باليسرى لان الفرض يحصل فكذا ههنا دام صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب
لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن تلف مثليا وعجز عن تسليم
المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص معقول
المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبهذا
خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة
بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم
كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب القضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج
الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء
حقيقة وهذا كمن غصب شيأ وهلك عنده يجب الضمان لورود النص الموجبة ولكنه يضاف الى الغصب لا بوصف الموجب للاداء وهو رد العين
والنص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وضمن السقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فصل الوقت فوصل الكلمة الى الى المثل
حيث لم يجب من جنسه ضمان حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدى اي الحكم وهو وجوب القضاء او ابقاء الواجب للقدرة
على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب
قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او
نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب لاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول
بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
نص مقصود فكانه اذا فوت التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور فقصد افعلى هذا اذا فات لا بتفويت بان مرض او حبر
في شهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة
فيظهر ثمرة الاختلاف وما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه
هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الكلام
عند صحا بنا وانما يظهر في التخريج قوله وفيما اذا نذر الى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه فلا يكون ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على الالتزام فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف في رواية عنه
وحيث لم يبطل ووجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال
انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له كالسبب
الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا
لعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره
بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلوب الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب فصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان
يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه لزمه التوضي حينئذ لاداء المنذور بذلك
السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله كما شرطه اي شرطه الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مقصودا بالنذر
الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما نص عليه في الجامع واصول الفقه الشمس
الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب
بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
لبقاء المخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في
الرمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم وان كان شرطا لانه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة
في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بعد بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض وضوءه ثم توضأ الصلوة اخرى حيث يجوز له اداء
المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضي للمنذور وللواجب اخر سواء في
حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتادى به اي بتلك طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اي الاداء الخالص الكامل ما يوديه لا
بوصفه اي مع وصفه او ملتبسا بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة
تواقر عليها مقامها من الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذا الاداء عبارة عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا
في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانراويح فاما فيما لا تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة قوله فاما فعل

المعنى واعلم ان المتاخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الامر فاما الحج فيقع عن المامور ولو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط الحج عن الامر باقامة الانفاق الذي هو سبب الحج مقام السبب وهو الحج او باقامة الانفاق الحج في مقام الانفاق والحج عند العجز عن الاداء حج والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر صبيا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الامر لشرط اهليته اهلية النائب لصحة الامر كما في الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن المامور بهذه الافعال لان الفرض لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية عند من لم يوجب وانما وجبت النية عن الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب له ان ظواهر الاخبار في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال لرجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه قال نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع عن محجوج عنه ولهذا اشترطت نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه صار صرورة منا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق عن ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في طريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل تتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع ان لو نها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة وانعاب النفس في الفعل الثاني لحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة ابيه ولا صيامه باجره وبغير اجره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات قوله لكنه يتحمل الى آخره جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجبها قياسا على الصوم من غير معنى يعقل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا نسلم المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه اي لكن الفدية على تاويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن المنص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلوله بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا لا نقف عليه لقصور عقلنا عن درکه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما ولا لاداءهما بالمال بل هو منه اي من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يصرف بعد فاذا وجب تدارک الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارک اولى قال شيخ فخر الاسلام في شرح التقويم واذا اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء مثل لمثله كما هو مثله ويحتمل ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار معدوما والا فليس به باس لانه حينئذ يكون برا مبتدا يصلح ما حيا للبيانات ورجونا القبول من الله اي الجواز في الصلوة من الله تعالى فضلا فان القبول في جميع الصور مرجو غير مقطوع به وقد يريد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز صلوته وقال محمد رحمه الله في الزيادات في هذا الحكم يجزيه انشاء الله تعالى كما قال كذلك في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا اوصى بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية في صلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاشتغال

كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان تثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد ابن مقاتل رحمه الله يقول او لا يطعم عنه اكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوة فان لم يوص بها وتبرع الوارث قيل لا يسقط الصلوة عن الميت لان الاخبار المذكورة صلاة ولانه ادنى رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبة كما حط درجة التبرع عن الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز ههنا الرجاء الى رحمة الله وكمال كرمه فضله وذلك يشمل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امراة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك الا قليل واستقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها قيل بهذا ان التبرع في هذا كالايصاء الى قوله ولا تجب التصدق جواب عن سوال اخر يرد عليه وان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا تصالبعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وقد اقمتم التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر عن الفقير نية لاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يضح حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز بدون النص فقال نحن لا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق مقام التضحية بل الاحتمال كون التصدق صلاحا للتضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية وهذا شرط لوجوبها الغنا كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بهذا له المحبوب عن يده يحصل بها لان الشارع نقل القربة من تمليك العين او البقية الى الاراقة في ايام النحر تطييبا للطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناوله من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لاراقة الاثام بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يتعرف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة ليفعل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي ويحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به لفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته مع قيام احتمال ان لا يكون مقصودا بالاعتبار خلافة كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى المثل بعد الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربة كشرعية التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم

الى الارادة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاحالة دون الخلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله الى آخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام راسه اشتغل بالتكبير فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يجمع اداؤها بينه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستوار النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لاباستوار النصف الاعلى لوجوده فيهما ويتمكن من القصان فيه بالانحناء وغيره مانع من تحقق الشبهة لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا تلك الركعة فبقاء هذه الشبهة لم تحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سهى عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام احتمال ان يكون سائرها ملتحقا بها لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا حكم قد ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما شبيه القيام بوجه وبخلاف الامام عن اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تحل بشبهة وهذا اعجز عن حقيقة الاداء فيحل بشبهه فكان ما ذكرنا نظير الفائت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط كتكبيرات التشريق وعندهما نظير القضاء الذي له شبه الاداء على عكس فعل الاحق قوله وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق في حقوق الله فتسليم العبد المغصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه فغصب اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يده مال انسان فتعلقوا الضمان برقبته او بالجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصرا لانه اداء لا على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جوداصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين يسقط الغاصب والمقصور فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا مهر عبد الغير اي عبدا يمينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء كفعل الاحق اما كونه اداء فلانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل ثبت ان الواجب عليه تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد فعل واما شبهة بالقضاء فلان بتبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا دليله ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة على امه ثم ماتت فورثها معها مثال من فلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك صديقتك وان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرمة تفور بلحم فقربت اليه خبزا وادما من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم فقالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم وهو ليهم لانا نقول انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك تصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مختصة بالنبي عليه السلام ولان بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حتى التصرف للبايع الى الحرمة وحرمة للمشتري الى الحل ايضا فجوزان يجعل العين باعتبار بمنزلة شيئين اخرين واذا ثبت هذا كان التسليم من الزوج ادارة مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه فلا اعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يمنعه اياها بتجويز المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولاعتبار جهة القضاء قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم القضاء فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والهبة وغيرها لانه محاكمة قبل التسليم القضاء فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب قضاء بمثل معقول اما كونه قضاء فلانه اسقاط الواجب وهو رد العين بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب لا بد ان يكون كاملا وهو مثل صورة ومعنى كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيمة والمماثلة بين الفائت وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان الضمان واجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر التام ان يتدارك بادا مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى كالحنطة بالحنطة حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان سابقا على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على المثل الكامل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية حقه في الصورة عند الامكان كما لو ادى لمثل المثل الكامل مع القدرة على رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطا قضاء بمثل غير معقول على مقابلة الفدية في الصوم لان المماثلة لا تعقل بين الفايت والمال صورة ولا معنى لان الادمي مالك متبذل والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان ولان المال جعل مثل المال اخر يخلفه صورة تيسيرا ويهما في قدر المالية لا غير وهذا التفاوت ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما مسدودا ولان المثل يعني عبارة عن قيمة الشيء اي قدر المالية بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امراة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وجه الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لما مر انه اذا هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد ههنا لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليما من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيجبر الزوج ويجبر المراة على قبول القيمة كما يجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

الى الارتفاقة التي هي مثل الارتفاقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاحالة دون الخلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله الى آخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام راسه اشتغل بالتكبير فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل ما عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستوار النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام والقعود لاباستوار النصف الاعلى لوجوده فيهما وما يتمكن من النقصان فيه بالانحناء غير مانع من تحقق الشبهة لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه ليس مدركا لتلك الركعة فبقاء هذه الشبهة لم تحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سهى عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام احتمال ان يكون سائرها ملتحقا بها لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا لحكم قد ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما حقيقة القيام بوجه وبخلاف الامام عن اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تتمثل بشبهة وهذا اعجز عن حقيقة الاداء فيعمل شبهه فكان ما ذكرنا نظير الفائت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط كتكبيرات التشريق وعندهما نظير القضاء الذي له شبه الاداء على عكس فعل الاحق قوله وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق في حقوق الله فتسليم العبد المغصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه بغصب اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يده مال انسان فتعلقوا الضمان برقبته او بالجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصرا لانه اداء لا على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين يرجع الغاصب والمقصور فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا امهر عبدا لغير اي عبد بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء شبه القضاء كفعل الاحق انما كونه اداء فلانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل ثبت ان الواجب عليه تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد فعل واما شبهة بالقضاء فلان بتبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرح جامع الصغير ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة على امه ثم ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك صديقتك وان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرمة تفور بلحم فقربت اليه خبزا وادما من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال يشكل هذا بالصدقة لا تحل لبني هاشم وموالي لانا نقول انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك لتصدق تطوعا بدليل كونه لها وحرمة مختصة بالنبي عليه السلام ولان بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تتغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حل التصرف للبايع الى الحرمة وحرمة للمشتري الى الحل ايضا فجوز ان يجعل العين باعتبار بمنزلة شيء اخر واذا ثبت هذا كان التسليم من الزوج اداء ما تال من عبده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه فلا اعتبار معنى الاداء قد لا يملك الزوج ان يمنعه اياها ويجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولاعتبار جهة القضاء قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم لانه قضاء فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع والهبة وغيرها لانه مملوكة قبل التسليم لانه قضاء فكانت هذه تصرفات معناه فيه محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب قضاء بمثل معقول اما كونه قضاء فلانه اسقاط الواجب وهو رد العين بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب لا بد ان يكون كاملا وهو المثل صورة ومعنى كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى كالقيمية ذوات القيمة والمماثلة بين الفائتة وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان الضمان واجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر التام ان يتدارك بادا مال من عنده هو مثل ما فوت عليه صورة ومعنى كالخطة للخطة حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان سابقا على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على المثل لا بل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية حقه في الصورة عند الامكان كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطا قضاء بمثل غير معقول على مقابلة الفدية في الصوم لان المماثلة لا تعقل بين الفايت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك متبذل والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان ولان المال جعل مثل المال اخر يخلفه صورة فيتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المعنى ليس بحال فكان طريق المماثلة بينهما منعدما ولان المثل يعني عبارة عن قيمة الشيء اي قدر المالية بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امراة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمة الله ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد بهذا لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم وصارت القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليما من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل لتسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيجبر الزوج ويجبر المراة على قبول القيمة كما يجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذن كما قال الشافعي رحمه الله الا يرى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لابد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالة لا يمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها عينه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بعد فتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان تثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب مهرا وتتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء وكذا في الاسرار **قوله ثم الشرع** مزق الى اخره اختلفت الامة في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا ما اختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين او النقيضين بين شعرتين فاما تكليف ما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تعالى تصرف في عباده وهو كما يمكنه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالته في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا سبيل الى الثاني لان القبيح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا رحمهم الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل بعينه سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنذر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتداء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتداء وباقي الكلام يعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به العبد من الاداء مالزمه شرط في وجوب الاداء كل ما ثبت بامر بطريق الاصل او بطريق الفضل يدنيا كان المامور به او اليا للاحتراز عن الجبر وعن التكليف بما ليس في الوسع ثم هذه القدرة شرطت لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب له القضاء للان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم تتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق لوجود القدرة في ابتداء التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب فان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا تتكرر شرطه ولان وجوب القضاء يقارن ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجوب ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط للوجود شرطا للبقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداء ي فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه ان في النفس الاخيرة من العمر يمنه تدارك ما فاته من الصلوات الوقتيات والحج وغير ذلك وقد تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف

للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوات عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا او موميا او مضطجعا حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي يمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا القدرة كيفية فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة على القيام مشروطة في الصلوة الا يرى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة كذا في بعض الشروح وليس بمتضح والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة واما كانت لا تثبت ابتداء بدون القدرة يظهره ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر زمانا اثم لما عينه من الفوات بتاخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم ياثم فاذا قدر على الحج شقا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يواخذ به يوم القيمة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يواخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا يرى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت عليه في حالة الصحة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجود الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى لم يكلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوق الاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على التوضي والمباشرين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الخلق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترطت فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا بغيره يشترط فيه لفعل المتوهم لا غير على ما سنبينه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فعلى التنزل الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة كما ان وجب الاداء ثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على توهم ليظهر اثره في القضاء الا يرى ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق المتوهم وجب بالفعل والا ظهر اثره في المواخذة في الدار الاخرة **قوله** والشرط كونه اي كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم الوجود لان حقيقة القدرة التي يبنى التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرت الحقيقة بها عند ارادة الفعل عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم تثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف وهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجب في حق الاهل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شئ اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة موجود الجواز ان يظهر في ذلك الجزء استداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فصار الاصل اي الاداء مشروعا اي واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز المحال ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان بنيا على سلامة الاله وجودا ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الاله وسلامتها كان لصحته فان توهم حدوث اله الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة اله الابصار والمشي الاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الاله كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليظهر اثره في حق وتشترط حينئذ سلامة اله الخلف لانه هو المقصود لا سلامة اله الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة اله الخلف في حقه وهو القضاء لا سلامة اله الاصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدوث في طريق الخلاف بعض مشائخنا انه بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان بذلك الجزء يتمكن من اداء الصلوة بان يأتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب يجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشرع في الفجر او شرع ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله** كما كان لسليمان عليه السلام روي ان سليمان لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاتته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلاك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشوقا بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرا للنفس لمنفعتها عن حظوظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوات او الورد لتسخير الريح له لا عن الخيل فتجري بامره رخاء حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الانبياء من قصص الانبياء عليه السلام كما في الخلاف على سبيل السماع فان من خلف ليس السماع او ليحولن هذا الحجر ذهبا فعقد يمينه عند فالتوهم البرفان السماء عين مسوسته قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملئكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعود بالبصعد بالمسيح ومحمد عليهما السلام فينعقد بها يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فعل لسليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد لغوس

بهذا الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هناك اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وان اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعله فلهذا لم ينعقد اليمين كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء لخلفه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من هجم عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما يتهيأ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيأ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاغسلوا لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب عليه الطلب ان ظن ان يقربه ماء ثم يتنقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو التراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله تعالى تفضل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة وليس قدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي زائدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر وبالاولى لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر رحمه الله وفرق ما بينهما اى بين القدرتين في الحكم ان الاولى وهي الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا تغيره بها صفة الواجب بل تثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم يشترط دوامها لبقاء الجواز وكذا الشهود في النكاح والثانية وهي الميسرة شرطت لليسر فكانت مغيرة صفة الواجب من المجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس بين التغيرين لحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة قوله ولهذا اى ولاشتراط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذي تعلق اليسر بها قلنا بانه الضمير للشان ليسقط الواجب وهو المزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة اى حسا او حكما لان كل واحد منهما متعلق لقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم ما يؤدي ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب بصفة لا يبقى الا كذلك لان الباقي في عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت بعيا يبقى كذلك وان ثبت بتة يبقى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهاهنا الواجب وجب ببعض فاء المال حقيقة

او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لا تقلب غرامته باقي على اصل ماله فلا يكون الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا آخر فلا تجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامته محضة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا ثم استوضح وجوبها بالقدرة ميسرة فقال الاترى انه اي الشارع خص الزكوة بالمال النامي اي علق وجوبها بوصف النماء ليكلا ينتقص به اصل المال وانما يفوت به بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنمو مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب قليلا من كثير وهو ربع العشر فعرفنا انها متعلقة بالقدرة ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء ليتيسر المكلف به اهلا للوجوب واداء درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليتيسر المكلف به اهلا للوجوب فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء بصفة الغنى لا يتحقق من غير الغني الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان النصاب ههنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط لبقائه لبقاء الواجب فكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها تسقط لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب واذا هلك بعضه يبقى بقسطه الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والعشر بالخارج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة ميسرة ايضا لانه من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماء بالابرقبة الارض ولا بمال آخر مع امكان الايجاب فيها وجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاؤها لبقاء الواجب فاذا هلك خارج يسقط وخروج المتمكن من الزراعة يعني انه وجب بصفة اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يتيسر الخارج بان زرعها ولم يخرج شيئا ولم تتعلق بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخوارج على نصف الخارج يحط الى النصف فثبت انه واجب بصفة اليسر الى ان النماء ههنا اعتبر تقديرا بالمتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالمتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق العزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا بعد الحول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيبت فلا يلزم شيئا لئلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه **قوله** ولهذا اي لاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعدما وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس تخييرا منا فلا يفيد اليسر وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف فنظيره الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم

او اخرجوا من ديارکم اي للجمع ان يصدر واحدا منهما وقولک لولدک حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام والا لأنتقمن منک فالمقصود منه تاكيد ما اوجبت عليه لان الشهر في الشعب لا اليسر عليه ومعناه ولا بد لک من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنک الشهرة لا محالة ونظير الثاني قولک لغلامک اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير معناه اختر منها تيسير عليک ثم يعرف المقصود بالتخييرات الشرعية يكون تلک الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة غير لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير تقصير على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تاكيد الوجوب وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة فحينئذ يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير او تمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير لهذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيده التخيير التيسير فتعذر بل يفيد التاكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما بادا نصف صاع من بر او غير ذلک مما يماثله في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلک الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع تحوم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم المستمر في فقد الماء ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقک فانت طالق فدل ذلک على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارک عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة ميسرة كان اي وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلک المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة قوله الا ان المال اي لكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاک المال كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بمال عين فان الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر وبمحل النصاب ظرف للواجب قال المدقق في واسوالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في المرقة ربع العشر وفي اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة فبحصول مال آخر بعد فواته لا تثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر للاثم لحنث وهذا مما يشترط فيه الملك فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من جداي بعد الحنث او بعد الهلاک دامت به القدرة اي حصلت وثبتت بخلاف الزكوة ولهذا اي ولان المال غير معين في الكفارة سواء في الاستهلاک فيه الهلاک حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاک كما سقط بالهلاک بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينا كان استهلاکه بعدا على محل مشغول بحق الغير فيوجب الضمان ولما لم يتعين المال ههنا لم يكن الاستهلاک بعدا على حق الغير لوجهين كان الهلاک والاستهلاک سواء قوله واما بالمجز الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما انما كان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا ثم لم يشترط بقاؤها بالبقاء الواجب حتى لم يسقط فرضه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة لعدم تقرر الوجوب عليه وبقي تحت عهدته وكذلک صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغني بالنصاب شرط الوجوب واصل القدرة يحصل بملک

نصف صاع من براو صاع من شعير اوقيمتهما ثم لم يشترط بقاؤها بقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنا فاشار الى الجواب بما ذكر
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان ها تين اعبادتين تجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للناهي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكانت
اشتراطها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع
فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره
السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي ويعتبر
في ادا الصلوة ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء لا يغير الا داء ولا خلف للحج فيبقى لما شرع الحرج فلذلك لم يعتبر وكذلك اي ومثل الحج
صدقة الفطر فانها للرجل لصفة اليسر بل يجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنا فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغنا اهل
للاغنا يعني هذه الصدقة وجبت اغنا للفقير عليه السلام اغنوهم فلم يكن ذلك من اعتبار صفة الغنا في المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغنا
اداء الاغنا من غير الغني لا تتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض عليه بان المراد من الاغنا المذكور في الحديث ليس الاغنا
الشرعي بل المراد اغناؤه عن المسئلة باتيان كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لاهليته به واجيب عنه بانه ثبت بالدليل
ان المراد من الاغنا كفاية الفقير بقرينة قوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة فبقي الغنى المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغنا في المؤدي ثبت ضرورة وجوب الاغنا فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى
الشرعي فكيف يثبت اشتراط في المؤدي به فالاولى ان يقال انما اعتبر الغنا الشرعي لانها شرعت لاغنا الفقير عن السوال بالنصر
فلو كان الفقير اهلا لوجوبها صارت مشروعة لاحواجه الى السوال وذلك لا يجوز ببيانه انه اذا ما يتمكن به من اغنا الفقير عن المسئلة
وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغنا فلو اعتبر هذا الغنا وامر بالاغنا لعاد الامر على موضوعه
بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه للبلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان
عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فتحقق الاغنا ثم ينعدم
ما ذكر ان الاغنا شرط الاهلية لا لليسر بقوله الا يرى انه اضاف هذا الواجب وصدقة الفطر يجب بثياب البذلة اضافة بالثياب التي
يتبذل وتستعمل في اللبس او ثياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغنا دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامي ليكون
الاداء من الفضل وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول لتحقق ههنا بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر
ويلزمه بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد المديون فعرفنا ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها بقاء
الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه بعدم الغنا لانها وجبت بصفة اليسر والغنا من شرط الاهلية فيمتنع الوجوب
بعدمه لامحالة ولهذا لا يمنع الدين العبد عن سببية للوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية لان الغنا بهذا العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنا بمال آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكوة للان

الشروط في الزكوة اعني بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يعدم الغنا به فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم

فصل في صفة الحسن للمأمور به اعلم ان الحسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفة ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا وللاشعرية ليس هذا موضع تقريره ثم ان حسن المأمور به من مقتضايا الشرع لما من موجبات اللغة لان صيغة الامر تحقق في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما تحقق في الحسن الا يرى ان السلطان الجابر اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه يغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يات بما امره يقال خالف امر السلطان الا ان الامر لما كان من طالب المأمور به اكد الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر منه كون المأمور به حسنا لانه لا يليق بالحكيم طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل الامر به على كون المأمور به حسنا والعقل آلة يعرف بها الحسن لا انه موجب له بنفسه اذ لو كان حسن المأمور بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يزول عليه التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان فثبت ان حسن المشروعات من قضيته الشرع والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيرها فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات لا الوجود مع الوجود والحدوث مع الحدوث كالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث وسوداء وعرض وصفة ولون وسواد فهذه الصفات راجعة الى الذات لا معان زايدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا انه محدث قام به لان ذلك الحدوث محدث يحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول لمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واعتبارية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجود معين علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في نفس الاب والابن والاخ فالذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زايدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا تتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة يوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان قوله المأمور به لو كان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه لو كان ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تاديبي بافعال وذكر اقوال للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اي الصفة بالحسن بحسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي الصفة بالحسن لحسن ثبت في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللازم فيه اي المعنى الذي اتصف به المأمور بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تاديبي بافعال واقوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بنى الصلوة على الافعال الا ترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاخوال ولا تجب في حكمه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا يليه على الشمال صار خاطره الى الارض تعظيما له في نفسه ثم اعتقاده بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار الصلوة تدل على انها

التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل الجهود في اظهار العبودية والمسكنة لخالقه فثبت ان افعال الصلوة واذكارها جميعا موضوعة للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة لان حسنه لا يحتمل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة لعينها عرف ان الايمان بهذا الوصف اولى قوله الا ان يكون في غير حينه او حال الصلوة كما راجعة الى التعظيم لكن الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكروهة وكاداء الفرض قبل الوقت او غير حاله كالصلوة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو الطهارة وكذا حكم سائر الشروط فيفسد بتشويه بهذا العارض فيصير حراما قوله واما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير الفقير واشتهالها النفس وشرف في المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا تالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه وهو القسم الثاني من القسمين الاولين فالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الواسطة لا لنفسها لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته اذاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سمي الجهاد الاكبر في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار حسنا بهذه الواسطة لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يستوي فيها سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادة اذا العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجة الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى جل جلاله بدون اختياره قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسئل عنه يوم القيمة ولا يقال لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لغة هو انها تلي يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيها وكذا قتل الحية والعقرب وسائر الموذيات جائز وان كانت مجبولة على الايذاء غير جانية في ذلك احترازا عن الضرر فالميت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو مجمع كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شطرها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا

الشافعي رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة بهذا بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما ورد بالواسطة بهذا لا يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بيناه ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم تتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسايطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد التقويم قوله وحكم هذين النوعين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه يعني اي الحسن لمعنى في عينه او لمعنى متفق وهو احد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اي بالاتيان به او باعتراض ما يسقط بعينه اي ماله اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوهما وهو احتراز عما وجب بغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي الى الجمعة واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب فقد عرف ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى الى المقتضى على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعد حصول المامور به لا بفعل تعبدي كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرد وتطهر في نفسه وليس في ذلك حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن وصار مامورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال والجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كالملاقي كونه حسنا لغيره كالقسم الاول في كونه حسنا لغيره والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتادى بالمامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الآية فثبت انها حسنت لمعنى في غيرها وهو قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد وليس بحسن بنفسه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الا اني نهيت عن بكاء الرجل المعولين من بهم بنياح الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم شرع الجهاد اعداء الكفرة وقهرهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

العباد وإذا لم يكن كذلك لم تكن عبادة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية إلى الفساد وتفويتها إلى تحقيق صيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المأمور به لأجله في هذا القسم يحصل بنفس الإتيان بالمأمور به فإن قضاء حق الميت وإعلاء الدين بقهر أعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد وإقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن لعينه من وجه فكان في مقابلة القسم الثاني فإنه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وإنما اعتبرت الوسائط في باب الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه ههنا دون الصوم ونظيره لأنها وإن كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي ثبتت باختيار العبد وصنعه من حواعيته فوجب اعتبارها وإذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لأن العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة إلى غير الله تعالى غير فعل العباد صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فإنها ثبتت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم بين النوعين واحد أيضا كما أن حكم النوعين الأولين واحد وهو ثبات الوجوب بوجوب الغير وسقوط بسقوط الغير واحد أيضا كما أن حكم النوعين الأولين واحد وهو ثبات الوجوب بوجوب الغير وسقوط بسقوط الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض أو نفاس أو غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجامع بكرة بعد السعي قبل صلاة الجمعة ثم على هذا كان السعي واجبا عليه فلو حمل بكرة إلى الجامع أو كان متنفلا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يمكن تعديته فتفسد فيما هو المقصود وإن سقطت الجمعة بعذر مرض أو سفر سقط السعي وكذا حق الميت حتى سقط بالتعرض لعقوبة الله تعالى بترك الصلوة على الميت وكذا إذا قام به العدل سقط عن الباقين بحصول المقصود وكذا إذا لم تكسر شوكة الكفار بالقتال مرة ثم يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تصور استسلام الخلق عن آخرهم يسقط فرض القتال وإن كان ذلك خلاف ما عنده فإن النبي عليه السلام قال لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النهي في اللغة المنع وعلته النهية للعقل لأنه مانع عن القبيح وفي اصطلاح أهل الأصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وردت للعبارات بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات عما ذكرنا في حد الأمر الأمر ثم صيغة النهي وإن كانت متعددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع أو معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى لا تكلفنا إلى نفسي والإياس كقوله لا تعتذروا اليوم والإرشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز منه في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فإذا الكلام في أنها حقيقة في التحريم دون الكراهة أو على العكس أو مشتركة بينهما لاشتراك اللفظي أو المعنوي هو موقوف فعلى ما تقدم في الأمر من الطريق والمختار كذا في عامة نسخ الأصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لأنه ضد الأمر فكما أن طلب الفعل بأبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يحقق

بوجوب الانتهاء فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بالكد الوجه يتحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان حكم المنهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيما فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر يقتضي في الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضاه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكم لا ينهى عن الفعل القبيح كما لا يأمر بالشيء الا الحسن قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضيا له شرعا لغة فكذلك القسم المنهي عنه في صفة القبح اقتضاء كما ان القسم المأمور به في صفة الحسن لذلك قوله وهو اي النهي عن صفة القبح يقسم اقسام الامر في صفة الحسن ما قبح لعينه وصفا كالكفر والعبث وما قبح به واسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة الحدث وبيع الحر والمضامين في الملاقيح وحكم المنهي فيما بيان انه غير مشروع اصلا او قبح بمعنى في غيره وهو معان اي المأمور به في صفة الحسن ما قبح لعينه وصفا اي كان قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بحر العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث وان قبح الكفر بالشرع وعلل بعرف بحر العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف قبحه بحر العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة وقبحه لا يخفى على ذي لب وبهذا القسم في معاملة الايمان والصلوة ما قبح به لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارة عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهلية نحو كلام الطائر والمجنون وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم خاص العين والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يحوز منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لحلول في غير محله نحو ضرب الميت وأكل ما لا يتغذى به فالتحق بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كما في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين بالتضمنة اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابا بكذا وكذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حملت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا مؤولا بحرف الجر الا انهم استعملوا احدهما مجاز وصورته ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادات العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعا شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا لوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر فالنهي على حقيقة البقاء وهو تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي فيه بمعنى النفي بجامع المشابهة بينهما في اقتضاء كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبيل العهد واقتضاء النفي العدم من الاصل قوله والمعنى جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض حكمه ان يكون صحيحا حتى وجب الحد في الوطي حالة الحيض بخلاف الوطي في حالة النفاس لان النفاس ثبت بصنع الواطئ اجماعا والضمير راجع الى اي نوع منه بلا واسطة المقبوح لوجوب القبح حيث انها اجتماعا صحا من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا لازما في حقيقته بحيث لا انفكاك عنها مثل البيع وقت النداء فان وقت النداء متعلق بالاخلال بالسعي الواجب بحقيقته وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان يتخذ

في الطريق فانه يبين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة يتعلق بالشغل الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانفكاك اذ الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل فكذا النهي عن الوطي حالة الحيض متعلق باستعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وضعا فثبت ان النهي عن هذه الاشياء لا لعينها وحكمه اي هذا النوع يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء موجب للملك من غير توقف على القبض وتارك الفرض بالصلوة في الارض المغصوبة لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وضعا لم يوثر في زوال مشروعية اصلا ولا وضعا فاوجب الكراهة دون الفساد كالتصائم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يوثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم غير متصل به وصفا وكذا اي وان حكم هذا النوع ما ذكرنا اولا وان النهي عن الوطي في الحيض لمعنى مجاور قلنا ان وطئها في حالة الحيض محللها للزوج الاول يعني فيما اذا طلقها ثلثا وتزوجت بآخر ان حرمته لمعنى مجاور يقبل الانفكاك فلا يمنع عن احداث الحل كما لو ثبت حرمتها من وثبت به احصاره الواطي يعني اذا تزوج امراة ووطئها في حالة الحيض تصير محصنا بهذا الوطي كما لو وطئها في حالة الطهر حتى لو زنى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجلد لما ذكرنا ولا يبطل الصيانة احصان القذف حتى وجب الحد على قاذفه بعد هذا الوطي كذا في المغني وهذا القسم في مقابلة السعي والطهارة **قوله** وبالاصل به المعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر اي النوع الثاني مما قبح لغيره بالاصل به المعنى الموجب للقبح بحيث صار وصفا له ولم يتصور انفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا والبيع الربوا كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف بمقتضى العقد والبيع بالخمر قد وجد فيه ركن البيع من الاهل في محله فلا يكون قبيحا باصله لكن الاصل به بالوجه قبيحه على وجه صار وصفا له في بيع الربوا بهو اشتراط الفضل الذي فاتت به المساواة المشروط بجواز بيع الجنس بالجنس وكذا الشرط الفاسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا لانه عبارة عن فضل خال عن العوض مستحق بالعقد المعاوضة وبهذا الشرط بهذه المثابة فاخذ حكمه ثم الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار مستحق فكان لو صفه فباشتراطه لا يستحيل لكن التصرف ولا محله ولا لاهلية العاقد فلا يزول به اصل المشروعية ولكن فات به شرط الجواز فصار فاسدا وفي البيع بالخمر هو الخل الذي لم يكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقوم وهي ما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسلمها والثمن في البيع بمنزلة الوصف فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم النحر المعنى الموجب للقبح وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن ولكنه قبيح بمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل اداءه وهو انه يوم عيد وضيافة والصوم داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت بمنزلة الوصف اذ لا تتصور انفكاكه عنه ولما صار المعنى الموجب للقبح في هذا الصوم بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به من القبح في القسم الذي تقدمه فاوجب فسادا مشروعا كما اوجب ذلك القبح الكراهة فيما تقدمه ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله **قوله** والنهي عن النهي الافعال الحسية يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخير وقال الشافعي رح في البابين انه ينصرف الى القسم الاول الا بدليل ويكون نسخا لما كان مشروعا لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقا الى الكامل منه كالامر اي النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر اي يحمل على القسم الاول وهو القبح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لانه لما لم يضف اليه علم ان

هذا الفعل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانا لم نكن بتحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها نوجد فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلاف كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب للاسي والمشي في فعل احد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي عنها لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء والنهي هو المطلق كما ذكرناه اورد عن الافعال الشرعية وهي التي تتوقف حصولها على تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي رحمه الله اي النهي المطلق الخالي عن قرينة ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في الباين اي النوعين وهما الافعال الحسية والشرعية حتى لم يبق المنهي عنه مشروعا بعد النهي عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء يحتمل ان يكون راجعا الى المذهبين في الصورتين اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحائض وعن الفعل الشرعية يقع على القبيح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث وعند الشافعي النهي عن الفعل الحسي او الشرعي يدل على القبح في عين المنهي عنه وانتفاء مشروعية الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء يحتمل ان يكون راجعا الى تاخيره هو الاظهر للدلالة السوق عليه والحاصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي رحمة الله عليه وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر القفال الشافعي رحمهما الله وهو قول عامة المتكلمين والقائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان في الفاسد وسيجيء الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وحيث القضاء لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة مع حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة تكون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فمرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتي بيانه واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه بانه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا بخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا اداه يوم النحر غيره لا يجب عليه القضاء وترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله تمسك الفريق الاول بان الكلام امرا كان او خبرا او استخبارا والامر والنهي ولكل واحد منهما موجب اصلي لا ينفك عنه في اصل الوضع والعمل بحقيقة كل واحد منها يوجب الاصل والنهي عن اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن اعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما ان حقيقة الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به كما ذكرنا من ضرورة مكنة الامر والناهي الا ترى انه قيل نهي الشارع لا يقتضي القبح كيف يتصور ان يكون فعل امر الشارع لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من الدلالات الحقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان حقيقة يقتضي حسن المامور

لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهي وهو ان يثبت قبح المنهي عنه لغيره الا بدليل لان المطلق يصرف الى الكامل وانه
موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في ممن المنهي عنه كما في جانب المنهي
فكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به واذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه لذاته لا يصور ان يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى
درجات المشروع ان يكون مباحا مطلق الاقدام عليه والقبيح لغيره حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النهي عن شيء
بمشروعيته فلم يحتج الى بقاء تصوره بعد النسخ **قوله** ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع لا يبقى سببا لذلك الحكم
مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو جزاء شرع زاجرا فيحتمل حرمة سببه كالقصاص جواب عما يرد نقضا عليه يعني لا يلزم
على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور عنه وقد انعقد بعد ما نهي عنه
سببا للكفارة التي هي عبادة ولم يعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك و
النكاح للحل انه بل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي اما الظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور
والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف المحظور في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل بحقيقة كما في
القتل العمد فانه محظور ثم انه اوجب القصاص جزاء وثبوت وصف المحظور فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا لايجاب بل هو المؤثر في ايجاب الجزاء
فكذا الظهار وهو معنى قوله فيحمل حرمة سببه على ما يقتضيها واحتج من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء
الترك اما التحريم فقط اما الفساد والصحة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة ولا للفساد لغة ولا شرعا ولا
ضرورة اما اللغة فظاهر واما شرعا فلانه لم ينقل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة المامور
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك وكذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا ونهيتك عنه لكن ان فعلت ووقع
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد **قوله** دلنا ان النهي يراد به عدم الفعل شرعا فالى اختيار العباد
وكسبهم فيعتمد التصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم الاصلي
في النهي فاما القبح فوجب قائم بالنهي ثبت مقتضى تحقيقا لحكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل سببا وجب اقتضاه بل يجب العمل بالاصل
في موضوعه العمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وضعا للشرع فيصير شرعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثال الفاسد
من الحج ما روي عنه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالاتيمار بامره والانتهاء عما نهى باختياره نال
الجنة بفضله ومن عصاه بترك الاتيمار والانتهاء باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل
مجازا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره بناء موجب حقيقة النهي واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس في حال الاحداث لم يبق مشروعا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدم صفة الفعل لا امتناعا
وهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ ونظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه شرعا ولو امتنع فقط
لا يحمد ولا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدم ما تعلق النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبح الفعل لما كان امكن الجمع بينهما
وجب العمل بهما والاوجب الترجيح في العمل بالحسن امكن الجمع بينهما لان وجوه لا تمنع سبب القبح فاما التصرف الشرعي فلكن

فيها الجمع منها لانه لا تحقيق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة موعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعدي لازمه وانتهى يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر واما عرفا فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر ولهاشر عاقلنا ان تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضيات الشريعة فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجد بحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا وثانيها انه وان امكن اعتبار جانب القبح مع اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يودي الى البطلان حقيقة النهي لانه حينئذ يصير لغوا وهو غير النهي صدا وحقيقة وفي البطلان المقتضي البطلان المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على موضوعه بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى فهم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب الايتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل لطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وصفه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فانه في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الانتهاء لا حصوله ومن الامر وجوب الايتمار لا وجود المامور به والاول هو الوجه فيعتمد التصور الضمير المستكن للنهي اي يتوقف صحة على صحة تصور المنهي عنه بمعنى ان يكف عنه اي يمتنع عن المنهي عنه هو الحكم الاصلي في النهي اي كون العدم مضافا الى اختيار العبد هو الموجب الاصلي او كون المنهي عنه متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصلي فيه فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لانه قائم تحقيقا النهي لانه منع من القبيح وذلك حسن يثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى النهي تحقيقا لحكمه اي لاجل تحقيق الحكم النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز تحقيقه اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي بالقبح ما اوجب القبح اي اثبته واقتضاه وهو النهي لما قلنا انه يصير عائدا على موضوعه بالنقض لان المقتضى حينئذ يصير دليلا على فساد المقتضى بعد انكان دليلا على صحته بل يجب العمل باضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بالقار مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي يجعل القبح راجعا الى وصف المنهي عنه لا الى ذاته فيصير اي المشروع المنهي عنه مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب گوهر والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لولوة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه بان خثن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر ما بقي منتفعا باصله اي بقي اصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى منتفعا به اصلا يقال للحم اذا انتن ولكنه يبقى صالحا للغذاء لحم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال له لحم باطل وذكر ابو المظفر السمعاني في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي انتفى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور العقل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه يتبين ان العبد دون بالصوم ما هو به وليس في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى

العبد بالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو اراد به كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع اطلاقه صح والا فلا يقال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم تثبت له الحقيقة الشرعية قلت وحاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي حد دون مطلق الصوم محمول على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل عند النهي كاف لصحة النهي فلا حاجة الى البقاء مشروعا بعد ذلك فاسد لان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقائه مشروعا **قوله** ولانه تنافى فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها اشارة الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء المشروعية بصفة الفساد انما يصح في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء مشروعيتها للتنافي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي بقاءها والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان المشروعات تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل ولكن بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام وكذا لو احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون المنهي عنه مشروعا على هذا الوجه اي مع صفة الفساد اوجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بيناه وهو ان يبقى المنهي عنه مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهي ان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزلة والتبع وهو المقتضى في منزلة بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها وهي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلا منهما في المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله **قوله** وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو وجوده ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى آخره اعلم ان البيع مبناه على المبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه البيع عن الخمر مما يضاف العقد الى البيع

ويشترط القدرة عليه دون القدرة على الثمن ويفسخ العقل بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعية الوصول الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لابد دفع حاجته الا بالنظر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان او ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث انه وسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اتبا حالها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا بخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذا المشابة لانه الطباع تميل اليها وكذا تمول الخمر للتخليل امر معتاد مشروع ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدم من الجنس والسرقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب الضمان باتلافه او بغصبه او بقيمته وليت هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلت تمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا تمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل معادا فالمحل وهو البيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في التبع الذي هو جار مجرى الوصف لتوقف على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان العقد فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه هو الثمن لانها قد تدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر ليست بمبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان هذا بيع معاطاتي اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك ولا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم مملوك مقدر التسليم ولذلك لا ينعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالميتة او الدم حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المال ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن فبطل لعدم ركنه وهو مبادلة المال بالمال **قوله** وكذلك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض اي بالفضل لفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اذ الشرط الفاسد ما لا يقتضيه العقد ولا حد المتعاقدين فيه نفع او لمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد نفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اي بيع هو الربوا وفي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الذي في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدراهم الزائدة لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدراهم الزائدة من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم النهي في المسئلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ورد المعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يخلو شيء منها بالدراهم الزائدة ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد كما في غيره

لكن ثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان عبد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميت وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لاتنافي ملك اليمين لاتنافي سببه فكان ينبغي ان لايفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غير المبيع لايوجب الفساد والشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لكان شرط الخيار وبيع حال ونسيئة لكان الاجل والمراد بالنهي لمعنى في وصفه لااصله رفع وصف البيع لااصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فاذا قطع الوصف وصار حراما فسد اوبقي الاصل موجبا للملك ولما بقي اصله موجبا للملك كان ينبغي ان لايتوقف ثبوت الملك على القبض لان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم يبق سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم تثبت الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار **قوله** وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك عند تعالى في وقته غير

مشروع لوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم لايقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا اي ومثل البيع بالخمر وبيع الربوا صوم يوم النحر مشروع باصله الى آخر صوم يوم النحر والفطر في ايام التشريق مشروع عندنا حتى صح النذر به وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى لم يصح النذر به وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم للامساك هو قربة والامساك هذه الايام منهي عنه فيكون معصية فلايكون مشروعا الا ترى انه لايصح اداء شئ من الواجبات ولو بقي مشروعا بعد النهي يصح كالصلوة في الارض المغصوبة فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لايصح النذر به لقوله عليه السلام لانذر في معصية الله تعالى ونحن نقول الصوم في هذه الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى لمباشره اذ لامشروع الا وال على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون ايا ما معدودات وفيه معرفة قدر النعم ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه اظهار حرارة الشهوة اكمذا عة المنبية للعواقب وردع جوارح النفس الامارة بالسوء والانقياد لها بطاعة مولاها الى غير ذلك من المعاني التي لاتحصى ثم لابد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر صوم الوصال والليالي اعدت للسكون والراحة فتعينت النهار التي هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة ليكون على خلاف العادة ولتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة وارد الجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة ولتحقق الحكم فيها حتى تحققها في ملك غيرنا معنى قوله مشروع باصله وهو اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته والدليل عليه بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لايجوز ان يكون منهيا عنه لانه كان النهي لغيره لامحالة الا ان ذلك الغير قائم وصار كالوصف لانه بحيث لايتصور وجود ذلك الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة بلزوم القرابين وتوسعة المنعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيدنا بالصوم لان الاعراض لايجعل الا به فان الامساك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى بثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به لانه ميعاد له ولا تصور للصوم بدونه ولا خلل فيه اي في الوقت نفسه فلا يجوز ان تعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي متعلق بوصفه اي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم ضيافة واتصال الوقت بالصوم لانه

يقوم به فاوجب فساد الصوم ويبقى اصل الصوم مشروعا **قوله** ولهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة واما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اى ولان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اى هذا النذر نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات فى هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو جواب عن قولهم الصوم فى هذه الايام معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اى الوصف الذى هو معصية وهو الاعراض عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه ذكر الصوم الذى هو بذاته قربة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغدا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولهذا يقع له فى ظاهر الرواية بالافطار فى هذا اليوم ثم القضاء فى وقت آخر لتحصل له العبادة على الخلوص وتخلص عن المعصية ولو صام فى هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهى عمياء خرج عن نذره باعتاقها لانه ما التزم بنذره الا هذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية خلافا لابى يوسف رحمه الله فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع مرتكبا للمنهى عنه وهو ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر يقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع الاجل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شئ بحصول الاتلاف بامره كذا هذا **قوله** ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان لما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لاعيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة فتقبل لايتاديه بها الكامل اى الصلوة فى الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى اشروعية ولا قبح فى اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة فى نفسها كما فى سائر الاوقات ولا فى شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها فى غير هذه الاوقات فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهى كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اذا زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء فى حديث الصنابحى ان النبى عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يرتقبها فى عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات وهذا معنى نسبته الوقت الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه تمثيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها وغروبها حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه اى انه يتسلط فى هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عباداتها فكانت هذه الاوقات فى حق الصلوة فيها مثل يوم النحر فى حق الصوم فكان ينبغى ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة بوصفها كالصوم فى يوم النحر اذ المنهى فى الصورتين لمعنى فى الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما بقوله الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولا تاثير للظرف فى ايجاد المظروف بل هى توجد

بافعال معلومة فلا يكون فساده موثرا فيها لانه مجاور بمنزلة الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له
على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف كما لم يوثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يوثر في نقصانه ايضا
حتى يتادى به الكامل كما لا يوثر فساد الظرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المغصوبة حيث يتادى به الكامل مع ان النهي فيها
لفساد الظرف فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فضاده يوثر في السبب لا محالة لانه لما كان مجاورا ولم يكن في صفاته ما يوثر في
النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يوثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
كراهية وهي لا تمنع ادار الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والا لستقيم هذا الكلام ان
كلا منافي النفل لا في الفرض والا لستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع بالاداء دليل في نفي سببية
الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعي شكرا فكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب
في بعض الازمنة دون البعض فاذا تذر اداء شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل لا يتادى بها اي بالصلوة
في هذه الاوقات الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا تمنع
الكراهية عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيها النقصان حتى
وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى به الكامل لما تتادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت
الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عما عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة
يجوز ان يتمكن فيها نقصان لفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن ادار الواجب ثم الوقت
في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
ففواتها لا يوثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار
الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا يجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل
تحت الامر فلم ينقض المامور به فنقصانه **قوله** ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا ولا يضمن
بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان تقضيها في وقت محل فيه الصلوة فان قضاها في وقت اخر مكروه اجزاه وقد اساء لانه لو
اتمها في ذلك الوقت اجزاه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لا يضمن بالشروع
لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوثر في افساد البيت صحيحة وان صارت
ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوثر فساده في فساده ويعرف به اي يعرف مقدار الصوم
بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاضه ويقرر بالتشديد ايضا اي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ماهية صوم قبيل هو
الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا فازداد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع بيانه ان
الاداء في الصلوة يمكنه بذلك الشروع لا بصفة الكراهية بان اداها قبل تغير الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بدون صفة الكراهة
فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفقة كان للبعض اسم الكل كالماء واللبن والدبس ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين المركب من السكر والمارو الخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا والصوم من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير صياما مركبا للمنهي عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم القضاء بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا ولا يصير مركبا للمنهي عنه واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة فوجب صيانتها قبل صيرورته مركبا للمنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء اذا افسد ما فصار الحاصل ان اتصال التعجيل بالشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بالطريق الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتيادى به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال التعجيل بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض مغصوبة فلذلك لا يتيادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فالتعجيل فيها اكمل من القسمين الاولين فلذلك يثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لان التعجيل فيها على طريق المجاورة الموجودة كذا في بعض الشروح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل والتحريم بضده بخلاف البيع لانه شرع لملك اليمين والحل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة و فيها لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيدة والبهائم ولا يقال في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبرا يعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بجسنه اي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن الشروع يقتضي بقاء مشروعية النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند كل ويقاء عندا جميع فوجب حمله على المنهي كما تحمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بالطهارة وكقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو مختلف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فيه فللشبهة وهي وجود صورة العقد في محله لا لانعقاد اصل العقد وهذا الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك ضروري يعني ولو كانت صيغته نهيا لا يمكن العمل بحقيقتها اذ القول ببقاء المشروعية ولو جب صرفها الى النفي ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واستخدام لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة لبقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه من الفساد ما لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا، في نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما دار ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت بشبهة كان المهر والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضاد بينهما والحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يزاد لاحكامها لا لذاتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورته غير مشروع

لمعنى النفي والنسخ بخلاف البيع حيث امكن القول فيه بقاء المشروعية والعمل بحقيقة النفي لان البيع شرع لملك اليمين والتحريم لا
يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم ليس اداخل دون الملك واخل في ملك اليمين تابع لانه ليس موضوع للحل لاستحالة فبفوات
التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك اليمين شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل اصلا كالعبد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان الحل مقصودا بملك اليمين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع البيع
والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول اما
فالاحرام ينتهي بفعله والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امراة وهناك مانع لا يمكنه الوصول
اليها حسا الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمنتهية الى غاية يمكن اظهار اثر
النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة فلا تم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المخالف فيه وهو ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي من الافعال الحسية يوجب
انتفاء المشروعية اصلا ومما يرد نقضا عليه مسالة الغصب فانه فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا لملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وقد قلتم بمشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر
فعدال نحن لا نقول في الغصب بانه تثبت الملك مقصودا به كما تثبت بالبيع والهبة وكما تثبت الحل بالنكاح بل تثبت الملك شرطا
لكونه وسيلة ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عندنا لا بدل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمة الله تعالى عليه لان الضمان انما يجب
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا استهلاك عينه وبدله وانما يجب بطريق الجبر بالاتلاف
حتى لو غصبت جماعة عينا وهلكت في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها فالجبر يستدعي الفوات لا محالة لان الفائت هو الذي
يجبر دون القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبرا للفائت وليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
واحد وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان ومالا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة عند
وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا
في المحل لان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا وتبين بما ذكرنا انما ثبت بالعدوان الحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء
بالقيمة جبرا للحق في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحسنه وضع الامر بايجاب البدل و
ان لم تثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرع ما ثبت بالايتمار به بمقتضى الامر بالاعتاق صح وان لم تثبت ملك العبد لانه مما
تثبت بمقتضى الايتمار به فاذا عتق تثبت الملك بالشراء اولا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق. فكذا هنا يزول ملك الاصل اولا بمقتضى
ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص على الازالة من زنا او بيع وتبين ان الغصب يوجب الملك في البدلين كالبيع الا انه اذا وجب
بمقتضاه والشراء فضا شرط الشيء تابع له لانه ثبت لتصحيح الغير لا ان ثبت مقصودا بنفسه ولهذا ثبت بثبوت الشرط وبسقوطه يسقط كالدعوة للصلوة فصار
بثبوت الملك للغاصب الذي شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروط وهو الضمان لان تبين ان ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب لا يلزم عليه

غصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول بزواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف لتحقيق الشرط فيثبت هذا القدر ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه او نقول القيمة في المدبر ليست ببدل عن العين لان ما هو شرطه وهو عدم الملك في العين يتعذر في المدبر فيجعل خلفا عن الضمان الذي حل بيده ولكن هذا عند الضرورة ففي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط فيه يجعل خلفا عن الضمان الذي حل بيده **قوله** وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للمار والمار سبب للولد الخ وكما ان الغصب لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من انه سبب للمار كالوطي الحلال والمار سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لثبوت الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم فيصير ان شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويورث وبين الواطي وبنيه المار بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا المار فيصير بعضها مختلفا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها والبعضية التي بين الواطي وابنائه لذلك المار هو بعضها واذا ثبت للمار والمار بعضها تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا المار انسانا استحق سائر الكرامات البشرية ومن جملتها حرمة المحارم فثبت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها وابار الوطي وابنائه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اعني تتعدى حرمة ابار الواطي وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة لان جزء صار جزءا منها اذ الولد بكماله مضاف اليهما وجزء يا صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد لقوله كيف يبعن وهن يلجن ويخرجن ويدمائكم يدمائهن ثم تسبيب الوطي مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط وكما ان الوطي الحلال مفض اليه كذا الوطي الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما فلا فضار اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الوطي والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضها للآخر والاستمتاع بالبعض حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ولقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء وقد خلقت منه حقيقة حرمت بنيه ثم هذه المعصية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة فتثبت بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور الا ترى ان في جانبها الفعل زنا تترجم به واذا جلدت به كان لذلك الزنا حرمة بالغيبة من سبب آدم ويكون

نسبه ثابتا ويحرم به عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرف الا انه زنا ولذلك ههنا فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كما في الجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للمعصية يصير بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل حيثان احداهما مشروعة والاخرى محظورة لكن الامر بالتحرك الى اليمين نهي عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي هو ترك المنهي عنه واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالحرمة بالنسبة الى شيئين فكذا ههنا وجوب الحد من حيث كونه زنا من هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة ملك فلا يقع خلافا فيما هو سبب للحد فيجب الحد ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعدد الاحتراز عنها قوله والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى الطرفين وتتعدى الى سببه فاقام مقام غيره فيما يعمل لعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظرا الى كون الماء مطهرا اذ مقصود التراب فكذلك ههنا يعتبر وصف الزنا بالحرمة فيقام مقام الا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اي الحرمات الاربع وهي حرمة امهات المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابنائه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من نار الرشدة كما ذكرنا ثم تتعدى اي الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباء الواطئ وابنائه لا تتعدى منه الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم وتتعدى اي لسببية ثبوت هذه الحرمة وهي حرمة المصاهرة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المتمكن في تتعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ تتعدى والا لكان يكفيه ان يقول والى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح والوطء والتقبيل واللمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لمحمد ولابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما اقام مقام غيره فانما يعمل لعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحية الحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف نفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في المائية افادة التطهير نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد وهو وصف ثابت بالاجماع مع هذه الصفة مسبب صالح للولدية ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا شاهدنا ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعة اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في الطريقة صدر الحجاج قطب الدين القطربي رحمة الله عليه فيقام اي الزنا مقام الا يوصف وهو الولد بذلك

اى ليوجد الحرمة فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد وابدى وصف الحدة فى حق هذا الحكم خاصة لانه فى حق سقوط الحد ٥

فصل ٥ حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اختلف العلماء فى ذلك والمختار عندنا انه الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده لان يكون موجبا له او دليلا عليه لانه سكت عن غيره ولكنه تثبت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون الدلالة يعنى ضد المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك اتحرك منسوب الى التحرك وضده السكون وهو طلب الامتناع فى قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك بل له اشر فى المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل له اشر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الفصل لبيانه اختلف العلماء ره يعنى الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب فى ذلك اى فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اذا لم يقصد بامر او نهى فذهب عامة العلماء ره من اصحابنا واصحاب الشافعى رحمة الله عليه واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم من امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به اذا ضداد لكونها مانعة عن فعل الواجب واما المندوب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لانها لا تحتمل تحريما ولا نهى تنزيها ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد بالتفاهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث ره لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضده المنهى عنه لكنهم اختلفوا فى ان كل واحد منهما هل يوجب حكما فى ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخرى المعتزلة الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعى رحمهم الله وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين رحمهما الله الى ان الامر يوجب حرمة ضده فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وفى اختيار المصنف انه يقتضى كراهة ضده وهو المختار للقاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ره ومن تابعهم من المتاخرين وذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخى فلا تظهر المسئلة هذا الظهور وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر وذكر عبد القاهر البغدادى ره ان الامر بالشئ لا يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل وتخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مامور بها وغير منهى عن تركها لجواز تركها الى غير بدل واحتجت العامة ره

بان الامر یوجب الایتار بابلغ الوجوہ فکان من ضرورتہ حرمۃ الترک الذی ہو ضدہ والحرمۃ حکم النہی فکان موجبا للنہی
عن ضدہ بحکمہ ویستوی فی ذلک ما یکون لہ ضد واحد وما یکون لہ اضداد لانہ باق ضدا شتغل بفور ما ہو المطلوب
الا تری انہ لو قال لغیرہ اخرج من ہذہ الدار الساعۃ سواء اشتغل بالقعود فیہا او بالاضطجاع او بالقیام یفوت المامور بہ
وہو الخروج فاما النہی فلا عدام المنہی عنہ بابلغ الوجوہ فان کان لہ ضد واحد لا یمکن اعدام المنہی عنہ الا باثبات ضدہ
فیکون النہی حینئذ امرا بضدہ وان کان لہ اضداد لا یمکن ان یجعل امرا بجمیع الاضداد لان الامر بالضد انما ثبت ضرورۃ
النہی وانما تندفع ثبوت الامر بضدہ واحد فلا یجعل امرا بجمیع الاضداد ثم قال بعضہم اذا لم یجعل امرا بجمیع الاضداد لا یمکن اثبات
الامر بضد واحد ایضا لان بعض الاضداد لیس باولی من البعض فلا یثبت بخلاف جانب الامر لان الاتیان بالمامور بہ
لا یمکن الا بترک جمیع الاضداد وترک جمیع الاضداد متصور فان ترک افعالا کثیرۃ فی ساعۃ واحدۃ من شخص واحد متصور
ہاہنا فیمکن تحقیق حکم النہی باثبات ضد واحد فان الاتیان بافعال شتی لا یتصور من واحد فی ساعۃ واحدۃ وانما لا یتصور
الاتیان بفعل واحد ولکن ذلک الفعل غیر متعین فلم نجعلہ امرا بہ ایضا یوضح الفرق بینہما ان التصریح بالاباحۃ لا یستقیم مع التصریح
بالنہی فی الضد الواحد فانہ لو قال نہیتک عن التحرک واجبت لک السکون او انت مخیر فی السکون کان کلاما مختلا لان
موجب النہی تحریم المنہی عنہ وذلک یوجب حرمۃ الاشتغال بالضد والاباحۃ والتخییر نیابۃ فاما اذا کان للمنہی عنہ اضداد
فیستقیم التصریح بالاباحۃ فی جمیع الاضداد بان یقول لا تسکن واجبت لک التحرک من ای جہۃ شئت او تقول لا تقم واجبت لک
ما شئت من القعود والاضطجاع وکذا وکذا فثبت انہ لا موجب لہذہ النہی فی شئ من الاضداد وقال بعضہم یجعل امرا بواحد
من الاضداد غیر عین لان النہی لما اقتضی امرا بضدہ ضرورۃ تحقیق حکم النہی ولا یمکن تحقیقہ الا بترک المنہی عنہ الی
ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غیر عین والامر قد یثبت فی المجہول کما فی واحد انواع الکفارۃ واحتجت المعتزلۃ بان کل واحد
من الامر والنہی بخلاف الآخر صیغۃ وہو ظاہر ومعنی لان الامر للطلب والنہی للمنع فلو کان الامر بالشئ نہیا عن ضدہ
وبالعکس لصار الامر نہیا والنہی امرا وہو محال وبان کل واحد منہما ساکت عن غیر والسکوت فی مثل ہذا الموضع
لا یصح دلیلا الا تری ان الامر بالشئ وضع للطلب ولا دلالۃ علی ثبوت موجبہ وہو الطلب فیما لم تتناولہ الا
بطریق التعلیل لانہ ساکت عنہ فلان لا یکون دلیلا علی ثبوت ما لم یوضع لہ وہو التحریم فیما لم تتناولہ کان
اولی وذکر الشیخ ابو المعین رحمہ اللہ تعالی علیہ فی التبصرۃ ان عندنا الامر بالشئ نہی عن ضدہ
وعلی القلب لان کلام اللہ تعالی عندنا واحد وہو بنفسہ امر بما امر ونہی عما نہی فکان ما ہو الامر بالشئ
نہیا عن ضدہ وعلی العکس وعند المعتزلۃ کلام اللہ تعالی بہذہ العبارات والامر صیغۃ مخصوصۃ
وکذا النہی فلا یتصور کون الامر نہیا ولا کون النہی امرا ولا شک ان ضد المامور بہ منہی عنہ وضد المنہی عنہ
مامور بہ فاختلفت عبارتہم وزعم بعضہم ان الامر بالشئ یدل علی النہی عن ضدہ وعلی العکس
وزعم بعضہم ان الامر بالشئ یقتضی نہیا عن ضدہ وعلی القلب ومنہم من یطلق ما یتفق لہ من اللفظ
ولا یفرق بین لفظ الدلالۃ ولفظ الاقتضاء وتمسک من قال منہم الامر بالشئ یوجب حرمۃ

حرمة ضده بما مسكت به العامة الا انه قال لما لم يمكن جعل الامر نهيا والنهي امرا صيغة جعل كل واحد منهما موجبا في ضده ما اضيف اليه من الامر بعد النهي عنه ضدا اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج لصيغته والحرمة في حق الغير لحكمه دون صيغته ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كالنهي عن التأفيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التأفيف ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي المثابت في ضمن الامر اقل مما يثبت به اذا ورد مقصودا لان ذلك ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وان كان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون الحرمة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا ان الامر يقتضي كراهة الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فلذلك يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل ولست ادري ما ذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جمع اهل القبلة ام لانعدامها امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك كيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم تتعدده الندبر حمة لمباشرة فعل مكروه وليس بمتناهي عنه ولا محظور هذا ما لا يراه جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشايخ انه تقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان ترك صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله وانما يثبت بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور به فاما تضمن الاشتغال به تفوته لما مر فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب لنيل الثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كالكل مال الغير قوله وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود اصلا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته لكنه يكره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء تقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث تفويت الامر اي المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به حينئذ يحرم لان تفويت المأمور به حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلاة

ليس بمنهي عن القعود بطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يؤت به بما هو الواجب بالامر ولكنه اي
القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهة ثم سياق هذا الكلام ينزع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم جوزوا حرمة الضد على تواني
المامور به ايضا كما بناه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت
المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم
الضد الا عند تضيق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ في روايته وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها
لعدم مادية الى امر محرم او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلت وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور
به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا افضل مشكل

قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس
المخيط كان من سنته لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اي ضد المنهي عنه
اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي اثبات في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر
اثبات في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل
هكذا لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم اني لم اقف
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم
في الامر ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم القباء ولا
القميص ولا السراويل ولا العمامة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فليقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من سنته
لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فثبت بهذا
الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابا اي بيان الطرق التي
تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا اضافت
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور
وقال جمهور الاشعرية هي للعقوبات وحقوق العباد اسباب لاضافة وجوبها اليها فاما العبادات فلا اضافة وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة
ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى
كما ان الموجب للاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز اضافة الغير بها كصفة التخليق فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض الاوصاف النص علامة واماره على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام بعدها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام في حق المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا تصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واحتج من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخصوص فتضاف الى ايجابه لانا لم نعرفها وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها جعلت بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ففعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا لان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب حل الوطي النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببيتها باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا تتصور الا من مقترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل حتى وجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على الاداء ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عادة فيسقط دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وسيأتيك باقي الكلام في اثناء التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اي ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اي الشارع اسبابا لها اي لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانها هي الموجبة

للاحكام ظاهر الكن الشايع اختار واللفظ السبب لانه اعم واتم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على ايجاب الشايع الذي هو سبب حقا لانها موجبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوت صفة الحادث بغيره الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب تيسيرا على العباد ولكون الايجاب غيبا فيضاف الايجاب اليها مجازا لا حقيقة قوله كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما بينه قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا للزيارة شرعا فان المكان المحرم قد يزار تعظيما له واحتراما لا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله تعالى لا له واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب لان الوقت لا ينسب اليه لا يتكرر الحج بتكرره ولو وقف صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل للشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جايز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها منتشرا على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص تيادى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لم تلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والعقوبات باسبابها اي صوم شهر رمضان مشروع اي واجب شهر رمضان فاللام للعهد فيهما اتفق المتاخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم رحمهم الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر وقبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوت في السببية الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعل الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مغمى في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم تتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الا بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرويته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم متعازلة لان الواجب في الشهر اشياء متفارقة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبطة بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده والفراغ عنه بالاداء تفارغ عند طروء الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيامات اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه

موجوة وزيادة وهي ان من بين كل يومين وقتا لا يصح للصوم اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة متعلقا بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا ولان الله تعالى لما جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت بحق تلك العبادة والعبادة في ادائها دون لا يجاب لانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء اشرع سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة رحمه الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها تبعا لشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلاهما في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا للاداء وسببه واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا للنهار في حق هذا الحكم ضرورة تقدر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه قوله والصلوة باوقاتها سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتها التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وانها تتكرر بتكرر الاوقات وهي من امارات السببية والعقوبات اسبابها بسبب العقوبات الجنايات التي تضاف اليها مثل حد الزنا وحد الشرب وحد السرقة وحد القذف فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي الموثرة في ايجابها فكانت اسبابا لما قوله والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بالاضافة اليهن سبب متردد بين الحظر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر متردد بين حظر واباحة مثل الفطر العمدي في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنبية بالحنث وذلك لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنب ونحوه ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفرض ادائها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة ولكنها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت متردده بين الامرين وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا انما يكون على وفق الموثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا او بشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الافطار وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقيق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارية للحد هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق اما وقت الجناية اذ الجناية بالافطار لا تتصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة

اباحة فيه من هذا الوجه واذا كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا ومشرب الخمر قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار واذا زنى في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لاتحاد الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لابد من ان ياخذ شبها بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والقتل الخطاء دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار المحل هو محظور لانه اصاب اوسيا محترما معصوما فيصلح سببا لهما وكذا الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام محظور فيكون مترددا بين الامرين وكذا اجتمع في اليمين المعقودة منعقدا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها لتعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يفروا ولا يولوا ولا يثيروا نفسهم على نفسه وعلى من كان يحلف في السباية البعض وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي مبتذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزم بها شرعا وكما مباحة الا انها تاخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الامرين فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات

قوله والمعاملات تتعلق البقاء المقدور تبقاطيها الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالمعاملات مشروعة بكذا سبب شرعيتها المعاملات تتعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس تبعا طيها اي بسبب شرعيتها من تولك فلان تبعا طى كذا اي يخوض فيه ويتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها وبيانه ما ذكر المشائخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بايتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق يتاد ومي به ما قدر الله تعالى من غير ان تتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المراة لان في التغالب فسادا وفي الشركة منازعا فان الاب متى اشتبه تعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال لبعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والايمان بالايات الدلالة على حدوث العالم ووجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية وحدوث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده ووحدانيته فيستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال وااليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العبرة

تدل على البعير وآثار الشئ تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير بهذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما تقصر العقول على الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يكون لاحد التخروج عن شكر نعمة وان طالت مدة عمره وان طالت فالايمان وجبت شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو نفس المواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيادة ادا الشكر بهذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر للالزام ادا ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن ثم يطلب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر الا للالزام ادا ما وجب بسببه او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب في حقنا فما فائدة الامر فقال انما ورد الامر للالزام ادا ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فان قيل لا نفهم من وجوب العبادة شئ سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فالذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء اولم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء اولم يوجد كذا ذكر شمس الائمة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد والمجنون والاغماء على يوم وليلة اي الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب عليهم بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد يتوجه عليهم لانا نقول تجب رعاية شرائط القضاء فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعيت فيه شرائط القضاء كما ان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروج الوقت كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا مع الوجوب رعيت شرائط القضاء فدل ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المغمى عليه والمجنون لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمغمى عليه اصلا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقة اذا كان الجنون او الاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم من الشيخ امارة كون الشئ سببا فقال انما يعرف السبب اى سببية الشئ بنسبة الحكم اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت ووجد الشرب وكفارة القتل وتعلقه بها اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها اضافة الى اخص الاشياء به لحصول التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وحقيقة ان الاضافة التعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ متى اختص من نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتها الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا باضافته اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجيح معنى السببية على الشرطية والظرفية فان مطلق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل هذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا لازمه فتكرر بتكرره ودل انه يضاف اليه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشئ وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فالتكرر الحكم بتكرر الشئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث فتكرره فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا تحمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا فتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة التجدد نفسه جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا في صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر ٥ زكوة رؤس الناس تكرة فطرهم ٥ بقول رسول الله صاع من التمر ٥ ووجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد مؤنة وكذا تتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما تتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تقدم ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافة الى الراس فيقال لما وجدت الاضافة اليهما رجحنا الراس في كونه سببا لوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن على ما علم النبي عليه السلام

اجرا مجرى المؤن في قوله عليه السلام او وعمن تمونون اي تحملون هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه دون الوقت فان نفقة العبيد والدواب يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشئ سبب لبقائه وذلك تصور في الراس دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاقامة في حق المسافر واما تكرار الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرر الوقت بل لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بحلول الحول حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد قوله وعلى هذه تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج حكما بالتمكن من الزراعة اي على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب بتجدد الوصف يصير كالمتجدد حكما تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب لزكوة المال النامي والدليل على سببية الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بهما كما يقال ارض عشرية وارض خراجية باعتبار صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج ليسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فعرفنا ان صفة النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة الا ان النماء الحقيقي اعتبر في العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديري بالتمكن من الزراعة لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكتفي فيه بالنماء التقديري رعاية لجانب المعاونة ثم ان كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد الارض لان الارض لصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذلك الراس في صدقة الفطر

فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض فالرخصة اسم لما بني على اعذار العباد والعزيمة في اللغة القصد المؤكد يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا او ان افعل كذا يمينا لان توكيده بصيرورته يمينا ويقال عزمت عليه اي اقسمت عليه والرخصة في اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لانه تقييد في التعريف ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار في رمضان لعذر المرض والسفر وعبارة بعضهم العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم انه النهاء ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر لواسطة عذر المكلف قوله والعزيمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل ويدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب والضب بالشطرنج سنة ونفل الكتان ومنه كترك ما قيل فيه لا باس وليوده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى المحل والحرمة وقيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو اما ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب تاركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والثاني هو النفل ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو اما ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو بكفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق وذلك اما بان يكون ظاهرا واظب عليه رسول الله عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في اداءه ثواب ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى كفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال عز ذكره فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها وقدر لها وفي الشريعة هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو احسن من قول من يقول هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس كل ما في تحصيله الثواب في تركه العقاب كالخروج الى الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عند فانهما يقابلان فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي بحصول العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفر اهل قبلتكم فغير ثابت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيئ ومذنب كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه استخف باخبار الاحاد هو ما خوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وانما كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله باختياره بعد العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختيار وشرح صدره او هو ما خوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خوذا من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وانما ثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه الواجب لزومه عملا بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاده لنزوله قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر اثبات قطعا قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد واذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان ترك مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او ترك متاولا لها او ترك غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب التضليل وان لم يكفر لانه رد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سبيل السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل بها وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية وفسقا هذا هو المذكور

في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكره ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا او يوجبه التضليق بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجبه اذا كان متاولا وليس فيه دلالة على التضليق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم تدل على انه لا تضليل فيه ولا تضليق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في الاعتقاد وعلى لا تجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه انه لا يكفر المخالف تمسك به ولا يضلل تركه عمدا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد ضفسقه ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا معتمدا وبدون الاستخفاف والتاويل يكون فاسقا قوله فاما متاول او لا فلا اي اما تاركه متاولا او لا فلا يضلل ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما سيان وخالفه الكرخي على معنى واحد وهو الذي نذمم تاركه ولما لم يشترط في سمع ثبوته بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلافا حقا فكذا اختلاف طريق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه في نفسه من حيث هو حرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد القسم تحكما ونحن نقول انا ان انكرنا كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومسائلة احد المعنيين الاخر وانكر التفرقة بينهما حكما بان يقال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل لبطل الكرخي لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهرة لان ثبوت المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من تفاوت بين المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ القسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بالقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بالقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة فالحاصل ان عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيانه ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص باطلاقه وعمومه تناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة علينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويجعل بالدليلين على

مرتبتهما قوله والسنة هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فنستحق الائمة تهركها والسنن نوعان السنة الهدى الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسنن الطريق مختلفة وسطه ويسن الصب بزنق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان الماء يصب ويجري فيه جريان الماء ومنه قول الشاعر يسن وسنة باعناق المطي الاباطح وهي في الشريعة اسم للطريقة المحمدية مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء سلكها الرسول عليه السلام او غيره وممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله عليه السلام شرع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة قال عن هذه القرينة

والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام عليكم بسنتي الحديث وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل فترك الفعل ليستوجب الائمة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر الوبيشي واما حكم السنة فهو ان كل فعل واظب عليه رسول الله عليه السلام مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى تحصيله ويلام على تركه مع تحوق اسم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول عليه السلام بل تركه في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه تبرك وزروا ما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة رضي الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي رحمه الله يقولون السنة فعل واظب عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او يحمل سنة عليه الصلوة والسلام وسنة غيره على ما عرف قوله سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهة او اساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يحبب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امرهما وان قاتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف رحمه الله المقابلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يردعون على تركها ولا يقاتلون عليه لظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها ليستوجب اساءة وكراهة اي ليستحق جزاء الاساءة وجزاء ارتكاب المكروه وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة وكراهة كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله

والزوائد وتاركها لا ليستوجب اساءة النبي كسير عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا باس به وحيث قال ليس فذلك من حكم الوجوب اي النوع الثاني السنن الزوائد هي التي اخف احسن ولا تعلق تبرك كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله اذا كان يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باتمامها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها وعلى هذا اي على ان السنن لو خان وان تركت فانها دون سنن الهدى توجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما اختلفت اجوبة مسائل

الاذان

باب الاذان من البسوط فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي في حديث الرويا ان الملك قام على جذمة حائط اي اصله ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتقرير للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا باس بان ياتي لكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا واذان القاعد في بعض الروايات لانه خلاف السنة المتواترة فما ذكرنا واشباله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا صلينا وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمي ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زيادة عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن وشرع لنا لا صلينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه انه يثاب المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفريضية والوجوب ولا يلام ولا يعاقب ايضا لخلوه عن صفة السنية قوله ويضمن بالشروع عندنا لان المؤدي صار لله تعالى مسلما اليه اذا شرع في نفل العبد ليؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض ليؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل شرع غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار لعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا لنفليته كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلتزمه بواذا ترك يبطل المؤدى ضمنا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كسائر على الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما حل له وجعل اليه ولكن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق ارض جاره او سقى ارض نفسه فغرقت ارض جاره لا يحل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان لبطلان المؤدي امر حكميا لا يضمنه لا يضمن بالقضاء كمن شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه ليصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني فكذا ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما يبقى التزام بالقول فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما القرض او التصدق فلم يلتزم بالقول وكذا شرع في الاعطار فيقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء

بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسم بالنذر
ولا يلزمه ونحن نقول ان المؤدى صار لله تسليما اليه لانه شرع في الصوم او الصلوة وادى جزأ منه فقد تقرب الى الله تعالى بادائه
وذلك التقرب صار للعمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم لا يجوز التعرض له بالافساد مضمون عليه اتلافه بالنص
والاجماع وجب حفظه وصيانة احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان والاوجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب عليه الاتمام ضرورة
صيانة حق الغير فان قيل للمسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما
لا تتجزى فلا يكون الموجود طاعة لا بالتمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم البطاله ولئن سلمنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وان عدم ولا يتصور التغير
بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف
بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه
عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بعدم قبول المحل ولكن
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر
فانا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من اعمال الصوم او الصلوة على
معنى انه ليصير مع غيره صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوتا بضم الغير اليه فيكون المؤدى
مقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء
يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي
بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصف العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة ينعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه
عبادة فقلنا نكتفي عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يريد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال
المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في حقه لاجل هذا القدر لانه تعالى جعل هكذا في حق اكمالها جبرا وان لم يحصل ما هو
المقصود بالجبر من تأييد البعض بالبعض والتقوي على الذب عن الحرمة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم
الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فاسد لانه لما اتى بما ينافي قضية العبادة فسدت او جزاء المتقدمة ولم يوجد حتى فعله ووجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي جعل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر حيث تسلفاله حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه وفيه مائع لغيره ومسئلة احراق الحصائد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يحملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضيف اليه فيضمن ما فسدت من الارض والزرع واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فبطل لصفة الفرضية الخ انه ليس بمبني عنه لانه نقض والبطل يبودي اسهل مما ادى والهادم ليودي اسهل مما كان لا يعدها وما عرفا وشرعا كما دم المسجد ليبنى اسهل مما كان لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظ المؤدى وطريق حفظ اداء الباقي فصار الشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه وجب قضاؤه واذا اسند قوله هو كالنذر

صار لله تعالى تسمية لافعلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل ابقاؤه اولى اي الشروع في العبادة في كونه موجبا لمعنى فيه مثل النذر اي الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء النكاح دون بقائه وحدة الغير يمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكر انهم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف لان الكفالة والكتابة كالنذر بها عتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق شرع بالعين والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا تثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتطهير واستقبال القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير والمستقرض واليه اشير بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي فيها ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الاطعام والقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله ان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلحقه لان الواجب لا تتكرر في شيء واحد كما قال الله على الصوم وذلك لان العبد انما يلزمه ما التزمه لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ونفس المرء بافسادها بل يجب عليه حفظ عبادة افضل التزمها وصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره العبد

ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته قوله واما الرخص فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اما احق نوعي الحقيقة فالاستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد وعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة ويعرف ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لان الحقيقة الرخصة احق من الاخر يجوز ان يكون افعل التفضيل من حق الشئ اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر اتم من الاخر اي الكمل في كونه مجازا فالاستباح اي ليعامل به معاملة المباح لانه ليصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تقضاد الحرمة فلا يمكن جمع بينهما الا انه لم يواخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل هو حرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضائه حتى فسد اختياره والعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصممة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه لفوت عند الامتناع صورة تخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وتبديل نفسه لاقامة حقه واعزاز دينه لصيانة حرمته عن التلف كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل كان اخذا بالعزيمة قوله وافطاره في شهر رمضان اي اذا اكره الصائم على الافطار او اضطر اليه بمخمصة لان حقه في نفسه ليفوت اصلا وحق الله تعالى ليفوت الى بدل وهو القضاء فان لم يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف

الهلاك رمضان فى حقه كشعبان فى حق غيره فيكون اثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر فى فصل التتمة وكذا حكم الجناية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله واتلافه مال الغير وجناية على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اى اذا اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرجحان حقه فى النفس فان حقه يفوت فى النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله بالمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان فى الصبر اخذا بالعزيمة متيما فرض الجهاد انه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون متلفا كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله فى هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى وبالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه لانه لم يجد فيه نصا صريحا بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك المسائل من كل وجه لان الامتناع ومن الاتلاف ههنا لا يرجع الى عزائم الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عرف فى العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والنهى عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى لو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ الا ان تتقوا منهم تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلوع والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان باذلا نفسه فى اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما امرهم به وحرمة ما نهاهم عنه لا بد من ان ينكا فعله فى قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازى اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع فى نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية فى المشركين لان قتله لا ينكا فى باطنهم ولا فى ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه فى التهلكة من غير ان يكون عاملا لربه شيء اعزاز الدين فيأثم قوله واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخى حكمه كفطر المريض والمسافر مع قيام وتراخى حكمه وبهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية وهو الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح لعذر عترض مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخى حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل من البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك فى البيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله كفطر المريض والمسافر اى كافطارهما فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب لاعيانهما ونحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخى فى حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا الرخصة منها فى المكروه على الافطار فى الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلما جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة اوفى حالا من الرخصة المبنية

على العزيمة الاولى لان كما لها وانقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبيها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب ثبت
الافطار لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
فلم يكن رخصة حقيقة محضة لان المجاز فيها مدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
للحكم في حقها كما هو موجب في حق غيرها صح الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخى في حقها الى ادراك عدة منه لم يلزمها الامر
بالفدية لو ماتت قبل ادراكها كما لو ماتت قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمها الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم
ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا
ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة فالعزيمة تودي معنى الرخصة من حيث
تضمنها ليسير موافقة المسلمين اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله
في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول انس وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد اعتبارا بالظاهر تراخى حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما
ذهب اليه اصحاب الظواهر لانه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضليته ونحن نقول ان السبب الموجب
وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتاخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في
اداء الفرض والمرخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفيه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر
في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة تودي اي
تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى
وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخير حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
الا ان هذا التاخير ثبت لرفق المسافر وليسر الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت العزيمة وكملت
وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
عنه بخلاف النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف لانه
مجاهد مع الكفار كان حراما وفيه تغيير للمشروع ايضا لان المشروع في حقه الى التاخير او جواز التعجيل على وجه تضمن يسرا واما التعجيل
على وجه يودي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه
ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون الصبر على الهلاك تضييعا حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم
لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصابر على الهلاك مضيعا حق الله تعالى منظر الطاعة فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين
قوله واما اتم فلما مر فما وقع عندنا من الاصر والاغلال فان ذلك ليس برخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم
يكن رخصة لا مجازا من حيث هو بسبب تحمل تكليفا تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

وجب علينا ولا علينا غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط عنا توسعة وتخفيفا اذ قد علمنا انفسنا بهم فسمي اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا بل توسعة في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال الموانع اللازمة لزوم الفعل كذا في ابن المعاني وفي الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته بحواشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة كوجوب القصاص بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء وسائرهم كانت بواحدة ومن ذنب سنهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الاصور عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فاسقط عن العباد باجراء السبب مجرى العلة مع كونه مشروعا في الجملة وهو القسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن العباد باجراء السبب مجرى العلة ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث انه بقي السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ونسمي هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع سلم اصلا وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عندك الانسان ورخص في السلم وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لامصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المتعاقدين ليتيسر عليهم الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت فيه اصلا بالكلية ولم يبق مشروعية كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة قوله وكذلك العينية والخمر سقط حرمتها في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنها اي وكسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والعينية في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للحرمة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا يأكل مالا فاكل ما يباح بالاكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله

غفور رحيم اى فمن اضطر حالة الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى الاثم بتناوله وهو ان ياكل فوق شبعه فان الله تعالى غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم بأوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر بان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع وأما على مذهب من قال الاصل الحرمة لا يعرف لاشرعا فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء اجزاء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يزل اباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلال والبدن عن تعدي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة استقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله لانه قد سقط بل صار مضيعا وذلك من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيد ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم ياكل حتى مات دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء وشروعه في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجادية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص لتناول يكون باجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه المخمصة ليس عليه سوى هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل يسقط غسلها في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا تعجيل الزيادة اى وكما سقط العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وجه حال التخفف لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط والمسح شرع للتيسير ابتداء لان الواجب من غسل الرجل تتأدى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل تتأدى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث كالغسل الساري الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله ما نعا من سراية الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم يثبت المسح عنه لان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما كان في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذلك كما سوى ما تقدم الامثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات

الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول ابي حنيفة في قول ان يقضي في السفر كعتين دون الحضر واضح بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ الجناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر للاعلى رفع الاعلى وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه لصلوة الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعن به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة تخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط باصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل كمال الفرض مفسد للفرض واداء صلوة اربعا وقعد على راس الركعتين كره ذلك فان لم يقعد فسدت صلوته كما في الفجر قوله وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال تقصر الصلوة وكنا امنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص اي بهذه الرخصة اسقاط للغرامة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوادي قال سالت عمر رضي الله عنه بالقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اتعجل على ما اتعجل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة باعتبار الصدقة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فالشافعي تمسك بهذا الحديث وقال خبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فنقبل قبوله بقدر ما كان فالشيخ ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرع اي اعتقدها وعمل بها واراد بقوله بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فان المحتمل التمليك من وجه دون وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت الدين عليك او ملكتك فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال الا قبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول للاخر وهبت لك هذا العبد او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى للوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله رد التمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد ولا تقبل الرد مثل ان يقول لامراته وهبت ملك الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك او يقول دمي لقصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او

او تصدقت به عليك فتطلق المراة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معنى الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق
التصاد من الله فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت
ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الاحوال
لا قصد الذات على ما عرف وانا المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال صلا ولان الاختيار
بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير دون الصدقة والمستعار ض فصار
التخيير لطلب الرفق اى الاستدلال بمعنى الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقة اذا ثبتت في شئ ثبت للعبد الخيار بين الاقدام
على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا في العزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه
على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في اداء الركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر
مع الظهر فانه لا فضل للظهر المقيم على فجره ولا للظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال صلا والثاني ان
التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير فرع يعود
اليه او مضرة تندفع عنه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينازع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا
بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير لقوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة فالصوم
فبقيت العزيمة مشروعة لان الموجل ما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة
ايضا لان اليسر فيه اى في الصوم تعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب
الرخصة فيجوز ان فيثبت التخيير فيه بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذه الاصل
فقال لا يلزم العبد المأذون في الجمعة لان الجمعة ولهذا لا يجوز بناء احدهما على الاخر وعدد المغادرة لا تتعين الرفق في الاقل عددا
اما ظهر المسافر او المقيم واحد فيا التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفق اذ الاذن للعبد في الجمعة اى حيث يخير بين ان يصلي
اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهو الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور
الجمعة حينا عند الاذان كما في الحرة لا تختلف عنها بل يده لذلك كما في الحر كذا في المبسوط وكيف سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم
ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ولا يصح الاقتداء في الظهر بمصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة
ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل
فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير كعدد تضمنه رفقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معتبر تخيير بين صوم
ثلثة ايام وبين صوم سنة على قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لانهما مختلفان حكما احدهما
قربة مقصودة والاخر كفارة وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمذر اذا جيء لزم مولاه الاقل من الاداء ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا
اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو

مبهم الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد روى عن ابي حنيفة انه رجع الى قول ابويوسف وهذا تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانهما اي صوم سنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم سنة قربة مقصودة غاية عن منع الزجر والتغوير وصوم ثلثة كفارة للحنث جعل اليمين جانب الوعيد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم زيد فعلي كذا فالتخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو الصحيح وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المقيم المسافر مما سواء اي القصر والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد المأذون في الجمعة نظير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير بين الرفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير تعين الرفع في الاول كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الرفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الارش لان الرفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون في الجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل المهر هو الاعلى ثماني سنين لا غير والفضل كان تبرعا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وبهذا اندفع ما يقال انه يفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليهما نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاركان مفسد للفرض وبعدها لما قبل انتهاء التحريمة مكروه ولا يلزم ايضا ما ذكرنا في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكرنا في باب الاذان ان للمؤذن اذن الصلوة اذن المولى ويقام وكان مخيرا في الباقية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذه كلها تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر فكان التخيير مقيدا وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله عن بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والفحص عن غوامضه والكشف عن دقائقه فلنشرع في تقسيم القسم الثاني وتفكيره بادلين الجهد في تنقيره وتقريره مستعينين بالله عز وجل في استنباط لطائفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج غرائبه وتمهيد سبائبه شاكرين له على نعمائه ومصلين على خير رسله وانبيائه والحمد لله اولا وآخرا

باب في بيان اقسام السنة

اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف والشيخ قدم الحق باخر القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلى الله عليه وسلم تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستقيم لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه

في طريق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر والسنة طريق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان تلك الطريق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول ابي الطيب وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب * ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق مصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما انما تحصل بعد ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يحتمل الصدق والكذب واعترض عليها بان خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم لا يدخلها الكذب ولا التكذيب لاحتمالان الكذب ايضا فلا تكون جامعة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية بحيث السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال بحيث السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه ذلك قوله السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع الامر واستبان له الاسناد الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعلم ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى عندهم منقطعا فان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وهو اربعة اقسام ما ارسل الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه والتصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكره في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول لاجماع حملة الرواية على السماع بانفسهم اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا احتملت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقترن به ما يقوي به فحينئذ يقبل وذلك بان يتأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول وعرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشتراك في رسالة عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخرى قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانا تتبعناها فوجدناها مسانيد واكثر ما رواه مرسلا انما سمعه عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله احب قبول مرسله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به لكنه تأيد بالمتصل تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصافه في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبته عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله عليه السلام

فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل بحاله ان من لا يعرف عينه كيف يعرف عدالته ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان عليه الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند الروي له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لقلنا بهذا تقليدا لا علما فكيف تجعل رواية العدل تعديلا لمروي عنه وقد روى الواحد جماعة وقد يروي عمن لم يجد واحد في الرواية عنه فقال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورماه بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري وهو ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله المخرمي وغيرهما من المجروحين فاذا كان كذلك لا يكون الحديث المروي تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي ان يتامل فيه فان سلمت نسبته الى قوله قبله ولا يخص عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة صحبة وكانوا يرسلون ولم ينكر عن احد منهم انكار ذلك وتعضد انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة رضي الله عنهم مسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنصوص انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وسائر فقهاء السبعة سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم ابا سلمة وخارجة سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلهم من اهل المدينة والشعبي والنخعي وابو العالية والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وملأ الكتب منها ولم يرد ان احدا من الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فما اشير اليه في الكتاب ان العدل اذا وضح طريق الاتصال واستبان الاسناد وارسل تيقنا بثبوت مروي واعتمادا على صحته واذا لم تتضح الامور لسبب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ويضيف الطعن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعته من بضعة او كذا وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روحي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رويت لي غير واحد واذا كان كذلك وجب قبول رسالته حملا لامره على الوجه المتاد والاترى انه لو اسند الى غيره قبل سنده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى قوله وهواي المرسل فوق المسند فان من لم يتحفظ لا الام نسبة الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا امر جبلة ثبتت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله يدل على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض

وهو مذهب عيسى بن ابان واختيار الامام فخر الاسلام فانه قال فى بعض تصانيفه المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته والفحص عن سوى فيهما بان الارسال لا يكبر اجراءه على ظاهره لانه يقتضى الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا انى اظن انه قال كذا فكان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوى اذا ارسلت الحديث فقد حدثنى عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من مسند اسنده الى واحد لاجل الكثرة وارجح من رجح المرسل بما ذكر فى الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان المرسل عندكم مثل المشهور اذ لا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغى ان يجوز الزيادة به على الكتاب التى هى فى معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية اى فضيلة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة للمشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا تجوز الزيادة التى هى فى معنى النسخ به لانه يؤدى الى الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله وامام راسيل من دون هولاء فقد اختلف فيه اى دون القرون الثلاثة وهو القسم الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعنى اختلف فى قبولها مشائخنا وتذكر الضمير بتاويل ما ذكر قال الشيخ ابو الحسن الكرخى لا يقبل مرسل كل عدل فى كل عصر لان العلة التى توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهى العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال عيسى ابن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويوقف مرسله الا ان يعرف من حال اهل العلم وقال ابو بكر الرازى لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عمن هو عدل ثقة شهادة النبى عليه السلام على من بعد القرون الثلثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلما ثبتت عدالة من كان فى زمن شهد النبى عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر فى المعتمد اذا قال الانسان فى عصرنا قال النبى كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا فى جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل ولكن الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها فى وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذى ارسل فيه المرسل عصرا لم يضبط فيه الستين قبل مرسله وقوله الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعى رحمه الله لا اقبل الا مراسيل سعيد بن المسيب فانى تتبعتها فوجدتها مسائيد او الا استثناء من قوله قد اختلف فيه يعنى اختلف فى قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة لا ان يروى الثقات مرسله الضمير راجع الى من كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات عدل قبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام فيقبل كمرسل القرون الثلثة وفى المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر ومعنى غيره المراسيل مع المرسل والياء فيها للاشباه كما فى الدراهيم والصيارفة واما القسم الرابع وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يتصور فى العادة تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان تتصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس واعدادها والركعات ومقاديرها والزكوات وانما اطلقه ذلك هو الخبر المروى عن الغير بواسطة او بوسائط من غير انقطاع

واسطة بینه وبین الراوی فالمسند من السنة هو ما اتصل بک عن رسول الله علیه السلام من غیر انقطاع واسطة من الیهن وهو ما خوذ من السند وهو ما استند الیه من حائط او غیره فکان الراوی یرفع المروی الی من سمع منه یستند الیه ویعتمد علیه وهو ثلثة اقسام متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة یفید بنفسه العلم بصدقه وقید بنفسه لیخرج الخبر الذی عرف صدق القائلین فیه بقرائن الزائدة کخبر جماعة وافوج دلیل النقل اوقول الصادق علی صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد ما خوذ من الوتر یقال تواترت الکتب ای جاء بعضها فی اثر بعض وتواتر من غیر ان یتقطع ومنه قولهم جاء واتری ای متتابعین واحد بعد واحد وانما قید الشیخ رحمه الله المتواتر بقوله المتصل بک من رسول الله صلی الله علیه وسلم لانه لم یف ببیان المتواتر من السنة فاما تعریف نفس المتواتر بالنظر الی ذاته فلا یحتاج الی هذا القید کالخبر عن البلدان القاصیة والملوک الماضیة ثم اتفقوا علی ان من شرطه تکثیر المخبرین کثرة تمنع عن صدور الکذب منهم علی سبیل الاتفاق والمواطئة وهو معنی قوله لا یتوهم تواطوهم علی الکذب ای توافقهم علی الکذب وان یکونوا عالمین بما اخبروا علما مستندا الی الحس لا الی غیره کدلیل العقل مثلا فان اهل بلد اذا اخبروا عن حدوث العالم لا یحصل لنا العلم بخبرهم وان یکون المخبرون فی الطرفین والوسط مستوین فی الکثرة والاستناد الی الحس والیه اشیر بقوله ویدوم هذا الحد واختلفوا فی اقل عدد یحصل معه العلم فقیل هو خمسة لان بها وقعت المعجزة وانها خصصهم بامر ولا یخفی ان بدء الحکمات فاسدة وان لم تمسکوا به لیس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب بمضطربة اذ ما من عدد یفرض به حصول العلم لقوم الا ویمکن ان لا یحصل العلم به لاخرین والاولین فی واقعة اخری فلو کان ذلک العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحیح ان الامر منحصر فی عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم به عنده فیحصول العلم الضروری یستدل علی ان العدد الذی هو کامل عند الله تعالی قد توافقوا علی الاخبار لانا نستدل بکمال العدد علی حصول العلم والدلیل علی انه غیر مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غیر علم بعدد مخصوص اصلا بل لو کلفنا انفسنا معرفة ذلک العدد والحالة التی تکمل فیهما لم نجد الیها فی العادة سبیلا لانه یحصل تدریجا الظنون علی تدریج خفی کما یحصل کمال العقل بالتدریج وکما یحصل الشبع بالاکل نا لای بالماء والسکر بالخمر بالتدریج والقوة البشریة قاصرة عن الوقوف علی مثل ذلک فهم لفظ الکتاب یشیر الی شروط بعضها تتفق علیه وبعضها تختلف فیه فقوله لا یتوهم تواطوهم ویدوم هذا الحد یشیر الی شرط متفق علیه کما ذکرنا وقوله لا تحصی عددهم یشیر الی اشتراط خروج عدد المخبرین عن الاحصاء والحصر والیه ذهب قوم لا عبرة بالکثرة اذا کانوا محصورین کان الامکان المتواطوء مدخل فی خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلک الامکان وذهب الجمهور الی انه لیس بشرط لان الجمع العظیم من اهل المجامع لو اخبروا عن واقعة صدقهم عن الحج او عن الصلوة یحصل العلم بخبرهم مع کونهم محصورین وقوله عدالتهم یشیر الی اشتراط الاسلام والعدالة کما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقیق والکفر والفسق مظنتا الکذب والمجازفة فشرط عدمها وعند المعتزلة لا یشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اهل قسطنطنیة لو اخبروا بامر یحصل العلم بخبرهم وان کان کفارا فجارا وقوله متباینین اماکنهم ای متباعدا یشیر الی اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم او محلاتهم وهو

وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطنين بقعة واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة اي كمال لا لعدمها بنيا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للكلام واظهر في الالزام على الخصوم الا انها شرحها بحيث يتوقف ثبوت العلم واتيانه عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدياو ما اشبه ذلك مثل ارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنية وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب واغلط القائلين بانه يوجب علم اليقين اختلفوا فذهبت عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحابنا الشافعي رحمه الله الى انه يوجب استدلاليا ويتمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار جميعا احادا وخبر كل واحد يحتمل الكذب حالة الانفراد بانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وبمنع فيقال لان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا تثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو الخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاداء وتصديق الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد وقوع العلم اليقيني به مبنيا على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به كما قال الفريق الاول وطمانينة كما قال الفريق الثاني واحتج الجمهور المتواتر بوقوعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك البلدان النائية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس من غير فرق ونجد المعرفة بجهة الكعبة اخبارا مثلما بجهة مناز لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ونوع من المعقول وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لاحالة اما ان يقع اتفاقا او للمتدين اوللمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدين مانع كون العقل صارفا عنه داعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطمع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله على الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا فلا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام مع ازدياد الاشكالات واعتراضات لا تتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر بناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين به ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل ثم من قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة الاحاد لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه

الصدق لعدم الواسطة وبالله لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزءه وان الموجودة لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كالعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص بمن يكون من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم بالملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال وضع من جبة العالم وهو حد العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او حبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما لزمكم تركنا المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون او اما ان لا يكون بان يقال للكون وهو الوجود والا كون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون او اما ان لا يكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانما الواسطة بالمعصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم واوليك قوم تفاوت امته لا يتوهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلا تسمى مشهورة حتى لا يجوز الزيادة بها على الكتاب بمثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما وسمي مشهورا ومستفيضا من شهر يشهره شهرا وشهرة فاشتهر اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه يلحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علما طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى لاستلزامه النسخ وان لم يجز به النسخ مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى الكفر فعند الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشار في الميزان وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول لا بجامع جمعهم عليه وليس ذلك الا تعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سميناه العلم الثابت بالاستدلال لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يودي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم حديثا قط ولا يتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبلته العلماء في العصر الثاني وانما يودي الى تخطئة العلماء في القبول اتهامهم لعدم التامل في كونه من الرسول خاصة

التأمل بخطئيتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيبه كفر وجه قول الفريق الآخر ان الرواية في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لامحالة ولهذا لم يكفر جاحده لان الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذا الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا تثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لانحطاطه درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو صفته على ما يعرف في فصل النسخ ان شاء الله تعالى ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو من الاحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وقوله عندنا احتراز عن قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان مجرد عندهم على ما سيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه السلام ماعزا وغامدية ورجم اليهوديين وغيره والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فزيادة المسح نسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا فقوله لكنه اي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة السلف بمنزلة المتواتر ينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به اي بكونه من الاحاد شبهة فيه فسقط بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو القسم الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد اي المخبر الواحد او الاثنان فصاعدا الا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه من اخبار الاحاد بان كان المخبر متعددا ابعد ان لم تبلغ رتبة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنين والواحد مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم وابهم من المعاملات كان باشتراط العدد فيه والى رد قول من شرط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان ابهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراط في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق بمسكه

1267

بالاصل وبوبراءة الذمة والمدعى ساواه لمعارضته بالشاهد الواحد فلا بد من شاهد اخر ليترجح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور الديانات
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد وفيه قوله وحكمه اذا ورد خبر مخالف
للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى فلم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك المحاجة بانه يوجب العمل شروطه
تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فالذي يوجب العمل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي
اشتبهت غفلته غائلة او مسامحة او محازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث مالم تظهر عدالته خبر الواحد اذا وجد
شرائطه التي ذكرنا يوجب العمل لا يوجب اليقين ولا الطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين فيه بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه بما فوقه
دليل فما هي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد اذا وجد
شرائطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يتطرق اليه شبهة فلذا
جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود والرافضة مستدلين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولانه قول من يقول
العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما
في قوله عن ذكره فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن ولانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم لاتباع ايضا لقوله تعالى ان
تتبعون الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمته على
اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ولانا علمنا بالاضطرار ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون باخبار الاحاد
وقد انعقد الاجماع على وجوب العمل بها وهو يستلزم افادة العلم لامحالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب
الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعالى
لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر وهو يقتضي وجوب الحذر والثالثة فرقة
والطائفة منها اما واحدا واثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه بوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين هنا وجب مطلقا اذ قابل لا فرق ولا يقال لو كان الراجع مامورا بالانذار بما سمعه لابدل ذلك على ان
السامع يكون مامورا بالقبول كالشاهد الواحد مامورا باداء الشهادة ولا يجب القبول لم تتم نصاب الشهادة ومالم يظهر العدالة بالتزكية
لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يضر بالشهادة بان يوجد القذف اذا كان الشهود
عبيدا ولم تتم نصاب الشهادة واما السنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سلمان في الهدية والصدقة وخبر سلمي في الهدايا ايضا وكان
الملوك يهدون اليه على ايدي رسول وكان يقبل قولهم ولانه كان لا بد ان منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطوهم على الكذب وقد
اشتهر واستفاض بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن

امير التعليم الشرائع وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية بكتابه الى قيصر وهرقل الروم وخذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي وعثمان ابن ابي العاص الى الطائف وفاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وامامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم ينكر في موضع انه بعث نفي وجه واحد عدد ايبلغون حد التواتر وكل احتاج في كل رسول الى نفاذ عدة التواتر معه لم يفد بذلك جميع اصحابه ولخلت دار حجرته عن اصحابه وانصاره ويمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد وجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر والعد من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاؤس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم ومن بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يتمكن على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء له او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكره من الفرق بين المعاملات واخبار الديانات ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد بشبهة في النقل لتعطل الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالايتين فهو انا لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول علم اليقين به ففاسدة لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا لتعارض خبران كيف نصدق بالضدين قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم اراد وا به يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب والوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سمو الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب اربعة في نفس المخبر واربعة في الخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا لنص الكتاب ان لم يكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيسقط الظني بمقابلة القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع التعسف بطل التناقص

من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وبه وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعندنا العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصا ومعارضتها به فالعمل من جعلها ظنية عن مشائخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشائخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصا به كما ذهب اليه الفريق الاول والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث اللفظ وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم واللفظ جميعا لان المعنى موضوع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الظنية المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي عن علي عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع اثبات حدث آخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام الحرم لا يبيد عاصيا ولا فارا بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان آمنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب ولم يجز بخبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان الرسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الحضور قسمين قسما بدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر جنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا تواتر

نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح الطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي المتاخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث خلافا ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث سمرة الذي روى سمرة فانه شاذ لانفراده بها برواية عموم الحاجة معرفة فدل ذلك على رواية اذا القول بان النبي عليه السلام خصها تبليغ هذا الحكم مع انها لا يحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة رضي الله عنهم مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ودورانها ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهوره فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وهم في ذلك فريقان من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح خلاف الصحابي اياه وترك المحاجة لا يوجب رده لان الجنس حجة على كافة الامة والصحابي مجوج به كثيرة من رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم لما وقعوا في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحج اقوى من عنايتهم بها فترك المحاجة والعمل به عند ظهوره بالاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب ابن مسعود الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج اليها ثلث تطليقات الا اذا كان حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان رواية بروع فيه ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو دليل بان ايقاع الطلاق الى الرجال وقوله ولم ينظر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به شرط واحد اي لم ينظر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة الاربعة التي في الخبر فالعقل والعدالة والضبط في الاسلام اما اشتراط العقل هو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك الحسي المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد يوجد من بعض الطيور حروف منظومة وليس في ذلك لحنا ولا كلاما لعدم صدوره عن عقل ولهذا لا يجب بقراءة الببغاء سجدة التلاوة عند اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بحافظة محدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين اداءه فلان الحجة هو الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة فهي الاستقامة على الطريق الحق فلان الضابط يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك بالعدالة واما الاشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام فليس لثبوت الصدق فان الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يعدت تهمة زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت احكام الشرع والكافر يعادينا في الدين اشد المعاداة فيحملهم المعاداة على التسبب في مدمار كانزيادة فيما ليس منه ر

والیہ اشار اللہ تعالیٰ بقولہ لایا یونکم خبالا ای لا یقصرون فی الافساد علیکم فلم یقبل خبر الکافر لہذہ التہمۃ الزائدۃ کما لم تقبل شہادۃ ذی الضغن وکما لا تقبل شہادۃ الوالد لولدہ لمنع زایدۃ تمکن شبہۃ الکذب فی شہادۃ وہو الشفقۃ والمیل الیہ طبعا وذکر بعض الاصولیین ان الاعتماد فی رد روایۃ الکافر علی الاجماع المنعقد علی سلبہ عن البتہ ہذا المذہب فی الدین لخستہ وان کان عدلا فی دینہ نفسہ ثم کل واحد منہا علی قسمین ظاہر وباطن ونعنی بالظاہر ما فیہ نوع قصور بالنسبۃ الی الباطن وبالباطن ما ہو کامل فالظاہر ای القاصر العقل ما یحدث منہ فی الانسان فی حال الصبا والکامل منہ ما بلغ اوانہ درجات الکامل والاعتدال وہو ما یحصل بالبلوغ من غیر افۃ والظاہر من الضبط حفظ المتن بعینہ ومعناہ افۃ والباطن الکامل منہ ان یضیم الی ما ذکر ضبط معناہ بفہمہا وشریعۃ والظاہر من العدالۃ ما ثبت بمحض الاسلام والعقل فانہما یکفلان المرء علی الاستقامۃ وید موانہ الیہا والباطن الکامل منہا ما عرف بالاختیار والاستدلال بان کان المرء منزجرا عن محظورات دینہ بان لم یرتکب کبیرۃ ولم یصر علی صغیرۃ فیستدل بظہور اثر دینہ وعقلہ فی الانزجار عنہا علی ظہور اثرہما فی الاحتراز عن الکذب فی الدین والظاہر من الاسلام وما یلیق بالمیلاد بین المسلمین ونشوہ علی طریقہم وثبوت احکام الاسلام تبعا للابوین والباطن منہ ما ثبت بالبیان بان یصف اللہ کما ہو علی سبیل الاجمال وان لم یقدر علی تفصیلہ وان یصدق بجمیع ما یجب تصدیقہ من الرسالۃ وامور الاخرۃ وغیرہا واذا عرفت ہذا فاعلم ان الشرط فی باب الروایۃ من العقل والعدالۃ الکامل منہما دون القاصر منہما فی حکم العدم فلا تقبل روایۃ الصبی لقصور عقلہ ولا المبالغ المعتوہ وہو الذی اختلط کلامہ افعالہ وکانت بین افعال المجانین وافعال العقلاء لانہ ملحق بالصبی فی جمیع الاحکام ولا روایۃ الفاسق لفوات اصل العدالۃ ولا المستور فی زماننا وہو الذی لم یعرف فسقہ وعدالتہ لقصور عدالتہ واما الظاہر من الضبط فشرط لصحۃ اصل الروایۃ حتی لم تقبل روایۃ من اشتدت غفلتہ حتی کثر سہوہ ونسیانہ اغلب من حفظہ او مساویۃ ای مساہلۃ ومجازفتہ وان وافق القیاس لفوات اصل الضبط بالنسیان او بعدم الاہتمام بشان حدیث والمساہلۃ عدم المبالاۃ بالسہو والخطاء والمساہل الذی لا یاخذ فی الامور بالجزم والمجازفۃ التکلم من غیر خبرہ وتیقظ فارسی معرب والکامل منہ شرط القبول علی الاطلاق حتی قصرت روایۃ من لم یعرف بالفقہ فلا یعارض روایۃ روایۃ الفقیہ بل ترجح الثانی علی الاول فی الروایۃ لکمال الضبط فی الثانی دون الاول ویقدم روایۃ الفقیہ علی القیاس ولا یقدم روایۃ غیر الفقیہ واما الاسلام فلا یکتفی بظاہرہ فی صحۃ الروایۃ بل یشترط فیہ الکمال وہو البیان اجمالا کما فی سائر الشروط الا ان یظہر امارات نحو اقامۃ الصلوۃ بالجماعۃ وایتاء الزکوۃ واہل ذبیحتنا فحینئذ یشترط البیان للکمال ویکون ذلک بمنزلۃ البیان منہ فی الحکم لکمال ایمانہ والحاصل ان البیان لثبوت کمال الایمان انما یشترط فی حق من لم یوجد منہ الدلالات الظاہرۃ علی الاسلام فاما فی حق من وجدت فیہ فہی قایمۃ مقام البیان فلہذا لا یقبل خبر الکافر لفوات اصل الایمان ولا خبر من لا یعرف اسلامہ بالبیان او الامارات الظاہرۃ لانہ اسوء حالا من المستور وان حکمنا فی حقہ بظاہر الاسلام بالمیلاد بین المسلمین قولہ الا فی الصدر الاول علی ما بین وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ انہ مثل العدل فیما یخبر عن نجاستہ الماء وذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وہو الصحیح متصل بقولہ لا یکون خبرہ حجۃ واراد بالصدر الاول قرن الصحابۃ رضی اللہ عنہم ومن فی عنایہم من القرنین الاخیرین فخبر المستور فی باب الحدیث لیس بحجۃ باتفاق

الروايات كخبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لا خبر المستور من القرون الثلاثة فانه مقبول بشرط ذكرها لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار فباستة المار فقد اختلف الرواية في خبره فروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت العدالة ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اعلى من تعديل المزكي وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده رجل مسلم مرضي لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ وبذلك كله الماء وكذلك ان كان مستورا والصحيح المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وان كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا لكن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال الموالي دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى ثبوته ظاهرا لنزول المكتوب قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائته فان وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراقة الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رائته فان كان اكبر رائه صادق تيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأي فيما لم يوقف على حقيقته كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيمم فكان الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رائه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم فان قيل كان ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سور الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض الادلة في سور الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم هنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والصبي

والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل فالكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته لان الكافر لما يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ رحمهم الله لان موجب ما اخبر به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير وليس لهما ولاية الالزام على الغير بوجه الا يرى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف تثبت لهما ولاية على الغير لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم اذ الكفر والصبا والعتهة لا ينافي الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي به وتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز

التيمم من غير اراقة لانه واحد للماء الطاهر ظاهرا قوله وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات يعتبر خبر كل مميز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد المجتمع لتلك الشرائط حتى يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع ليعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط ليترجح جهة الصدق في الخبر فيصلح ان يكون لمن ما وذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احترز به عما فيه الزام محض من حقوق العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولفظة الشهادة والاهلية بالولاية لانه لما كان من قبيل الالزامات لم يكن بد من اهلية الولاية للمخبر ليصلح خبره للالزام ومن زيادة تاكيد باشتراط لفظ الشهادة والعدد دفعا للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الاذن ونحوهما فان فيه يشترط احد شطري الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمعنى الالزام من وجه واما ما ليس فيه الالزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل مميز حد لا كان او غير حد ل صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط اشتراطها للضرورة لان لها اثرا في التخفيف وقوله ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة بهذا واحترز عن اخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم الرأي لان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه اذ العمل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلم تكن الضرورة لازمة فوجب ضم التحكيم اليه فاما ههنا فلا اصل يعمل به فجعل الفسق بدلا وجوز قبول خبره مطلقا فخبر العدل والفاسق ان الخبر ههنا يلزم لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فاعتبار هذه الشروط في المخبر ليترجح جانب الصدق في خبره فيصلح الخبر للالزام وذلك اعتبارها لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء اذا تأيد باكبر الرأي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره للضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء في الاصل طاهر فلم يحعل الفسق بدلا والضرورة في المصير رفاهية في امور الدين اصلا لان في العدول كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحري تم جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم الا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تأيد اي تقوى باكبر الرأي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى يمكن التلقي من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الفيافي والاسواح والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبره مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي الوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق

مع صفته الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب من خبره حيث يلزمه بخبره من الاجتناب والاقدام مايلزم غيره فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمهما بخبرهما بما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير اهلية الزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير توجه تحكيم الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اي لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض جهتا الصدق والكذب في خبره امكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماء في الاصل طاهر وكذا الاصل في الطعام وهو الحل فيعمل به واذا كان كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراي اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمة لازمة عليه ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله واما صاحب الهوى فالمذهب المختار انه لا تقبل روايته من اصل الهوى ودعا الناس اليه لان المخالفة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقوّل فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الهوى سيلان النفس الى ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع والانتحال انتحاء النحلة وهي الملة اي الدين اعلم ان من اتبع الهوى من يجب التكفير كغلاة المجسمة والروافض ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يجب التكفير كالفاسق المتأول واختلف في القسم الاول فذهبت جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل المسلم وذهب اكثرهم الى رده لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما فان كل كافر متأول اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم وتورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الغزالي واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول والفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى غاية ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله فسق اخر تضم الى فسقه فكان اولى بالمنع ولم يكن عذرا لجهله نفسه وبرقها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحظور حيث قال يكفر من ارتكب اي الذنب او يخرجه من الايمان فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول ما ترك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطابية من الروافض فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعي اذا اختلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقادهم هذا يمكن تهمة الكذب في شهادتهم فاما رواية هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه وعند بعضهم تقبل اذا كان

عدل الفقه ولم يكن داعيا للناس الى هواه ولا تقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ ومذهب عامة اهل الفقه والحديث لان دعوته للناس الى هواه ومجانبته في ذلك سبب داع الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادته الولد لوالده فلا تقبل وذكر ابو اليسر رحمه الله ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا تقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله عليه السلام لا تقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا تقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي بالغة والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والتقدم كان حديثهم حجة يترك به القياس ودون كان الراوي معروفا بالعدالة والحفظ والضبط ودون الفقه مثل ابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسد باب الراي وبما بين الشيخ رحمه الله شرائط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرع في بيان شرط تقدمه على القياس فقال ان كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند الجمهور وحكي عن مالك رحمه الله ان القياس يقدم على الحديث لتمكن شبهات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن من النبي عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة وهي الخطاء وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة واجيب الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد يفيد اليقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام والشبهة في طريقه وهو النقل والرأي يحتمل باصله في كل وصف وكل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعبادلة اما بنو عبد المطلب فان من الناس من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل ويجمع عبد وضعا كالنساء للمرأة وهم عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وفي عند المحدثين يجمع عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسد باب الراي من كل وجه حتى اذا كان موافقا للقياس ومخالفا للقياس لم يترك الحديث وقوله وانسد باب الراي تفسير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه يترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه الصلوة والسلام عظيم جدا لانه عليه السلام اوتي جوامع الكلام والوقوف على كل معنى منه نحو كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم حتى جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة لا تنظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن درك ما اذا النقل بالمعنى لا يتحقق الا بفهم المعنى فيدخل في هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيتعارضان فيسقط هذا الخبر ترجح

ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة اي ومثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو ما روى عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها رد معها صاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى حمل التصرية على ما اذا تبين عند المشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقبله اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن تمرة وبعدها لا يعدم صفة السلامة فقبلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان ضمان المثل فيما له مثل والمقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بخبر الفقه على مخالفة القياس مع ان رواته معلب لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبره للمصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا ولا واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اعلى رتبة في العلم من المعلى قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى ابن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابه فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التفاوت من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا تتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار ورت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنا في رواية والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهم لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يقبل هذا القول عن اصحابنا
ايضا بل المقبول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس لم ينقل التفصيل الا تري انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم
اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال اذا جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الراس والعين ولم ينقل عن احد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا
العمل بمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لا يجاب القيمة
عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لفوات فقه الراوي على
انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمان الصحابة رضي الله عنهم وكان يفتي في ذلك الزمان لا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من بملية
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في الاقواط وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة
منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه ثمانمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل
عبد الله بن معيد وسلمة بن المحق فان روى عن السلف وشهدوا بالصحبة او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
المعروف وان اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار
مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل بالرد ولا القبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة
الظاهرة في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن للذي لم من المحق
شاهده المستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع
الصحابة رض لان هذا اللقب تثبت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في آيات كثيرة مثل قوله والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء
على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة ويقول
الرسول عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام
لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
اختار لي اصحابا وانصارا واصهارا فمن اختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام
الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج دال

قتلهم الاباء والاولاد فى موالاة الرسول ونصرته كما فيما فى القطع بعد التهم واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا فى تفسير الصحابى فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى الى ان من صحب النبى عليه السلام لحظة فهو صحابى لان اللفظ ماخوذ من الصحبة وهى تعم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبى عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ عنه وكهذا لا يوصف من جالس العالم ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو قد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالى رحمه الله الاسم لا ينطلق الا على من صحبته ثم يكفى للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يختص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتتبع والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت عن شيخى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول فى الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذى رواه ولم يعرف عدالة ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضى الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم وعلمت ان واثلة وسلمة وسقلا وان راوا النبى عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختارة الاصوليين لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجهالة اى كان مجهولا فى رواية الحديث حتى لا يعرف الا بذا واحتراز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة من القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل واثلة بن معبد وهو ابن معبد بن عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبى عليه السلام ان يعيد وسلمة بن الحبق بكسر الباء لا غير كذا فى المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم الحبق صخر بن الباهد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحبق نسب الى جده وروى عن النبى عليه السلام انه قال فيمن وطى جارية امراته فان طاوعته فهى له وعليه مثلها وان استكرهها فهى حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة وسقل بن سقل بن اشيم بن زيث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلث وستين روى قصة بروع كما بينا ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته اى بصحة حديثه او بصحة المروى يعنى رواياتهم عنه للقبول والعمل به لا الرد عليه او سكتوا عن الطعن والرد بعد ما بلغهم رواية صار حديثه فى هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير فى امر الدين وكانوا لا يقبلون

الحديث حتى يصح عندهم مروى من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من رواياتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحمل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف فيه اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض لقبل ايضا مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها ولم يجب شيئا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برأيي وان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني وابن أم عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله عليه السلام قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يكن يسر شيء بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه وقال بالضم بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهرا لها لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ان الثقات رووا هذا الخبر عنه مثل ابي مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت برواياتهم عنه وعملهم بخبره عدالته وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وقوله عندنا تيسير لنا في اختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجهه انه الرد لما عارض القبول تساقطا ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلقه رد ولا نكير فيلحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك الخبر بنفسه فلا يوثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا تبرك العمل به وترجيح الراي بخلافه جلية فاقتفاهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل برواية فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رأس الفقهاء من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه وسيجيء هذا النوع منكرا او مستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي

بعدي الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد والزندقة ويدعي النبوة فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فلم تجعل لها نفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي رضي الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى فارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فزوه عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اهدفت ام كذبت احفظت ام نسيت اتهمها بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لتلا النص ورد السنة واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى رده ايضا اسامة ابن زيد وسلمة بن عبد الرحمان وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري وحمدان بن الحكم ورد عمر كان بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه فثبت ان هذا الحديث منكر اذ لم يجز العمل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث المجهول ولم يظهر رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس او اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا تقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وفي مقابلة المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر مبانيه المشابه وخبر الواحد

علم نائب الراى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة وفى حكم المعروف وفى مقابلة المستراى خبر المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه قوله ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قولا او عملا من الراى بعد الرواية اذا افتى الراوى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك اما ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية اولم يعرف تاريخه واما ان يكون خلافا بيقين اى لا يحتمل ان يكون مراده من الخبر او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين ما كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعانى لغة لا تغير بتاويله وحمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا فى الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف الوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا فكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صار فاسقا بالخلاف لو ظهر مقتضاه على الحال فلا يقدح ذلك فى قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانا نقول قد بلغ الحديث منه الينا وقد ثبت فسقه ولا بد فى الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه فى الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظوراته فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون لان الحياة والعقل كانا ثابتين بيقين فلا يظهر بالموت والجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل بما روى ويعمل على انه عرف انتساخه بعد وما روت عائشة رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا فلما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضى الله عنها فتبين به نسخه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر ولا يحتمل الخفاء وعليهم ويحمل على الانتساخ اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنا منهما لا يقبل كما لا يقبل فى الشهادة وكذا ان كان مفسرا بامر مجتهد فيه كان الطعن بالاستحلال وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وبرفض الدواب وكثرة المزاح ونحوها وكذا ان كان مفسرا بما يوجب الجرح بالاتفاق

وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين احترازا عن غير هما لان التدافع لا تحقق بين القوي والضعيف بل ترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور وبعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع الذي هو لزوم الكون في المعارضة يسقط عند امكان الجمع لوجوبه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم به والمحكوم عليه لان تحقيقه مناقض لكلامين ولا تناقض الا عند اتحادهما فانك اذا قلت افعل يدرج ولا يشوى لا يناقضه قولك لا يدرج ولا يشوى اذا ارد به درج الجمل لاختلاف المحكوم عليه واذا قلت المكره لحتار اي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه خائف زائل وشهوته لاجابة المكره ويندرج فيما ذكرنا اشتراط فيه من وحدة الزمان والمكان الاضافة والقوة والفعل والشرط لانك اذا قلت زيد جالس في هذا الزمان والمكان زيد ليس بجالس في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد ابن عمرو زيد ليس بابن اي لخالد اذا المحكوم في الاول بنوة عمرو في الثاني ابوة خالد واذا قلت الخمر مسكر في الدن اي بالقوة الخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغائران ولو قلت الزنجي اسود جلدة الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغائران وكذا اذا قلت الجسم يفرق البصر اي بشرط لونه بياض للجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغائران وبالجملة ينبغي ان لا يغائر احد الكلامين الاخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات فينبغي احدهما ما يثبت الاخر بعينه من كل الوجوه عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين الحجتين المتساويتين الكتاب والسنة او بين السنتين المتساويتين القياس واقوال الصحابة على الترتيب الخ ان امكن لان التعارض متى ثبت بين الحجتين تساقطا لاندفاع كل واحد منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ جعل العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالاخر فلا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بهما لانه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل اخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة لا تخلو عنه بما اذا لم يوجد فيه نص الكتاب تساقط النصين المتعارضين فلا بد من دليل آخر تعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن والى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد والا كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكره الامام فخر الاسلام في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب ان وقع بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة ان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس فلا تعارض بين القياس وبين قول وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب المصير الى ما تبع عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بالشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بالجميع اي حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي فيصار الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم ولا يصار الى القياس وان كان القول الثاني فيكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة الى الكتاب تقدم على السنة

فعند العجز عن العمل بالعزيمة يصار الى السنة المتقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدها ويكون الواو على هذا الوجه بمعنى او وقوله تساقطا اي سقط كل واحد منهما ولو قيل تساقطتا لكان احسن قوله وعند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول اي الى ما بعد التعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظر التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه يوجب القراءة على المقتدي لورودها في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئ فانصتوا ولا يعارضها قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوة قوله كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قيل ان لما عرف ظاهرا في الاصل فلا يتجس بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه وليس كذلك في سور الحمار ولم يكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن الحجر ان النبي عليه السلام اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم الاشتباه في سوره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان تثبت نجاسة سوره ايضا لما يروى انه حكم بنجاسة سور الصبغ مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح يثبت الاحتياط في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب التيمم لا غير وليس فيه احتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب والثاني ما ذكر شمس الائمة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سوره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص دليل على ان سوره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سوره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار والفحل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضي به ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبس نجس في اصح الروايتين او بالبول لم يصلح القياس شاهدا لانه لم يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة لعلة حرمة لحمه لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب للطهارة السور فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني

دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لاني الدور والبيوت ولا يمكن الحاكمة بسور المرة في الطهارة لعدة الطواف لان الضرورة تندفع في المرة لانه لا يدخل الضائق التي يدخلها المرة فلو انتبنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير حجة جامعة بين الاصل والدفع وكان نصبا لحكم الشرع ابتداء بالرأي وذلك لا يجوز ثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم دائما وشكلا في تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا تنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه لتحصيل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقريرا الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك بل لا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقريرا الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لما يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض

يجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة لما به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بايهما وهي حجة اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بالشرط التحري لانا لو قلنا بالتساقط ليودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يفضي الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فنفضي الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لاصالته وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأه فكان العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس ولا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس طريق عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة في حق ذلك من حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت التخيير من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رأيه فيعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان ماضيان واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانما كانتا في روايتين مختلفتين فاحداهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفتين فاحداهما عليه السلام

فقد قال النبي ﷺ من لم يعرف الأولى من الآخرة والفراسة نظر الصلب نور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا أي أبصرت وعلمت وهو يتفرس أي يثبت وينظر ويقول منه رجل فارس النظر وأنا أفرس منه أي أعلم والبصر وقيل من غض بصره عن المحارم وأمسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود أكل الحلال لم تخطئ فراسته قوله ثم التعارض إنما يقع بين الحجتين بأن يكون كل واحدة منهما ضد ما توجبه الأخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة والاختلاف بين الحجتين على سبيل المخالفة ركن المعارضة لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لأن المعارضة لا تتحقق بدونه وأما اتحاد المحل والوقت وتساوي الدليلين فشروط لإمكان الجمع بدون الأولين وعدم حصول المقابلة على سبيل المخالفة بدون الثالث وقد مر تفسير التعارض وبيان شروطه قوله واختلف مشايخنا رحمهم الله في أن خبر النفي هل يعارض خبر الإثبات واختلف عمل أصحابنا المتقدمين رحمهم الله في ذلك فقد روي أن بريرة أعتقت وزوجها عبد وروي أنها أعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم أنه كان عبدا فأصحابنا رحمهم الله أخذوا بالمثبت وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي أنه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات أنه لم يكن في الحل والإحرام فجعل أصحابنا رحمهم الله العمل بالنافي أولى وقالوا في الجرح والتعديل أن الجرح أولى وهو المثبت والأصل في ذلك أن النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله أو كان مما يشتبه حاله لكن عرف أن الراوي أعمل دليلا لمعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف إلا بظاهر الحال فلم يعارض الإثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو شهود المحرم فوقعت المعارضة وحمل رواية ابن عباس أنه تزوجها وهو محرم أولى من رواية يزيد بن الأصم لأنه لا يعد له في الضبط والإتقان الدليل المثبت هو الذي يثبت أمرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقى الأمر الأول فإذا تعارض نصان أحدهما مثبت والآخر نافي ترجح المثبت عند الشيخ رحمه الله أبي الحسن الكرخي وهو مذهب أصحاب الشافعي رحمه الله لأن المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل إذا تعارضا ترجح قول الجارح على قول المعدل لأنه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن أبان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة إنما يتعارضان لأن ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والإسلام ولعدالته موجود في النافي فيتعارضان ولطلب الترجيح من وجه آخر واختلف عمل أصحابنا المتقدمين يعني أبا حنيفة رضي الله عنه وأبا يوسف ومحمدا في ذلك أي في تعارض النفي والإثبات ففي بعض الصور عملوا في المثبت وفي بعضها في النافي ففي مسئلة خيار العتاقة وهي ما إذا أعتقت الأمة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما إذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله أخذا بالمثبت فإن عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها أن بريرة أعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام وهو نافي لأنه بقي على الأمر الأصلي إذ لا خلاف في أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أن زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لأنه يثبت أمرا عارضا وهو الحرية فأخذوا بالمثبت في مسئلة جواز نكاح المحرم أخذوا بالنافي فإن يزيد بن الأصم روى أن النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال أي خارج عن إحرامه وهو مثبت لأنه يدل على أمر عارض على الإحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه أنه تزوجها وهو محرم وهو نافي لأنه يبقى على الأمر الأول فإن الإحرام كان مانعا قبل التزوج فأخذوا به قوله واتفقت الروايات جواز

عما قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصلي فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الا صلى وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم للمستغفري وقالوا اني تعارض الجرح والتعديل بان اخبر فرعي ان هذا الشاهد عدل واخبر اخر انه مجروح ان الجرح اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وخبر العدل نافي لانه يبقى على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فعملوا بالمثبت واذا اختلف علمهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما تساويهما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا يعرض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يقابل ما يثبت بالدليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد بما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اي هو مبني استصحاب الحال لا على دليل يوجب للعلم فان من روى ان زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبني على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجح على خبر الحرية لان راويه عروة بن الزبير رضي الله عنه والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها وسماعة عنها من وراء الحجاب فكان الاول اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التيقن فيما قلنا اكثر لاثباته على الدليل ولان فيما تحملنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبدا في حال والحرية يكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا لم ينف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفي التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجرح من هذا القبيل ايضا لان الحال على التزكية عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يخرجه عن العدالة والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادل التزكية الجرح الذي مبناه على الدليل وهو المعاينة فكان الجرح اولى والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسة فصار مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعاد له في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط على قلة الوهم والغلط وقوله والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثبتا لاثبات قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر مخبر لطهارة ماء وآخر بنجاسته او اخبر بحل طعام او شراب والآخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل منافيان فيبقى على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحرمة يثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في انا طاهر ولم يغب ذلك الانا عنه كان عارفا لطهارته بدليل موجب للعلم ويحمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا لكنه يصلح من حيث ترجح الخبر النافي به قوله ومن الناس

من يرجح لفضيل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد لان بهم الحجة في العدد واستدل بمسائل الماء لان هذا متروك باجماع السلف لا يرجح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالذكورة والحرية عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل لقوة لاحد الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة توجب قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجتمع كما كانت اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ويؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمأنينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحرية اي رجحوا بهما ايضا في العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على الخبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فما خبر رجل واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين ودون خبر المرأتين فيترجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصفي الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد واستدل اي من رجح بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد لطهارة الماء واثنان بنجاسته او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة لطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين بغير على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان هذا اي ما ذكره لا من الترجيح بالعدد او الذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرد في شيء منها استفسارهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية

في الافراد ولافي العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنوا به كما استغنوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الفقه والترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحر بين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلنظر الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فلما في احكام الشرع لخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بهما سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الرأي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابى ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو الصحيح لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة بالم يخرج الخبر عن حيز الآحاد الى التواتر والشهرة بدليل انه لا يترجح في الشهادة احد بين اثنين وبين كثرة العدد وحتى كان المثنى والاربعة سواء لاستوائهما في عدم ايجاب العلم وكون كل واحد حجة وكذلك الواحد والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار

فصل وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهذا باب البيان اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما موجب الحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والآحاد تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التغيير فوجب الحاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن البيان عبارة عن احتمال التعريف اعلام او الحصول العلام بين بحصول العلم هنا ثلثة اعلام اي تبيين ودليل بحصول به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فالدليل والبيان متغايران على كل واحد من هذه المعاني الثلثة والاطلاقة عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو احراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى الكتاب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي تتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه فقد بينه ولا يصح لغة ونحن نقول ان يقال ثم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور على هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام وبالفعل وبالاشارة والرمز اذ الكل دليل وبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبيه لفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم لوجوب العمل دليل وبيان قوله وهو اما بيان على خمسة او جه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير الخ اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الشيء الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان سيحصل بالضرورة وسمى القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الوجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملا بجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فجاء قوله كلهم اجمعون تقرير معنى العموم فيه

حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قدر مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ولصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز متصلا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك اي ومثل بيان التقرير بيان التفسير في انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي ولما كان التفسير له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المجمل والمشترك ونحوهما وذلك مثل تحقق البيان عن النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله عليه السلام في اربعين درهما درهم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل تحقق البيان بقول الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى العمل الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد تمسك من ابى جواز تاخيره بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل او التكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا يرى ان الابتلاء بالشابه الذي ليس عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف بما ليس في الوسع كما زعموا الان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان فقوله وهو بيان التغيير كالتعليق والاستثناء فانه كما يصح بشرط الوصل عند الشيخ رحمه الله والاستثناء بيان التغيير والنسخ بيان تبديل هو اختيار الامام فخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند حدوثها والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا بل نظرا ان النسخ وان كان بيانا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع غاية في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان ابتداء الحكم في حق العباد فان جميع الانبياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يكون ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيانا انتهاء مدة

من ان يكون الالغاء مقتضى ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء واذا قال لفلان علي الف الا مائة صار عندنا كانه قال ابتداء لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه قال الا مائة فانا لم نجعل علي فلا يلزم المائة لدليل المعارض للاول كلامه الا مائة بصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء حاما في القليل والكثير لان الاستثناء معارضة في المكيل خاصة فبقي حاما فيما لا معارضة وقلنا هذا استثناء الحال فيكون الصدر حاما في الاحوال وذلك لان الصحيح المقدر اصح عندنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالخمسين لتعرض للعدد والمثبت بالالف لا يحكمه مع بقاء العدد لان الالف سمي فنفيت الفائدة ليصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام حاما في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساوفان لكم ان تبيعوها او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوا هما ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجنس فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فبقي ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقي بيع الحفنة بالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقلنا هذا الاستثناء حال يعني عندنا لما كان لكلمنا بالباقي جعلنا هذا الاستثناء حالا لان عمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المسوي في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل بدليل العرف فان الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوي والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لما تناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام واذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ثم البيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة بدون الكيل فان الاسم يتناول الحنطة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها

ليست بمتقررة فعرفنا ان المراد منها ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل يثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه
كيل لما تبيع الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك
اي عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل ليوضح انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف
خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فههنا انما يندرج ما يناسب
المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكر شمس الائمة
رحمه الله ان تحول الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيتا للنفي بمنزلة الغاية ويثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة
الموقتة في المحل دون المطلقة وانما تحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا يضبطها لو ثبت فانما
تثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلهذا لم يثبت حكم الربوا في القليل والمطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا ثم الشافعي
رحمه الله احتج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
متكلما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يصير عنه غير
موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع
التكلم بالاستثناء المؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول باجتماع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر
المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لما نع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه
يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول لعدم
التكلم مع وجوده فما لا نظير له واحتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان حمل الاستثناء بالطريق المعارضة لما استقام
الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود الخبر به في الزمان
الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع
بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بالباقي بحكمه لم يقبل الامتناع
بما نع بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضه ما نع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملة كلمة
معارضة الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احدى الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله
عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم
لمدلوله اي علم خبس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر تقول عندي خمسة وخمسة كذا قيل والاسم
العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الا نسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة
العامة لا يصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجزء مختصا بالكل فيصح اطلاق اسم الكل عليه لازمه وهو الجزء المختص به وههنا ما دون الالف مثلا كما يصح جزء الالف يصح جزء الالفين وثلثمائة الف وعشرة الف وغيرها فهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الا متى بقيت العالم يصلح استعمالا دونها قوله فالخمسين اى استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اى منع العدد الذى بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقى بعد الاستثناء لا حكمه اى لانه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع بقاء الالف والاسم على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له عن مدلوله الى الباقى بعد الاستثناء ومانع له من ان يكون مدلولا ثابتا وامتنع الحكم فى البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع المتكلم عن انعقاده موجبا للحكم فى الحال لانه معارض للحكم ومانع له من الثبوت من غير تعرض للتكلم عن الانعقاد فصار المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقى كما ان لفظ تسعمائة وخمسين دال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص يعنى انما يجعل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام فى بعض افراده يمنع الحكم بقى الاسم والاسم على الباقى بلا خلل فلم يكن التخصيص تعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا ينطلق الاسم على الباقى بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للتكلم حكما لا محالة قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل ولهذا ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول الا ان الصدر لم يتناوله فيجعل مبتدءا مجازا اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اى الحقيقة ولهذا ما ذكرنا اى اشرنا اليه فى قولنا فيكون تكلما بالباقى بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقى ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء ومنفصل وسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه عن الاول اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءنى القوم الا حمارا وقيل فى تعريفه هو ما دل على مخالفة ما لا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج فيجعل مبتدءا اى بمنزلة كلام مبتدإ وحكمه بخلاف حكم الاول ليعمل به بنفسه لا تعلق له بما قبل الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتناوله لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدءا فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اى جعل المنفصل مبتدءا من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتنصرف المجازية الى كونه مبتدءا من الكلام بطريق المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثانى دون الاول وكان ينبغى ان يقال فجعل مبتدءا وجعل استثناء مجازا قال شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اى بمعنى العطف قوله كما فى قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين وفى بعض النسخ قال الله تعالى قال افرءيتم ما كنتم تعبدون انتم وابآؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبدائكم الاقدمون وهم الذين مالتوا فى سالف الدهر على الكفر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فانى اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو واحدا كان او كثيرا والا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لى الا رب العالمين

لا نعبد وا الا الله فاعلم انه قد تبين انما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبين من عبادة وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغيرها وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق به نحو قوله تعالى ورثه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام والبعض السكوت اي البيان الذي يقع لسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغيرها وضع لبيانها اذا الموضوع له المنطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا بضرورة كثرة الكلام او لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور او لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق او لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته عليه معنى فكذا ههنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان لنصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اي تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب لصدر الكلام الموجب للشركة لا لبعض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لصدر الكلام لما تغير نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدر

قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر لعاينه عن التغيير يدل على حقيته وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور اي ومن بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجازا اي بدلالة حال الساكت الشاهد فكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر لعاينه من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقية اي حقية ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس تعاملوها فيما بينهم وما كل ومشارب كانوا يستقذرون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم لفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها من المباشر الاصرار عليها واعتقادا باحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤية كافر يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قالت قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ولفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه

بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن السكوت عليه اذ فاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان الانكار ثانيا لا يفيد فلم
يعاوده واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصح دليلا على الجواز واما النسخ وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام كذلك
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول اذا صدرا
لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه السكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام فكيف في حقه مع قوله عليه السلام
اساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحمل انه لم يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار
ان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم والنسخ وكذا
اذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الانكار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو من انتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير
الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت
الصحابة رض ان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف رح يأباه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة رض عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرع لسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على المثل الاول لغير واو وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقام والكان فيه
تحمل وصار موافقا لعبارة الامام شمس الائمة رح حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المغرر من يطؤ امرأة معتقدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فولده هذا حر بالقيمة لان امة
التبست فاتت لبعض القبائل واتهمت الى بعض قبائل العرب فتزوجها رجل من بني آدم عذرة فغرت ذا الطبها ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم
انهم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور وجوبها
للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تتقوم بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد لدلالة حالهم لان
المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فلم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان لصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة
ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
قد سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة دفع الغرور
مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الغير
مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمنع المشتري من التصرف او تفيض الشفيع عليه تصرفه فلا يرغب

الصرر

الضرر والغرور وجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط التسعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري اي المولى اذا راى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة فقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي يحتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لغفلة فيحتمل الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور من ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة اوهى الى الضرر الغرور وهما حرام فقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس ليتعاملون العبيد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه تتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق او لا يعتق فكان التوا حقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت يحتمل كما قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده ان يظهر النهي اذا راه يتصرف ويدوم به على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري او الباقع قوله ومنه ما ثبت لضرورة الكلام مثل قول قال علمائنا رحمهم الله تعالى فيمن قال لفلان على مائة ودرهم او مائة وقفة محمد ان العطف جعل بيانا للاول وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل قول علمائنا رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حدود المقر على المبهم انما الخلاف في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون بين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم بين العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا لقيت لمائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام يقال لعبت هذا منك بمائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين دينارا ومائة ودرهم ومائة ودرهمين ويريد بجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

كما صح عطف العدد والمفسر لذلك بخلاف عطف الثوب والشاة وما بعدها حيث لم يجعل مفسرا لما لان الواجب
للحذف كثرة الاستعمال وهي كما تكون بسبب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدر الذي ثبت دينا في الذمة عالا او مآلا
كالمكيلات والموزونات لانه لما ثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود والبياعات به فاذا غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة
الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثمن المؤجل
سواء علم لقيع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والمعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا
لم يوجد لبقيت المائة مجملة فرجع في تفسيرها اليه قوله واما بيان التبديل والنسخ فمقبول النسخ في حق صاحب الشرع
بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع تغيير وتبديل في حق القاتل وقيل معنى النسخ
لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي احدره وقيل
معناه النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى
اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ
الى ناسخه لا تصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصور ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها
بالبراءة الاصلية بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
تقدير الدوام استمراره لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في دوامه استمراره والتخصيص على قول من جوزه
متراخيا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء لبعد الثبوت اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة اليه
تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ بمن شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر
لان اطلاق الامر الشئ ليوهم البقاء وذلك على التابيد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بيانا محضا لمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان هذا غير
مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد
بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له التقليد
غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارتفاعه وابطاله وهو اي النسخ في انه بيان في
حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان المقتول
ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه بفعل القاتل على ما عرف وفي حق

القاتل تبدیل وتغییر الی ابطال وقطع للحق بالموت لانه ہوالمراد بالسبب ہنا موت حتی استوجب علیہ القصاص ان کان عمدا والدیۃ علی عاقلتہ ان کان خطاء ثم انہ جائز عقلا وواقع شرعا خلافا للیہود لعنہم اللہ فان نکاح اخوات کان مشروعا فی شریعۃ ادم علیہ السلام وبہ حصل التناسل وقد ورد فی التوریۃ ان اللہ امرہ بتزویج بناتہ من بنیہ وکذا الاستصناع بالجر وکان حلالا لادم علیہ السلام فان زوجیۃ حواء کانت مخلوقۃ من ضلعہ ثم انتسخ ذلک وکذا الجمع بین اختین کان مشروعا فی شریعۃ یعقوب علیہ السلام ثم انتسخ ذلک الاباحۃ فی التوریۃ والعلم الشرعیۃ کان مباحا قبل شریعۃ موسی علیہ السلام ثم انتسخ بشریعۃ موسی علیہ السلام وترک الختان کان جائزا فی شریعۃ ابراہیم علیہ السلام ثم انتسخ بالوجوب فی شریعۃ موسی علیہ السلام فعرفنا انہ لا وجہ الی انکارہ وقد بینا المسئلۃ تماما فی الکشف قولہ ومحل النسخ حکم ثبوت فی نفسہ محتملا للوجود والعدم ولم یتحقق بہ ما ینافی النسخ من توقیت او تاکید ثبت نصا کما فی قولہ تعالی خالدین فیہا ابدا او دلالۃ کسائر الشرائع التی قبض علیہا رسول اللہ علیہ السلام لما ثبت ان النسخ بیان مدۃ الحکم فی الحقیقۃ وان کان رفعا لہ فی الظاہر لابد من ان یکون محلہ حکما یحتمل ان یکون موقتا الی غایۃ وان لا یکون کذلک لیکون النسخ بیانا للمدۃ حکم وذلک المعنیین احدہما ان یکون فی نفسہ محتملا للوجود والعدم ای یحتمل ان یکون مشروعا وان لا یکون مشروعا اذ لو لم یکن یحتمل ان یکون مشروعا کالکفر لاستمر عدم شرعیتہ والنسخ لا یجری فی معدوم ولو لم یحتمل ان لا یکون مشروعا کالایمان باللہ وصفاتہ لاستمر شرعیتہ ضرورۃ فلا تجری فیہ النسخ لان النسخ توقیت ورفع وذلک منافٍ لما لزم لاستمرار وجودہ فثبت ان محل النسخ جائز العقول لا واجبا والثانی ان لا یکون ملحقا بما ینافی النسخ والتبدیل یعنی لم یتحقق بہ بعد الکان فی نفسہ محتملا للوجود والعدم ما یتبع لحوق النسخ الذی ہو بیان مدۃ الشرعیۃ وذلک ثلثۃ اوجہ توقیت نصا او تاکید صریحا او تاکید دلالۃ اما الاول فمثل ان یقول الشارع اوحیت لکم ان تفعلوا کذا الی سنۃ او قال اصلیت ہذا الشیء الی غیر سنین او مائۃ سنۃ فان المنع عنہ قبل مضی تلک المدۃ لا یجوز لانہ من البداء والغلط والنسخ المودی الیہ باطل قال القاضی الامام ابو زید رحمہ اللہ ولیس لہذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذکر فی بعض الحواشی ان مثالہ قولہ تعالی تزرعون سبع سنین دابا وقولہ جل ذکرہ تمتعوا فی داارکم ثلثۃ ایام ولیس بسدید لان ذلک لیس من الاحکام الشرعیۃ وکلامنا فیہا واما الثانی فمثل قولہ تعالی خالدین فیہا ابدا وصف اہل الجنۃ بالاقامۃ وہی تقبل الزوال فلما اقترن بہا الابد صار بحال لا تقبل الزوال ولا یجری فی ہذا القسم النسخ ایضا لان بیان التوقیت بالنسخ بعد التنصیص علی التابید لا یکون الا علی وجہ البداء وظہور الغلط حاشا للہ تعالی عنہ ولا یقال ہذا المثال من الاخبار لا من الاحکام وامتناع النسخ فیہ لکونہ خبرا لا للتابید لانا نقول المقصود ایراد المثال للتابید نصا ولم یوجد فی الاحکام تابید صریح وقد حصل المقصود بایرادہ فلذلک اوردہ ہنا علی انہ یتعلق بہ وجوب اعتقاد تابید اہل الجنۃ والنار فیہا وہو من الاحکام فیصح ایرادہ مثالا من ہذا الوجہ واما الثالث فمثل الشرائع التی قبض علیہا الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فانہا مؤیدۃ لا یحتمل النسخ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ولا نبی بعدہ ولا نسخ الا بوحی علی لسان نبی فلا یبقی احتمال النسخ بعد ہذہ الدلالۃ وثمرۃ ثبوت تابید الجنۃ والنار ولالۃ ان اہلہما کانوا مودعین فیہا کانوا مودبین فیہا کانوا مؤبدین فیہا واعلم ان الاصولیین اختلفوا فی ہذا الفصل فذہب الجمہور منہم الی جواز نسخ الحقۃ تابیدا وتوقیت من اللاوم والنوافل وہو مذہب عامۃ اصحابنا واصحاب الشافعی وہو المختار صدر الاسلام ابی الیسر وذہب ابو بکر الجصاص والشیخ ابو منصور والقاضی الامام ابو زید والشیخان وجماعۃ من اصحابنا رحمہم اللہ الی انہ لا یجوز ولا خلاف ان مثل تحریم الصوم واجب مستمر ابدا لا یقبل النسخ لما ان النسخ فیہ

الى الكذب والتناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان لفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم الازمان لعمومه ولا يمنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريد الثبوته في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه محال بينة ان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كقول القائل لازم فلانا ابدا واجتنب فلانا ابدا وظان يكرم الضيف ابدا يجوز ان يكون ذلك في استعمال الشرع وتبين لحوق الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام وتمسك الفريق الثاني بان فسخ الخطاب المفيد بالتابيد او التوقيت يودي الى التناقض والبداء لان معنى التابيد دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمرا بدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار في الجنة والنار واما اليها وعمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى التزيغ والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة على الدوام في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريد البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينة لفظية او غير لفظية والا حمل المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعا لما مر فكان ورود النسخ عليه في باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا البرهان النسخ في اللفظ المتناول للاحياء لان النسخ لا يودي فيه الى ما اريد به البعض لقرينة متاخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم القطع في حق البعض الناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم القطع بناسخ قوله والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان يكون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراطه كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما مر في فصل شروطها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص عن الشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان نسخ هذه السنة ثم قيل في آخره لا تجب او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل للانسان اذبح ولدك فبادر الى سايه فقبل احضار المحل قيل له لا تذبح او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بان الفعل هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتداء تحقق به الا ترى ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب نفس الفعل او الانتهاء عنه لا انشاء على المصدر للدلالة على العموم والفعل والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود شرط الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن منه موجبا الى امتناع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشيء وفي وقت علم حسن ذلك وفي ذلك

الوقت دل علی قبحه فی ذلک الوقت لکون الحسن والقبح من ضروریات الامر والنهی واجتماعهما بشئ واحد فی وقت واحد محال فکان القول بجواز النسخ الذی یؤدی الیه فاسدا وکان هذا النسخ من باب البداء والغلط لانه انما نهی عما امر بفعله اذ ظهر له من حال المامور به مالم یکن معلوما له حین امره والبداء علی الله تعالی لایجوز وعامة العلماء وتمسکوا بما روی ان النبی علیه السلام امر بخمسین صلوٰة لیلة المعراج ثم نسخ ما زاد علی الخمسین وکان ذلک نسخا قبل التمکن من الفعل لانه کان بعد عقد القلب علیه فدل وقوعه علی الجواز فان قیل هذا حدیث غیر ثابت والمعتزلة ینکرون المعراج اصلا ومن اقربه منهم ومن غیرهم یقولون لم یروفی حدیث المعراج ذکر نسخ خمسین صلوٰة بخمس صلوات وذلک شئ زاده القصاص فیه لما زاد واغیره والدلیل علیه انه لابد فیه من التمکن من الاعتقاد فکان الامر بخمسین صلوٰة علی ما زعمتم للامة لا للنبی علیه السلام ولم یوجد التمکن من الاعتقاد للامة لانه لا یتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو فی معنی المتواتر فلا وجه الی انکاره واهل النقل ونا قدو الحدیث کما رووا اصل المعراج ردوا فرض خمسین صلوٰة ونسخها بخمس وذلک مذکور فی الصحیحین وغیرهما من کتب الاحادیث فوجب قبوله کما وجب قبول اصل المعراج ولم یجز القول بکونه من زیادات القصاص وقولهم لم یوجد التمکن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله علیه السلام هو الاصل فی هذه الامة وقد وجد منه عقد القلب علی ذلک فیجوز اصل النسخ فان الدلیل القائم علی جواز النسخ دل ذلک علی جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بین ان ینسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه یجوز ان یکون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل اذا حضر وقته ویکون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء صحیح لان الایمان راس الطاعات فیجوز ان یبتلی الله تعالی عباده بقبول هذه العبادة ایمانا ولا یلزم منه البلاء الا یری ان الرجل منا قد یامر عبده بشئ ومقصوده من ذلک ان یظهر عند الناس حسن طاعته وانقیاده له ثم ینهاه عن ذلک بعد حصول هذا المقصود قبل ان یتمکن من مباشرة الفعل ولا یحصل ذلک البلاء وان کان الامر ممن یجوز علیه البلاء فلان لا یحصل النسخ قبل التمکن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقیة موجبا للبلاء فی حق من لا یجوز علیه البلاء اولی والحاصل ان حکم النسخ عندهم بیان مدة العمل بالبدن لانه هو المقصود بالتکلیف لحصول الابتلاء به وعندنا حکمه بیان مدة عمل القلب والبدن تارة وبیان عمل القلب وهو العقد بالقلب اخری لان الابتلاء کما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضا لانه عمل القلب بخلاف هوی النفس کالعمل بالجوارح ولما فرغ الشیخ من بیان الشروط شرع فی تفصیل الناسخ اعنی الدلیل الذی ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بین الجمهور ای جل الناس وعظمهم ان القیاس لا یصلح ناسخا القیاس المظنون لا یکون ناسخا لشئ عند الجمهور جلیا کان او خفیا ونقل عن ابن العباس بن شریح من اصحاب الشافعی ان النسخ یجوز به لان النسخ بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص به جاز النسخ به ایضا وکان ابو القاسم انماطی من اصحابه لا یجوز ذلک بقیاس الشبه فیجوز بقیاس مستخرج من الاصول وکان یقول کل قیاس هو مستخرج من القرآن یجوز نسخ الکتاب به وکل قیاس هو مستخرج من السنة یجوز نسخ السنة به لان هذا فی الحقیقة نسخ الکتاب بالکتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحکم بمثل هذا القیاس یکون محالا به علی الکتاب والسنة اذ القیاس تکثیر محال النص تمسک الجمهور باتفاق الصحابة رضی الله عنهم فانهم کانوا مجمعین علی ترک الرای بالکتاب والسنة وان کانت السنة من الاحاد حتی قال عمر رضی الله عنه فی حدیث الجنین کدنا ان نقضی فیه برایینا وفیه سنة عن رسول الله علیه السلام وقال علی رضی الله عنه ولو کان الدین بالرای لکان باطن الخف بالمسح اولی من ظاهره ولکنی رایت رسول الله علیه السلام مسح علی ظاهر الخف دون باطنه وبان التقدم علی القیاس المظنون الذی ینسخ به ان کان قطعیا فلا یجوز

لمعارضہ لاتفاقہ والاجماع علی وجوب تقدیم القاطع علی غیرہ وترک الاضعف بالاقوی وان کان ظنیا فالنسخ ایضا لان العمل بالطریق المتقدم انما ثبت مشروطا بعدم ما یعارضہ دینا فیہ اذلو ترجح علیہ قیاس آخر لبطل شرط العمل بہ وخرج عن کونہ مقتضیا للحکم فتبین من القیاس الراجح ان حکم المظنون المتقدم لم یکن ثابتا واذا لم یثبت لہ فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصیص فمتقوم بدلیل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصیص بہا جائز دون النسخ فکیف یتساویان والتخصیص بیان والنسخ رفع وابطال وما ذکرہ الانماطی ضعیف ایضا فان الوصف الذی یرید الفرع الی الاصل المنصوص علیہ فی الکتاب والسنۃ غیر مقطوع بانہ ہو الذی فی احکم الثابت بالنص حتی لو کان ذلک الوصف مقطوعا بہ بان کان منصوصا علیہ جاز النسخ بہ ایضا کالنص وکما لا یصلح ناسخا لا یصلح منسوخا الا اذا کان قطعیا فانہ جاز ان یکون منسوخا کذا فی بعض الشروح عن المعتزلۃ خلافا للحنابلۃ وعبد الجبار من المعتزلۃ لان ما بعد القیاس قطعیا کان او ظنیا یبین زوال شرط العمل بالقیاس المظنون وہو رجحانہ ان رجحان القاطع والظنی المتاخر عنہ علیہ والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل بہ فلا حکم لہ فلا رفع ولا نسخ قولہ وکذا الاجماع عند اکثرہم لان الاجماع عبارۃ عن الاجتماع الآراء ولا مدخل للرای فی معرفۃ نہایۃ وقت الحسن والقبح فی الشیء عند اللہ تعالی ای وکالقیاس لا الاجماع عند اکثرہم الاجماع یجوز ان یکون ناسخا للکتاب والسنۃ والاجماع عند بعض مشایخنا منہم عیسی ابن ابان والیہ ذہب بعض المعتزلۃ تمسکین بما روی ان عثمان رضی اللہ عنہ لما جمع الامر من الثلث الی السدس باجزین قال ابن عباس کیف تجمعہا باجزین وقد قال اللہ تعالی فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس والاخوان لیسا باخوۃ فقال جمعہا قومک یا غلام فدل علی جواز النسخ بالاجماع وبان الموفقۃ قلوبہم سقط نصیبہم من الصدقات بالاجماع المنعقد فی زمان ابی بکر رضی اللہ عنہ وبان الاجماع حجۃ من حجج الشرع موجبۃ للعلم کالکتاب والسنۃ فیجوز ان تثبت النسخ بہ کالنصوص الا تری انہ اقوی من الخبر المشہور والنسخ بالخبر المشہور جائز حیث جاء بہ الزیادۃ علی الکتاب الیتہ ہے نسخ فبالاجماع اولی وعند جمہور العلماء لا یجوز النسخ بہ لانہ عبارۃ عن اجتماع الآراء فی شیء والاجماع للرای فی معرفۃ نہایۃ وقت الحسن والقبح فی شیء عند اللہ تعالی ثم اذا کان النسخ حال حیوۃ الرسول لاتفاقنا علی ان النسخ بعدہ وفی حال حیوتہ ما کان ینعقد الاجماع بدون رایہ وکان الرجوع الیہ موجبا فرضا فاذا وجد البیان منہ فالموجب للعلم قطعا ہو البیان المسموع منہ وانما یکون الاجماع موجبا للعلم بعدہ ولا نسخ بعدہ فعرفنا ان النسخ بدلیل الاجماع لا یجوز کذا ذکر شمس الائمۃ رحمہ اللہ ولان الاجماع لا ینعقد الا بعد الکتاب والسنۃ فلا یتصور ان یکون ناسخا لہما ولو وجد الاجماع بخلافہما لکان ذلک بناء علی نص اخر ثبت عندہم انہ ناسخ للکتاب والسنۃ ولا یصلح ان یصیر منسوخا بہما ایضا لعدم تصور حدوث کتاب او سنۃ بعد وفات النبی علیہ السلام فلم یصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا بہ لانہ الاجماع الثانی ان دل علی بطلان الاول لم یجز ذلک الاجماع لا یکون باطلا وان دل علی انہ کان صحیحا لکن الاجماع الثانی حرم العمل بہ من بعد لم یجز ذلک الا بدلیل شرعی یتجدد وقع لاجلہ الاجماع من کتاب او سنۃ او الدلیل کان موجودا وخفی علیہم من قبل ثم ظہر لہم وکل ذلک باطل لاستحالۃ حدوث کتاب او سنۃ بعد وفاۃ علیہ السلام ولعدم جواز خفاء الدلیل الذی یدل علی الحق عند الاجماع الاول علی کل الامۃ اجماعہم علی الخطاء وکذا لا یصلح ناسخا للقیاس ولا منسوخا بہ لما مر واما تمسکہم بقصۃ عثمان رضی اللہ عنہ فضعیف لانہا انما تدل علی النسخ بالاجماع اذا ثبت کون المفہوم حجۃ قطعا حتی یکون مفہوم الآیۃ

من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فللام ثلث الباقي وان كان له اخوة فللام السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا ولم تثبت واحدة منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير اثبوتها لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص دون الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يجز ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخرى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة ذ المعتزلة واليه ذهب المتقدمون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره الصيرفي من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الواو للعطف قال نات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل غيره او مثل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نات بخير منها وهو يدل على ان الاتي بالخير والمكثر هو الله جل ذكره وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدله والتبديل بالطلاقة يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضي الامران جميعا فلا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا تكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به اخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا لها وذلك في ان يكون موئدا ان كان موافقا ومبينا للغلط فيما ان كان مخالفا وبما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو تشبيل الوجهين وبينه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كنت على بصيرة فيما قال فكيف تصدقه فوضع قول انه اي نسخ احدهما بالاخر يكون مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان جعل كل واحد منهم معينا ومؤيدا الاخر اولى من جعله رافعا ومبطلا اصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه معصوم عما يوصم الطعن واجمع الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فلكان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس وانه ثابت بالسنة بالآية لانه لا تتعلق في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وبما ذكر في الكتاب وهو ان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو كما يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان تبين مدة حكم المطلق بعبارته الاترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته بالعلم بتبديل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقولهم هذا مدرجة الى الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يمتنع نسخ الكتاب والسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات الدلالة على الصدق برسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال واما تمسكهم بالايات ففاسد لان المراد بالخيرية وهو الخيرية فيما يرجع الى مراقب العباد ومصالحهم وكذا ما المماثلة لا للخيرية والمماثلة في النظم وقد كرين حكم السنة الناسخة خيرا مثلا لحكم الاية المنسوخة في الصلوة والثواب ونحوهما وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل عند نفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله التبين لتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من مائة اية بايات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لوجوب ثباته للمائتين بقوله عز اسمه الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا الاية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام انى كنت نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم لتتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا سكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله صلعم اهل مكة على رد نسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا الكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال الفقيه الامام ابو زيد رحمه الله وجه في كتاب الله نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الاخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وبه قائم بجعله للصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ولما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ فقال

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله كنسخ فرضية صوم عاشوراء
اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حياة الرسول بالنسيان وصرف القلوب عنه على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام او تى قرآنا فنسيه فلم يكن اي لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لو لم
يتصور النسيان لما خلا لذكر استثناء عن الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للمعتزلة
وبعض الروافض لانه تعالى قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الذهني فانه يتعالى عن ان
يلحقه نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ الديني فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متحققان
منا كل واحد منهما يفوت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فاخبر انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والحو عن القلوب صيانة
للدين الى آخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
الحكم دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من
المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا
يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت
بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول فمن
الايذاء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداء بالحول للمتوفى عنها وجهاد تقديم الصدقة على نجوى الرسول
والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وقبلت الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوته الايات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس رض فاطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل
رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله انتسخت تلاوتها في حياة الرسول عليه السلام لصرف
الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته الا قلوب هؤلاء وبقيت احكامها لحفظهم ونقلهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خبر الواحد
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان النظم حكمين اي
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو يترتب
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى ظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوها فلو
زال كان كذلك جاز ان يكون احدهما مقصودا دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر فبين
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد ان الحكم المتعلق بالنظم مقصودا ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنص
فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب كما لنسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والرواية على النص نسخ

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان بالزيادة يصير اصل المشروع ببعض الحق والبعض حكم الوجود فيجب بحكم الله تعالى لانه لا يتجزى الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ستين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشروط الايمان في رقبة الظهار وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت متقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود الشهادة في حد القذف متقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا للقرآن فقال عامة العراقيين من مشائخنا واكثر المتاخرين من مشائخ ديارنا رحمهم الله انها يكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب بعض الحنابلة وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استيفاؤه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التغريب في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال ان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل ورفع للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا يرى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالفا وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف قضيا بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشهورا به لا رفعه فثبتين بهذا ان الزيادة لا تعرض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه ويوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما للتنافي فيهما وههنا ان وردت الزيادة متقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافيته له فكيف تثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بيانا واحتج من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق بمعنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما يتطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول الا ترى ان التقييد اثبت القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج من العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لابد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان كان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدمه الجواز بدونه واذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضحه ان المطلق متى صار مقيدا صار كان معناه قبل التقييد اشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد والبعض

حكم الوجود فيما يجب خالصا لله تعالى اى ليس فيما يجب لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة لبعض اجزائها
وجوده فى نفسه بدون انضمام الباقى اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجرا والبعض الفجر بدون الضمام الاخرى اليها
وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون كفرا بالاطعام كما لا با لصوم وكذا الواقيم لبعض الحد على الزانى لا
يتعلق به شئ من احكام الحد من ظهرة الحدود وخروج الامام من عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان احد
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث اللفظ وان كانت بيانا صورة واما قيد
بقوله فيما يجب خالصا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزى ثبوتا كما بينا فيما اذا ادى القاذف بعضها
واذا ادى وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التجزى لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبيع كما كان عبارة عن الايجاب والقبول جميعا
لم يكن لاحد الشيئين حكم الوجود بدون الاخر بخلاف قوله ولهذا لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا فى الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة
على النص وانما زيادة الوصف حدا فى زنا البكر وزيادة الظاهرة شرطا فى طواف الزيادة وزيارة صفة الايمان فى رقبة
الكفارة بخبر الواحد والقياس اى ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا اى فرضا فى الصلوة بحيث لا
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وانما زيادة الوصف فى حد الزنا البكر اى لم تجز وزيادة الوصف وهو تغريب عام على اصل الذى هو حد الزنا
بالبكر لان الوصف اذا الحق بالجملة بطريق الحد لم يبق الجملة بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حد زنا البكر كذا واحتر بقوله حدا عن النفى سياسة فانه يجوز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطا فى الطواف اى بان تكون الطهارة شرطا فى الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
الا ان الله تعالى ابلح فيه النطق وزيادة صفة الايمان فى رقبة الكفارة اى بزيادة صفة الايمان شرطا فى رقبة الكفارة
اى كفارة اليمين والظاهر قوله بخبر الواحد تعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس تعلق بالصورة الاخيرة وخبر الواحد فى الصورتين
الاوليين ما ذكرنا وفى الصورة الاخيرة ما روى ان رجلا جاء الى النبى عليه السلام برقبة سوداء وقال على اعتق رقبة فهى عتق رقبة فهى عن الكفارة افتخبر
ان اعتقها فاستخبر رسول الله عليه السلام فوجدها مؤمنة فقال اعتقها فانها مؤمنة فامتحنه عليه السلام ثم امره بالاعتاق و
تعليله بكونها مؤمنة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان فى الكفارة لاجل التخليص
المؤمن من الرق الذى هو اثر الكفر فيشترط فى سائر الكفارات لان الكل جنس واحد على ما بينا الا ان اشتراط زيادة على
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذى يتصل بالسنن افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى اربعة اقسام
مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا البيان فى شئ لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقسام
بيان انه زلة واختلف فى سائر افعاله والصحيح ما قاله الخصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يكشف

به فی ایقاعه علی تلک الجهة و مالم نعلمه علی ای جهة فعله فعلنا فعله علی ادنی منازل افعاله و هو الاباحة ان الاتباع اصل فوجب التمسک
به حتی یقوم دلیل خصوصیته له و تیصل بالسنن افعال النبی علیه السلام لانها طریقته و بجملته فلیحق بیان احکامها بهذا الباب ایضا الافعال
علی قسمین مالیس له صفة زائدة علی وجوده لبعض افعال النائم و الساهی فانه لایوصف بحسن و لاقبح و مالہ صفة زائدة علی وجوده
کسائر افعال المکلفین و انها تنقسم لے حسن و قبح و الحسن منها ینقسم الی واجب و مندوب و مباح و القبیح منها ینقسم الی محظور و
و مکروه و الاقسام الثلثة سوی القسم الاخیر یصح وقوعها من جمیع المکلفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخیر فیصح وقوعه من
غیر الانبیاء من بنی ادم لکن لایصح وقوع ما هو معصیة من الانبیاء علیه السلام فانهم عصموا من الکبائر عند عامة المسلمین و عن
الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة و ان لم یعصموا عن الزلات فتبین ان المراد من افعال النبی علیه السلام ههنا مایقع عن قصد
لان مایقع لا عن قصد مثل مایحصل فی حالة النوم و الاغماء و السهو لایصلح للاقتداء و هو فی بیان احکام مایصلح الاقتداء
به فیه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد یکون زلة و هی اسم لفعل حرام غیر مقصود فی ذاته لفاعل و لکنه وقع فیه عن فعل مباح قصده
فلم یوجد القصد فیها الی عینها و لکن وجد القصد الی اصل الفعل کمن زل فی الطریق و لم یوجد القصد منه الی الوقوع و لکن وجد
القصد الی المشی بخلاف المعصیة فانها اسم لفعل حرام مقصود لعینه للفاعل و ان کان الشرع قد اطلق اسم المعصیة علی الزلة
مجازا و الزلة لاتخلف عن اقتران بیان بها انها زلة اما من جهة الفاعل کقوله تعالی اخبارا عن موسی علیه السلام حین وکز
القبطی فقتله قال هذا من عمل الشیطان ای هیج غضبی حتی ضربته فوقع قتیلا فاضافة الیه لهیجا او من الله تعالی کما قال عز و جل
و عصی ادم ربه ای باکل الشجرة لانه نهی عن الاکل منها فغوی ای اخطأ حیث طلب الملک و الخلد باکل ما نهی عنه و اذا کان
البیان مقرونا بالزلة لامحالة علم انها غیر صالحة للاقتداء به فیها فلم یکن مما نحن بصدده ایضا کما ذکرنا فی الکتاب و قد یکون
بیانا لمجمل الکتاب و هو تابع للمبین فی الوجوب و الندب و الاباحة بلا خلاف و قد یکون ابتداء لا تنفیذ الامر سابق و هو تابع للامر
ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الندب فقد یکون مختصا به علیه السلام لوجوب الضحی و التهجد و اباحة الزیادة علی الاربع فی النکاح
و اباحة صفی المغنم و خمس الخمس و هو مما لایصلح الاقتداء بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صفة ذلک الفعل فی حقه علیه السلام
فالجمهور علی ان امته مثله فی الایتان بمثل ذلک الفعل علی تلک الصفة حتی یقوم له دلیل لخصوص و قال ابو الحسن الکرخی و
من اصحابنا و جمیع الاشعریة و ابو بکر الدقاق من اصحاب الشافعی انه علیه السلام مخصوص حتی یقوم دلیل علی مشارکة غیره
ایاه فیه و ان لم تعلم صفته فان کان ذلک الفعل من جهة المعاملات ففعله یدل علی الاباحة بالاجماع کذا ذکر الامام ابو الیسر و انکان
من جملة القرب فاختلف فیه قال بعضهم یجب التوقف فیه فلایحکم فیه بشیء و یثبت لنا فیه متابعة حتی یقوم دلیل یبین الوصف و یثبت
الشرکة و الیه ذهب عامة الاشعریة و جماعة من اصحاب الشافعی کالغزالی و ابی بکر الدقاق و ابی القاسم بن کج و قال مالک و ابن
شریح من اصحاب الشافعی و ابو سعید الاصطخری و الحنابلة و جماعة من المعتزلة انه یلزمنا الاتباع فیه فیکون واجبا فی حقه علیه السلام
و فی حقنا و قال ابو الحسن الکرخی یعتقد الاباحة فی حقه علیه السلام و لایثبت الوجوب و الندب الا بدلیل و لایکون لنا اتباعه
فیه الا بدلیل ایضا و قال ابو بکر الجصاص الرازی ان علمت صفة ذلک الفعل فی حقه یقتدی به فی ایقاعه علی تلک الصفة کما هو مذهب
الجمهور و ان لم تعلم یعتقد فیه الاباحة فی حقه و لنا اتباعه فیه حتی یقوم الدلیل علی الخصوص و هو مختار القاضی الامام ابی زید و الشیخ

والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام يحتمل وجوها نحو الوجوب والندب والاباحة فتبقى صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر مفردين استثنالا للام لا يكون متابعة فعرفنا المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا فقد احتج له ما لم يحتج لنا مثل حل التسع وصفي المغنم وجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الضحى واذا كان كذلك وجب التوقف الى ان ينظر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان هذه النصوص واشتالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكرخي بان الاباحة هي الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحة بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة الامة اياه في البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فيه بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان ثبوته مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقتداء عليه لما احتاج لم يكن كقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا لان الرسل ائمة يقتدى بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا فمتى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك عارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية عارض والعارض لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ رحمه الله قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متابعا للشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وقسمها القاضي الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اثبات بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ تتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل يضطرب قوله وتتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به وكان لا يقر على الخطاء فاذا اقر على شيء من ذلك كان دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرای وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة فی حقه وان لم يكن فی حق غيره لهذه الصفة لاخلاف فی انه عليه السلام كان مبينا للاحكام بالوحی وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مبينا لما اوحی اليه من الشرائع والاحكام وامر تبليغه الی الناس فكان ذلك من خواصه لاشركة لاحد فيه بلاشبهة واختلف فی كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون الاجتهاد خطا النبی عليه السلام فی الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الاصول كان له العمل فی احكام الشرع بالوحی والرای جميعا وهو المنقول عن ابی يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعی وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان متعبدا بانتظار الوحی فی حادثة ليس فيها وحی فان لم ينزل الوحی بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث تمسك الفريق الاول بقوله تعالی وما ينطق عن الهوی ان هو الا وحی يوحی اخبر انه لاينطق الا عن وحی والحكم الصادر عن الاجتهاد لايكون وحيا فيكون داخلا تحت النفی وبان النبی عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتلاء والاجتهاد رای العباد ومحتمل للخطاء فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان ذلك حق الله تعالی فكان اليه نصبه لاالی العباد ينبه ان المصير الی الرای الذی هو محتمل للخطاء انما يجوز عند الضرورة حتی لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت فی حق الامة لا فی حقه اذ الوحی ياتيه فی كل وقت فكان اشتغاله بالرای كاشتغالنا به مع وجود النص تمسكت العامة لقوله تعالی فاعتبروا يا اولی الابصار امر بالاعتبار عاما والاولی الابصار اذ المراد من البصر البصيرة والنبی عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولی بهذه القضية وبالدخول تحت الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله كدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد سبيله العلم بمعانی النصوص والوقوف علی طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس فی ذلك حتی كان يعلم بالتشابه الذی لايعلمه احد من الامة وبعد العلم بالمعنی الذی هو متعلق الحكم والوقوف علی طريق الاستعمال لاوجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لايليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وجه القول المختار ان النبی عليه السلام مكرم بالوحی غالب احواله لانه لاينخلی عن الوحی والرای ضروری فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحی لاحتمال اصابة النص نزول الوحی كما وجب علی المتيمم طلب الماء فی موضع يرجی وجوده فصار انتظار الوحی فی حقه كطلب النص النازل المخفی بين النصوص فی حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار باقية ما دام يرجو نزول الوحی باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلاحكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحی فيحكم بالرای ثم اجتهاده عليه السلام لايحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه فی الاحكام بقوله عز اسمه فلا وربك لايؤمنون حتی يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فی انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطاء فيه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطاء بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل علی انه اخطاء فی الاذن لهم وبدليل نزول الكتاب فی اساری بدر وغيرهما من الدلائل لكنه لايحتمل القرار علی الخطاء لما ذكرنا انه يودی الی الامر باتباع الخطاء فاذا قره الله تعالی علی اجتهاده دل انه كان هو الصواب فوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفر انجلاء اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لانه احتمال الخطاء والاقرار عليه جائز ان فی حق الامة فلا يتعين الصواب فی حق احد وان كان الحق لايعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد الاحتمال الصواب فی اجتهاده واحتمال الخطاء

في اجتهاد غيره وهو اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام دون فيره نظير الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر
في نصب استدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز لاحد مخالفته بوجه لانه متيقن بانه من عند الله تعالى وعصمته
من القرار على الخطاء والعام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن والعصمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك بعضهم بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ففاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شان القران ردا لما زعم الكفار
انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرانا فهو وحي لا من هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التعميم
فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي
ابتداء قوله وعما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه
شريعة رسولنا لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعته له لما سنته كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى
نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان مصالح
العباد قد تتقلب وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان
الاول والثاني ويجوز ان تختلف الشرائع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان
متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا
فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل ما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي
وعبد الجبار ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم
وبنى مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من
قبلنا من الانبياء وان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب
الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما يحتمل التوقيت و
الانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالنقل من شرائع من قبلنا فيما لم تثبت انتساخه
على ان ذلك الشريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او براءة المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين
ما ثبت من ذلك بيان في القران او السنة وذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
شمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان من الرسول
يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر نسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بعض المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول والمفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا
وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الفريق الاول بقوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان
الاقتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم وبقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وبان الرسول المدعى

کانت الشریعۃ منسوخۃ الیہ لم یخرج من ان یکون رسولا ببعث رسول اخر بعدہ فکذا شریعتہ لایخرج من ان یکون معمولا بہا ببعث
رسول اخر مالم یقم دلیل النسخ فیہا یوضحہ ان ثبت شریعۃ لرسول قد ثبت حقیقۃ ولونہ مرضیا عند اللہ تعالی فما علم کونہ مرضیا ببعث رسول لایخرج من ان یکون مرضیا ببعث
رسول اخر واذا بقی مرضیا ببعث رسول کان معمولا بہ کما کان قبل بعث الرسول الثانی وکان بعث الثانی مؤیدا لہا واحتج من قال
باختصاص کل شریعۃ بنبیہا وانتہاء بہا بوفاتہ او ببعث نبی آخر بقولہ تعالی لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا فانہ یقتضی ان یکون کل نبی
داعیا الی شریعتہ وان یکون کل امۃ مختصۃ بشریعۃ جاء بہا نبیہم وبان بعث الرسول لیس الا لبیان ما بالناس حاجۃ الی بیانہ
فاذا لم تجعل شریعۃ رسول منتہیۃ ببعث رسول اخر ولم یات الثانی بشرع مستانف لم یکن بالناس حاجۃ الی البیان عند بعث الثانی
لکونہ مبینا عندہم بالطریق الموجب للعلم فلم یکن فی بعثہ فائدۃ واللہ تعالی لایرسل رسولا لغیر فائدۃ فثبت ان الاختصاص
ہو الاصل فی الشرائع یوضحہ ان اکثر الانبیاء بعثوا الی قوم مخصوصین ورسولنا ہو المبعوث الی الناس کافۃ علی ما ورد بہ النص
واذا ثبت انہ قد کان فی المرسلین من یکون وجوب العمل بشریعتہ علی اہل مکان دون اہل مکان کشعیب وموسی علیہما السلام فان
شریعۃ شعیب علیہ السلام کانت مختصۃ باہل مدین واصحاب الایکۃ وشریعۃ موسی علیہ السلام کانت مختصۃ ببنی اسرائیل ومن
بعث الیہم علمنا انہ یجوز ان یکون وجوب العمل بہا علی اہل مکان دون اہل زمان اخر وان ذلک الشرع یکون منتہیا ببعث نبی
آخر وان المبعوث الاخر یدعوا الی العمل بشریعتہ ویامر الناس باتباعہ ولایدعوا الی العمل بشریعۃ من قبلہ واحتج الفریق الثالث بان
للنبی علیہ السلام کان اصلا فی الشرائع بدلیل ماذکر شمس الائمۃ رحمہ اللہ ان اخذ المیثاق علی النبیین بالتصدیق فی قولہ تعالی
واذا اخذ اللہ میثاق النبیین لما اتیتکم من کتاب وحکمۃ ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتومنن بہ ومن ابین الدلائل علی انہم
بمنزلۃ من بعث اخرا فی وجوب اتباعہ وبہذا ظہر شرف نبینا علیہ السلام فانہ لا نبی بعدہ وکان الکل ممن تقدم وممن تاخر فی حکم المتبع
لہ ہو بمنزلۃ القلب یطبقہ الراس ویتبعہ الرجل واذا کان کذلک لایستقیم ان یکون متعبدا بشریعۃ من سلف لان فیہ جعل الرسول
کواحد من امتہ من تقدم وہذا غض من رتبتہ وحط من مرتبتہ واعتقادہ انہ تبع لکل نبی تقدمہ ولایستجیز ذلک احد من اہل الملۃ
ولا یقال ان الانبیاء علیہم السلام کانوا قبلہ فکیف یکون ہو اصلا فی شرائع الدین مفوا قبلہ لانا نقول تقدمہم فی زمان
لایمنع عن ذلک فان السنۃ الاربع قبل الظہر وہی تابعۃ لہ ولایمنع عن کونہ اصلا فالانبیاء مع تقدمہم موسسون لقاعدتہ فان
المقصود من فطرۃ الخلق ادراکہم لسعادۃ القرب من الحضرۃ الالہیۃ ولم یکن ذلک الا بتعریف الانبیاء علیہم السلام فکانت النبوۃ
مقصودۃ بالایجاد والمقصود کمالہا لا ولہا وانما تکمل بالتدریج علی ما اجری اللہ تعالی سنتہ فتمہد اصل النبوۃ بادم علیہ السلام
ولم تزل تتموا وتکمل حتی بلغت الکمال بمحمد علیہ السلام فکان تمہیدا لاوائلہا وسیلۃ الی الکمال کتاسیس البناء وتمہید اصول الخیاطۃ
وسیلۃ الی کمال صورۃ الدار التی ہی غرض المہندس ولہذا کان خاتم النبیین فان الزیادۃ علی الکمال نقصان فثبت انہ ہو الاصل
فی النبوۃ والشریعۃ وغیرہ بمنزلۃ التابع لہ یوضحہ ان النبی علیہ السلام لما رای صحیفۃ من التوریۃ فی ید عمر رضی اللہ عنہ قال اتہوکون
انتم کما تہوکت الیہود والنصاری واللہ لو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی ففیہ دلیل علی ان الرسول المتقدمۃ ببعث نبینا صاروا
بمنزلۃ امتہ فی لزوم اتباع شریعتہ لو کانوا احیاء وان ما لم ینسخ من شرایعہم صارت شریعتہ لکن التحریف من اہل الکتاب کان
امرا ظاہرا وکثر الحسد والعداوۃ والتلبیس منہم ووقعت الشبہۃ فی نفوسہم فشرطنا ان یثبت ذلک بالکتاب او السنۃ احترازا عن التہمۃ

واحتياطا في امر الدين ولاحجة لهم في قوله تعالى وكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاولى بالثانية لا على انتساخهما بالكلية فما بقي منهما يسمى شريعة للتاخر قوله وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب النبي قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك بالقياس لاحتمال السماع والتوقيف لفضل اصابتهم في نفس الراي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احدهم وبداء الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف فان بينهم ومن غيرهم ان ثبت بلغ غير قابه فسكت مسالة واما ان اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوا قاويلهم حتى لا تمكن لاحد ان يقول بالراي قولا خارجا عن اقاويلهم لا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانه تعين وجه الراي للمام تجرد المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس واما التابعي فان رتبهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض مشائخنا خلافا للبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا خلاف ان مذهب الصحابي اذا كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه يميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير اليه تقريره في التقويم وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احدهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز التقليد وان كان لا يوجبه والتقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل سمي التقليد تاليا الا نبيا الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة تمسك القايلون بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي ظهورا لا وجه للانكار واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطاء كسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم المخالفة بل اوجب عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز للمجتهد اخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل ووقوفهم من احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان قول الاعلم والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك مع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قول التابعي وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن الكرخي ومن تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان الدين انتقل الينا برواياتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تضييعهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل للراي فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كروايته عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لان احتمال التصال

قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيبته وهو الرأي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشير في التقويم الى انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للرأي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للرأي فيه لقلنا انه يبنى على نقل ولجعلناه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واحتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وبالمعقول وهو سمين ومبين كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند الضرورة وتشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجد يشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندون الى النبي عليه السلام لان الواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس والثاني والية اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل بما الا نص عندهم فيه غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين سنا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الرأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا قول الصحابي رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا فان قيل ليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال وكذا في الفتوى بالرأي قلنا التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولوازمه لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان يقدم

اللسان فانما الاجتهاد فى الاحكام فانما يكون بالتامل فى معانى النصوص التى هى اصل فى احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله ظهرت لهم المزية بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهدهم بين الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الخلاف اى الخلاف المذكور فى كذا ذكر فى الميزان وصورة المسئلة اذا اورد قوله عن الصحابى فى حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به البلوى والحاجة للاكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول فى التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول فى حادثة من جنسها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا فى شئ فالحق لا يعدوا قوالهم الى آخر ما ذكر فى الكتاب وفى بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من الصحابى فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ورد اذا وكان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا وكو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم فى ذلك الحكم بالراى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بانهما شاء وعدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا ضرورة تعذر اجتماعهم على الخطاء وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول الخارج عن اقوالهم خطاء يقينا فيكون مردودا لا يسقط البعض بالبعض اى لا يسقط بعض الاقوال بعضها ولا يطلب فيها ناسخ ليعمل الآخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يجمعوا بينهم بالسماع من النبى عليه السلام تعين وجه الراى والاجتهاد فى اقوالهم فحل محل القياس اى حل قول الصحابى محل القياس فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس والنسخ فى القياس فكذا فى اقوالهم بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء بشهادة القلب قوله واما التابعى فكذا اجمعوا ان التابعى اذا لم يبلغ درجة الفتوى فى زمن الصحابة ولم ير اجتهادهم فى الراى كان حال سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه فى زمن الصحابة كالحسن البصرى وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وشريح ومسروق وعلقمة عن ابى حنيفة روايتان احديهما انه قال لا اقلد هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه فى النوادر ان من كان من ائمة التابعين ورأى اجتهادهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد ورأى اجتهادهم الصحابة فى الفتوى صار تسليمهم تسليما منهم اياهم الا ترى ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح وكان عمر رضى الله عنه ولاه القضاء مخالف عليا رضى الله عنه فى رد الشهادة الحسن رضى الله عنه له للقرابة وكان من راى على جواز الشهادة للابن لابيه فخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهما فى النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما اوجب ابن عباس رضى الله عنهما فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق سئل ابن عمر رضى الله عنهما مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فانه اعلم بها منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سالوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعى ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم فى اعلم ما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابى انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم فى الراى ببركة صحبة النبى عليه السلام وذا منتف مفقود ان فى حق التابعى وان بلغ درجة الاجتهاد ورأى اجتهادهم فى الفتوى لا حجة لهم فيما ذكروا من الاستدلال لان غاية ذلك انهم صاروا مسلمين فى الفتوى ورأى اجتهادهم فيها وان الصحابة رضى الله عنهم سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعانى التى بنى عليها وجوب التقليد وجوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وببركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مفقودة فى حقهم صلا فلا يجوز

تقليدهم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد والله اعلم بالصواب

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اجمعوا امركم اي اعزموه عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد بالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في كل عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل واذا الحق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين باللام المستغرق للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة وبقوله في كل عصر عن البهائم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهد جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للاقوال والافعال والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف المختار على قول من لم يعتبر موافقة العوام وخالفهم في الاجماع اصلا فانما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فشرط فيه اجتماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف رده فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فيصير جامعا مانعا وهو حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين حتى ان اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاساني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لانا لا نمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق ارائهم في الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذهب والمطالب واخذ كل قوم جزءا من اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود واكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم على احكامها والمانع يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجتهدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا واختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو موقوف على الظن فاما ما هو على سنة بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويظهر جميع ما ذكرنا بالوقوف على ان انعقاد الاجماع على الامر الذي هو اجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة وتمسك العامة الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك بانه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المومنين كما توعد على مخالفة الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استحقاق النار والسبيل يختار للانسان لنفسه قولا وعملا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه فلما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد اذ هو اتباع غير سبيل المومنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم والمعنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المومنين توعد عليه بشرط مشاقة الرسو

فلا ثبت التوعد بما اذا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب استحقاق الوعيد لقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد سماه الخصوم في ذلك وايكان المجموع سببا لاستحقاق العذاب يلزم ان لا يكون المشاقة بالانفراد سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا كان الاتباع بالانفراد سببا ايضا اذ لم يجعل سببا لم يلق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان كل واحد من هذه الامور الثلثة سبب الاثم بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به ان الله تعالى امرنا لنكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعليل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا ثبت القدرة الا بمعرفتهم اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف احدا يقطع فيه بانه من الصديقين فثبت ان الصديقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وفي لا على خطا رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غير ها من الاحاديث التي لا يحصى كثيرة وقد تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجهولة على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان ينبه احد على فساده والطالما اظهار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته وامته الى يوم القيمة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم حجة وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطا واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشرع وذلك محال فيجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجود حتى لو ادى الى المحال وقد اعترضوا على هذه الادلة بوجوده وقد ذكر فا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا الصحابة وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل الظواهر احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصيغة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبون بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله كذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجودون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يتاتى الا في الجميع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول اي قرابته متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا الخبر نفى الرجس عنهم بكلمة

انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطاء من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام انى تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتى حصر التمسك بهما فلا يتحقق اقامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئى لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم وثبت لهم ضرورة بان المدينة دار هجرة النبى عليه الصلوة والسلام وموضع قبره ومهبط الوحى ومجتمع الصحابة رض ومستقر الاسلام ومنبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قولهم كيف وانهم شاهدوا التنزيل وجمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص والحج التى جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما يثبت باهلية اداء الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهى تثبت بالعدالة والفسق يسقط العدالة فلم يبق اهلا لاداء الشهادة ولا وجوب اتباع قوله لان التوقف فى قوله واجب وذلك ينافى وجوب الاتباع الذى يثبت كرامة فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان صاحبه داعيا اليه او مائلا به او غاليا فيه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما فى امر الدين فلا يعتبر قوله فى الاجماع وكذا ان مجن به اى لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله فى مسمى لامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المومنين وهو كافر وان كان لا يدرى انه كافر فاذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضلل به وفيه وهو معنى قولهم فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الاحكام وعند بعض العلماء لا يعتد بقوله فى الاجماع اصلا لان كون الاجماع حجة تثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فيما يحتاج فيه الى الراى كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع فيه باتفاق اهل الراى فى الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل الطلب للصواب اذ ليس له آلة هذا الشان وهو كالصبى والمجنون فى نقصان الآلة ولا يلزم من عصمة الامة من الخطاء الا عصمة من يتصور فيه الاهلية قال الغزالى هذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا لان العامى العاقل لفوض ما لا يدرى الى من يدرى فيما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمعوا عليه لا يضرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الراى فى الاجتهاد من العلماء له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذى لا علم له بطريق

الاجتهاد والحديث الذي لا يصير له في وجوه الرأي وطرق المقائس والنحوي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء وان باعتبار نقصان التهم في درك الاحكام بمنزلة العوام وانما فيما لا يحتاج فيه الى الرأي ويشترك في درك الخواص و العوام كالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وهو قوله الا فيما يستغنى عن الرأي قوله ولا عبرة بقول العلماء وكثيرهم ذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لان المجمعين اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطاء مع اختلاف قرائحهم وفطنهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطؤهم على الخطاء كما يتصور على الكذب فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التقويم لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطاء والفضل عقلا والادلة السمعية الموجبة لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين يصدق على ما دون عدد التواتر ويوجب عصمتهم عن الخطاء ووجوب اتباعهم واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد هل يبقى الحجة لقوله امرانهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمعي ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدلالة على عصمة الامة عن الخطاء فيكون قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول واحد اجماعا ولا حجة واجيبه الاتباع وهو الاظهر ورأيت في بعض الحواشي ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلاثة واليه اشار عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا بمخالفة من لا رأي لهم في الباب الا فيما يستغنى عن الرأي انقراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قول وعند الجمهور ليس بشرط وهو الاصح مذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل رحمه الله من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجتمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا لم يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون للمخالف خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا لم يسبق ذلك الخلاف معتبرا ولا يكون خارقا للاجماع وذهب الباقون الى انها جواز الرجوع ودخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من لم يدرك عصرهم فيه لانه يودي الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الاداء واستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان للناس قبله في حال تامل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

فلا ثبت الاجماع يوضح ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة والافضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه ففضل في القسم بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم يتقرض فلان عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا ان العصر لم يتقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا تثبت حكم الاجماع ولكنا نقول ما تثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا فصل بين الانقراض وعدمه بل مثل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل اذ الدليل لا يزاد ولا ينسخ وهذا لا يجوز لما ذكرنا من الدليل ولان الحق لا يعدو الامة اجمع كما ان قول اهل الاجماع حجة لا تثبت ذلك نفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطاء وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما جل حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا امضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال اجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقدا فلما ال الامر اليه عمل برايه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة راينك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع جماعة لا على ان معه جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلى رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يسع رجوع البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي وسوجبا ان اجماعهم انعقد على الخطاء فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم تثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص اي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلاف لاحد في صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي اي ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اي تقرير الحكم دون النصوص عليه و

وصورة المسئلة ما اذا اتفق بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية والكرخي والبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك بان السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قوله في العول وقد كان ينكر عليه قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته بكبادو في رواية منعني عن ذلك دربة وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة لاشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او تاملوا فلم يودا اجتهادهم الى شئ فقصروا او قد يكون لكون القائل اكبر سنا منه او اعظم خرمة واقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء الى الانكار لمصلحة احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا وثبت بعامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد على قوله لفاتت المواقفة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول لتسع ذلك منهم الا نادرا بل انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين والتفافنا على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان التعذر كالمتنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بما هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع فسكوت سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يودا اجتهادهم الى شئ او ادى الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة وسوء دال اهمال حكم الله تعالى فيما حرش مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين وسوء دال خروج الحق عن اهل العصر لبعضهم ترك الاجتهاد لبعضهم بالعذاول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يودا اجتهادهم الى شئ بان ذلك يودي الى خفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا وادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا الحق اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالسهيتة والتقية باطل لانهم كانوا لا يظهرون الحق ولا يبالون احد واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا ينفع ذلك عن مباحثة وطلب الكشف عن ماخذه كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمناظرتهم في مسائل الجد والعول ودية الجنين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكرنا الخصوم ويكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس **قوله** ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اي لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع انما للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف اختلت درجته على ما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير المجرور في فيه راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف بالجر على ان يكون بدلا من من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع على الف عليه لكم نظهر وقول بالنصب على المفعولية لمخالف اي لم يظهر مخالف قول من سبقهم وليس بصحيح لان المراد نفي ظهور قول السابقين اصلا لا نفي قول المخالف منهم خاصة والدليل عليه ما ذكر في التقويم ثم اجماع اهل كل عصر

بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول يوضحه انه لو لم يظهر لاجماع القرن الثاني قول مخالف ممن سبقهم فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من سبقهم اصلا في انه يكون منحطا عن درجة اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وقد اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان بموت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق اي اجماع من بعد الصحابة على قول اي على حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء اي الذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصورته اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم فذلك بل يمنع الانعقاد في العصر الذي بعده على احد قوليهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحة ذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عندنا نحن الثلاثة وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع ابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج بموته من الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم تبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ويصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا بوضوح ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيح نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان القول الآخر خطاء يقين فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطاء يقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنه انه ضل في انكاره العول وفي توريثه لام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين ولا بابن مسعود رضي الله عنه في تقديمه ذوي الارحام على موالي العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف بين اجماع لم يسبقه خلاف فقصرها الى ما لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان الاختصاص هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت بيانه ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا قولهم دليل الخصم وان سلم لكنه لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج من ان يكون معمولا به بالاجماع بيان انه لم يكن دليلا كان شبهة ولا يلزم بتعليل ايضا لان الرأي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر

تقطع مقتصرا على اكمال الصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول ﷺ وقول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال كصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه صار لا يعبأ به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد **قوله** واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد وهو يفتي باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد ولذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل ثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالراي فالدفع لهذا الابان يجعل وجوب العمل به ثابتا بالنظر الى الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد الدليل القطعي هو الاجماع الذي لم تتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتمال الضرر في مخالفة المظنون به اذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او واسطتان هذا ما قاله القائل والله اعلم واذ انتهينا الفراغ بحمده وتأييده وهدايته تسديده عن بيان الاصول الثلثة وتشريح حقائقها وكشف معضلاتها وتوضيح دقائقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميدان الفحول ومعيار ان العقول ومنار غوارب الفكر ومضمار ارباب النظر جاهدين في تحقيق معانيه جادين في تشييد مبانيه مستمدين التوفيق من العزيز العلام مصلين على نبينا محمد خير الانام والله اعلم بالصواب

باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو في التقدير اقتران الفعل

قيس النعل بالنعل اى قدره واجعله نظير الاخر وهو يشتمل اى باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اى لغة
شرعية وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا
فكان مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة
النكاح على حضور الشهود امر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ما هو داخل فى ماهيته
ولم يشرع الا لحكمه لان الشئ انما يخرج من حد السفه والبعث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه
الجملة بقى للسائل ولاية الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة
اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالميار ليعرف مقداره غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما
الى الآخر بالمساواة استعمل لمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى سوها بصاحبتها واسم النعل مونث سماعى الا ان الشيخ
ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصحة القياس فى اللغة هى البيان الا ان كلمة على جعلت صلته فى الشرع فقيل قاس عليه بتضمين
معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقايس يقال قاس يقيس
قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا **قوله** والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع
بالاصل فى الحكم والعلة فى الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه فى الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحى من غير ان يكون تجديدا للقياس والمعول عليه فى تجديده ما نقل عن الشيخ ابى منصور رحمه الله
ابانة يمثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت
هو الله سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل لسبب الجنون على عدم
العقل لسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به فى جائز عقلا ووقع سمعا عند
جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة
بغداد وورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهرى وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشانى انه ليس بممتنع عقلا لكن
الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعى
الوارد بالتعبد به قطعى سوى ابى الحسين البصرى من المعتزلة وقد بينا المسئلة بدلائلها وشبهها فى الكشف فلا نشتغل بذكرها ههنا
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بعض آخر كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه
بكرامته له لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما فى المسائل فى هذا الباب فنقول الاصل فى القياس عند اكثر العلماء
من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع يتقيد امره ومورده والمبرز ذلك هو البر فى هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فى هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه
غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص

عليه لان الافضل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في محل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة لا يكون القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وبهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المخصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما ابتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالازرقي المثال المذكور عند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا ترى لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي يتفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم بالقياس والباء في بحكمه بمعنى مع وفي نص آخر للسببية والخص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به دالا بعده النص النافي غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا والباء في بحكمه صلة الخصوص في نص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم الشرعي فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي منفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذه الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس البارز في نص صلة الخصوص والنص الآخر الدليل المخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه بنص آخر يخصصه مثل خزيمة رض فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن المعمولات بالموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه لتأدية الحاق الغير به الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لانقطاع شركة الغير وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان قبله حتى لو ادى الى ابطال النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم بالقياس لان اهل الوجه انما يصح على قول من جوز تاخير دليل الخصوص عن العام فاما على قول من اشترط الاتصال فلا يمكن حمله على خصوص العموم لان العام الموجب لاشتراط العدد

سابقا على حديث خزيمة فكان حديثه ناسخا مخصصا والضمير في اختصاصه بخزيمة وفي به للحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة بهذا الحكم وهو قبول شهادة واحد
ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص هذا الحكم بخزيمة كرامة له والاول اوفق بظاهره قوله وان لا يكون الاصل منصوصا بحكم قصة خزيمة انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم
اشعري فاقة من اعرابي اوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول بلى قد شهد فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما
الاعرابي ثمن لناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما
تخبر به من اداء الثمن فقال عليه السلام من شهد له خزيمة حسبه كذا في البسيط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما اختص بهذه الكرامة
لاختصاصه من الحاضرين بعلم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قولهم بجواز الشهادة لغير مبناء على العيان فان قوله عليه السلام في فاقة العلم بمنزلة العيان
فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى قوله وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة اي حكم الاصل معدولا به عن
القياس الضمير في به راجع الى الاصل الباء للتعدية قال الجوهري العدول الازم وهو الميل عن الطريق فلا يتناول المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء في
الفاعل اي ومن شروط ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل هو افتقاد النص فاذا جاء النص في محل مخالف للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يريد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم
اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا الشيء واحد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس
لان الطهارة تزول بالمنافي وهو النجاسة ولم يوجد الا الشرع جعلها مزيلة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو ارتد في
الصلوة العياذ بالله لا ينقض به الطهارة وان كان الارتداد اعظم جناية بالقهقهة ولا يمكن بعدية حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة
مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج من القياس على اربعة اوجه احدها ما استثناء وخصص عن قاعدة
عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة
كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس تجوز اذ لم يسبق لعموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس متقاسما لعدم تعقل علته وثالثها القواعد المبتدئة العدمية النظر لا يقاس عليها غيرها مع انها تعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير
خارج ما تناول النص والاجماع وتسمية خارجا عن القياس مجاز ايضا وذلك كرخص المسافر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعذر الشرع ويسمى الحاق
الى استصحابه لكل القميص على العمامة والظلمة والقفازين وهما ليستا جميع القدم لانهما لا يساويانه في المشقة وعسر الشرع وعموم الوقوع فهذا الالحاق انما هو
فيها القياس بالاتفاق واما ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى استثناء معنى يجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستثنى منه فشاركا المستثنى
في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا للبعض على ما عرف فتبين بهذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه
فانه اذا كان موافقا من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات قوله وان تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص لعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا
يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر سائر الاشربة لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه لغير اللحمة المشابهة بالكفارة في الاصل الى خلافها
في الفرع عن الغاية ولا التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره فكان تعدية الى ما ليس نظيره والشرط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير التصريف بعينه عائدا الى الحكم وفي نظيره الى الاصل المفهوم من التعدي
وفيه الفرع وهذا الشرط اذا كان شرطا في الحقيقة لتصحيح اشتراط التعدي وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله لعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم
ورود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانه تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا

من التعدي بل من شروط التعدي كذا في اصول الشروع وانما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا تحقق الا في محل قابل له والتسوية لا يتصور في شيء واحد ولم تتعد حكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا تحقق المقايسة واما اشتراط ان يكون التعدي حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء قال ابن شريح من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت الى الخل لم يسم خمرا بغلبة الظن فغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى رأينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه يسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لوجود تحت عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر وكذا سائر الاشربة المسكرة لعموم العلة وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمنع ان يثبت شيء منها بالقياس وبان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من المسميات وبين الاسم اذ لم يصح القياس البتة قال الغزالي ان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعها لغيره تقول واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعته لكل ما خامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر لفعل فاسمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف او عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمال ان يكون اسم الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رأينا هم يضعون الاسماء لمعان يخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون ثوب المتلون بهذلك ولا الآدمي المتلون به بذلك الاسم ووضعوا ادهم والكميت للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر كما سموا الزجاج الذي تقرفيه الصائغات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز او الحوض قارورة وان قر فيه الماء فاذا كل ما ليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيلا الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا واذا اشترط ان يكون التعدي حكم النص بعينه مثل حكمه من غير تغيير لم في الفرع بزيادة وصف وسقوط قيد لان المساواة بين الاصل والفرع في الحكم لا تتحقق مع التغيير فيكون التعدي مع التغيير اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحة الظهار الذي كما ذهب اليه الشافعي صحيح تعلق به وجوب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق فان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال فظهاره صحيح ولئن لم يكن اهل الكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل الكفارة فلو صح ظهاره لثبت حرمة مطلقة فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل لما قلنا انه ليس باهل الكفارة لان المقصود بالكفارة التكفير فيما يمكن فيه العبادة حتى يتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة والاديان الاخر لا تبقى عبادة ويتعذر القيام عليه كردة والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا الاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن البلغة بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وبخلاف الايلاء فانه طلاق موجب والذمي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار واما اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع فلما ذكرنا ان القياس هو المساواة بين المتماثلين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل لا تحقق القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا بالفراغ ابتداء فذلك لا يصح التعامل لتعدية الحكم من الناسي الى المخطئ والمكره في الافطار كما فعله الشافعي رحمه الله فقال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل المخطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان لتغيير حق انتقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق فعلا كفعل الناسي لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق

الكل ناسي فعل لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في العمد وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام اذا طعمك الله وسقاك اي هو الذي القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطأ فلا ينفك عن تقصير من جهته الخاطئ بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب الدية والكفارة على الخاطئ في القتل والاكراه حادث يصنع مضاف الى العبد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قولهم ان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تعدية الى ما ليس في معناه فتكون فاسدة واما اشتراط خلق الكفر من النص فمذهبنا فان التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعي رحمه الله ان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او يثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا للموجب وان كان يثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا فيكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا يحتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافة في النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتعاد لها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختيار شمس الائمة رحمه الله على ما اشير اليه كلام صاحب الميزان ان لا يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد بلاء السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد وقالوا ان هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه توضيحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب لقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا التاكيد وليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعي رحمه الله اذا جاز ان يتعاد بالتعليل ولم يتعرض لها النص بالتعليل في المواضع المنصوص عليه شرط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر حتى لم يجز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا لمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا بهذا التعليل فان لان نصوص الكفارات صدقة الفطر مثل قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ومن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين اغنوهم عن المسالة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان فتقتضي باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف الى المساكين الكفار فيتقيدها بالايمان بالقياس فيكون تغييرا للموجب بالراي فان تقييد المطلق تغيير كالطلاق المقيد كذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا فانما اشترط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يتمسك به على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة توخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم فقوله والشرط الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه

بالرأي باطل كما الطلناه في الفرع اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير بحكم نص في الاصل وهو المقيس عليه او حصل التغيير بحكم النص في الفرع كما بيناه في قوله والنص فيه وهو معنى قولهم كما الطلناه في الفرع والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان التغيير بحكم النص المعلل في نفسه بالرأي باطل كما ان تغيير حكم في الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذمي والضمير في نفسه على هذا الوجه راجع الى النص وذلك لان التغيير لما ابطل في الفرع مع انه لم يتضمن معارضة للنص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه معارضة النص كان اولى والمراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير الحاصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ الفائدة لا الا تعميم حكم النص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله ان السباع التي لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار مع الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغيير احكام النص المعلل بالتعليل وكذلك تجويز اشتراط الخيار فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم فيجوز فوق ثلثة ايام كما يجوز ثلثة من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعدية بحكم النص وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم اشار الشيخ الى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكر اصحاب الشافعي رحمه الله حيث قدر ثم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فانها لما علقت بصفة الكيل لم يسق النص تناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغييرا موجبا بالتعليل لا تعدية بحكمه فقال انما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن تثبت اختلاف الاحوال لا في الكثير فصار التغيير بالنص مع ما جبها للتعليل لا به وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى من النفي اذا لم يكن مما كور ائبت ويقدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار الا ربعا فهو حر كان المستثنى منه بنو آدم كانه قال ان كان في الدار احد من بني آدم فلان فلا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان الناطق بالقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لا يحنث ولو قال الا ثوبا كان المستثنى منه كل شيء يقصد بالسكنى والامساك في الدار حتى لو كان فيها انسان او دابة او نحو ذلك مما يقصد بالامساك في الدار يحنث وههنا استثنى الحال فصار الاسواء بسواء اذا المراد منه حال التساوي بما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين والاستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فحمل ان الاستثناء لم يقطع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه يقبل الا الخيط والشعر والتفاح ونحو ما لم يدخل تحت اللفظ من احوال البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من احواله الا في حالة الركوب وكما في التنزيل ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا يأتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا يدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى غير ذلك مما يتعذر ذكره في جميع الاحوال الا حالة الاذن وعموم الاحوال للطعام حال التساوي في التفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه في الاستثناء ولن تثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين في الكيل والمجازفة عبارة عن عدم المساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص

اي حال صلاته يعني حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص بدلالة مصاحبا للتعليل اي مقارنا له وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار اي صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذه النص فان الاستثناء بدل على التعليل ليس مراده عن هذا الكلام فهم تعليلنا بالكيل بدل الجنايا على ان التعليل ليس بمحل للربوا فتوافقا لان التغيير حصل بالتعليل على ما عرفتم ومنها ما قالوا ان الاصل وجوب الشاة في الزكوة بصفة ما للفقير ان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء بجملة وفسرها النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وامثالها فصدكان ان فقال الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها كالدار المنفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فقد اسقطتم حق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوة فكان هذا التغيير الموجب للنقص للاقتدية بحكم لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى غير بدله لانه يصح تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثواب بالتعليل مثل قاعدة الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى محل اخر وهو اقامة احد مقام الركوع مقام السجود فكان باطلا اشارة الى الجواب بقوله وكذلك اي ومثل ثبوت تخصيص التعليل بالنص جواز الابدال في الزكوة ثبت بالنص الى آخره واعلم ان لمشائخنا في جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انا لا نسلم ان الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل وانما توجد فيها ماليتها فعرفناه انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكفى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا البطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منهما جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان لا يجوز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني والصحيح مال اكثر المحققين من اصحابنا ان لا حق للفقير في الزكوة حتى تغير بالتعليل اذ لو كان له فيما حق لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل الطعام وجبت قيمة الزكوة قبل اداءها ولما جاز تصرف المالك في مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن لهذا الابتدائي بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجه لانه يودي الى الاشتراك وهو ينافي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير ثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله وحق الفقراء في مطلق المال لا في المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلا يحتملها مال معين وهو معنى قوله وهو مال مسمى لا يحتملها اي لا يحتمل انجازها وعد الله تعالى مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يخير اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بانجاز تلك الجوائز من مال معين له في يده يكون ذلك اذنا له باستبدال هذا المال بالمعين الذي في يد هذا المامور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا لان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبدال فيما ذكرت عن المثال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين فما بالها هنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا يرى انه تواديا يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى

قيمتها فان ذلك درجة اخرى فتقول ذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلق لا من حيث انها مال متقيد بسمة بانها شاة اولحم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق العبد يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض الله ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا مالا متقيدا لان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق العبد تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين تباينا ان يقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ليتأدى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر حنطة وعليه مائة درهم لآخر فطلب الدراهم صاحبه فقال للذي عليه الحنطة ادالدراهم التي على بمالي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء لكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق العبد تعالى بما يتهما من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية قوله لانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع العبد تعالى بابتداء اليد وهو لظهر ما قلنا جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح لذلك كالاسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين سنفي هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير للتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين اولا ان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة الكفاية حتى الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة وبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعديتها به الى ما لا نص فيه وبيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع العبد تعالى على الخلوص من ابتداء القبض قربة مطهرة للمؤدي عن الاقام كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده عليه لمن امر الاخران يهب افلان عشرة دراهم على انه ضمان فعل يصير الموهوب له قابضا للامر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالمال المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر مسلمين ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة فكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك في الامم الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احدا لا انها حلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما حلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير بعد ما ابطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا يرى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقير اصلا فعلمنا ان هذه الصلاحية لعلة التقوم وعدينا هذا الى سائر الاموال لاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تحريم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه الثابتة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة للكفاية حق الفقير والاول لا يفيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح للكفاية مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو لم يثبت حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم تتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في مكسة فثبت انه لا بد من كلا امرين فلذلك ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل لحكم شرعي الى آخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه والله اعلم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس لقوله عليه السلام ثم اغسليه بالماء وقد غير تم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم حيث جوز تم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غير تم هذا الحكم في النص عليه حيث جوز تم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قولا الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غير تم بالتعليل حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر اوجبتموها بالاكل والشرب عملا فاشار الشيخ رحمه الله في الجواب عن هذه النقوض الثلاثة بقوله وهو لاء لايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية لتعدية الحكم الشرعي الى غير الشاة لتطهير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع الحاجة الفقير والشاة آلة صالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا بعينه بدليل ان من لقي الثوب النجس وقطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر شرعي فمتى عدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح له كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجبه لعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان عمل ثنا دعلى الله تعالى والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان يحصل التنادبه الا انه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدة لا ان يصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا تبدل به وانما تبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها فصلاحها لذلك العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتذكية فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة الآلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الآلة اخرى وهو كقوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثلثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان تعين ويجوز ان تخير بينها وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمر اقراءة وللقراءة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وهي ان يكثر ومن عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا يرى ان خير الفاتحة من المنزل لما سوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة بالافطار الذي هو السبب الموجب لما لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع الى صالحة للفطر وكما ان الاكل والشرب الى صالحة للفطر ايضا فمتى عدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع الى صالحة كما كانت من غير تغيير بالتعليل شيئا من احكام النصوص **قوله** وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين لام العاقبة اي يصير بعاقبته اذ لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة كلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة لما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي رحمه الله حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال اوجب الشرع الزكوة للاصناف المذكورة في هذه الاية واضافها اليهم باللام الموضوعة للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بمقتضى اللام كمن اوصى بثلث ماله لاسماء اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بمقتضى اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد بطلتم بتجويز الصرف الى صنف واحد والى فقير واحد حق الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين

تبيين اى بما ذكرنا ان المؤدى يقع لله تعالى على الخلوص فى ابتداء التمليك ثم يصير للفقير فى حالة البقاء بدوام يده عليه ثم
الدليل عليه تبين ان اللام فى هذه الآية لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفى قول
الشاعر فللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدور تبنى المساكن اى يصير الواجب اداؤه حق الله تعالى على الخلوص بعاقبة للفقراء
وان لم يكن لهم فيه حق فى الابتداء كما فى التقاط آل فرعون لموسى صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليهما وان لم يكن
فى الابتداء لذلك الغرض وكما ان الغذاء والبناء صار بعاقبتهما للموت او الحزن والخراب وان لم يكونا فى الابتداء لهذين بل لغيرهما
وذكر فى المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها لا تجاوزها الى غيرها لا لاستحقاقهم
جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يريد لا استعدادهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو
مذهب عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابى العالية وابراهيم النخعى وميمون بن مهران
وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين وقوله لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل آخر على ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب لما كان خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد
ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التى وجب اداؤها للفقراء وذلك اى صيرورة المال صدقة انما
يكون بعد الاداء الى الله وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له صلاحية ان
يصير صدقة بالقبض فملكا للفقير بعد القبض وصيرورته صدقة لانه ملك له فى الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعاقبة
صدقة وملكا للفقير ويحتمل ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان
النص دل على ان الله تعالى اوجب الملك لهم فى المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون فى
الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انا ابطلنا بالصرف الى صنف واحد
حق الباقين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص
حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لتلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصرف
الذى يكون المال بقبضهم الله تعالى خالصا اى لسبيل فى هذا الحق الواجب لله تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم
وفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذى صار من الاوساخ لا المجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل والغازى فى سبيل الله
تعالى ولو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما فى المواريث
وكذا لو اجتمع فى شخص واحد اسامى مختلفة وبان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسهما واحدا ولو كان الاستحقاق
بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما فى الارث اذا اجتمع سببان فى شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان
وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب فى الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التى هى اسباب الحاجة
لتدل على ان الفقير استحقه بحاجة حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا
كانه قيل انما الصدقة للمحتاجين بای سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بالوصف ما يتطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة يعنى
لما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة فانها ليست

بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة للصرف المتوجة اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرف وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العبد ام لا وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف المذكورة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الفرق وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى لا رفقا على الحاجة بل جزاء على حيثية في العمل للفقراء في جباية الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشئ الذي جعل علما الى اخره لكن الشئ جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو سلط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص هو في الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشائخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا لما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه اضيف في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى علة الباء للسببية وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور بدون الثلثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن لظهور اثره في جنس تفسير لما جعل علما واعلم ان القياسيين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل لوصف الانوثة المذكور في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا لمعنى الحرية ولا لوقاع الاهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لشئ من هذه الاوصاف في الحكم فثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا يرى ان الحنطة تشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة رجس شتى ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة الحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل

دعوا د الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوٰة لدلوك الشمس ومقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرفقة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء اينقض الوضوء ذاجعف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سهى رسول الله عليه السلام فسجد زني ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة تصلح دليلا عليها لان ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة يقتضي جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط فيها ان تكون معقولة المعنى بل الشرط في الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعاوه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب الغضب وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن بدمن معنى يعقل وهو قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك لمعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هؤلاء على ان المراد بصلاح الوصف ملائمة اي موافقة ومناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احدى الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اي حصول الملائمة في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوان الله عنهم فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالي رحمه الله المراد بالمناسبة ما هو منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مدار التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا كما ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك فاستفت قلبك فما حاك في صدرك فدعه وان افتاك الناس وقد ثبت ان العدالة تحصل بالاخالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جازله العمل بشهادته والعرض

على المذكرين بعد ذلك لعدالة نوع احتياط فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحيته للحكم يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لابد من عرض الشاهد على المذكين بعد فاد سلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالته وذلك لان الاصول شهداء عدل على احكامه كما لو كان الرسول في حال حيوته فيكون العرض على الاصول واستماع الاصول من رده بمنزلة العرض على العرض على الرسول في حيوته وسكوته عن الرد ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يغاير حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال الخطأ والغلط ومالا يوقف عليه من طريق حس فطريق معرفة الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى انا نعرف عناصدق الشاهد باحترازه عن محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في ايات كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض بامره ومن اياته ان خلقكم من تراب ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره فثبت ان طريق معرفة مالا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين ظهور الاثر في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس لمعرفة المؤثر قوله كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة ولاية الانكاح في النساء بدون رضا الولي عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند الشافعي رحمه على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغير وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب لصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغير وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغر تعليل بوصف ملائم لان الصغر سوغ في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة امر النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغير موزت للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية بالصغير تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط الحظر بالمنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا ما اضطر ثم اليه فثبت ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن الميداني ان المناكح جمع منكوحة والقياس مناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر مؤثرة في اثبات ولاية النكاح المنكوحات تاثير الطواف اي مثل تاثيره في الحكم المعلل به وهو سقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة جاز العمل به ولكن لا يجب قبل ظهور عدالته قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن مؤثرا وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل بعتقد العمل ولم يفتح كما لو قضى القاضي بشهود غير ظاهر العدالة لانه اي الوصف يحتمل المرد مع قيام الملائمة اي يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبره علة كالاكل ناسيا مع صلاحيته علة للافطار اذ الشيء لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يتعرف به صحته واعتباره في الشرع بعد ظهور ملائمته وذلك ان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثر الصغر في ولاية المال فان العجز لما كان ملازما للصغر لقصور عقله اقيم سن هو كامل الراي واقرانه شفقة مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية النكاح تعليل لوصف مؤثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بظهور اثر دينه في منعه اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل في منع الدين اياه عن تعاطي اي مباشرة المحظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر اخر وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس **قوله** لما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا اقوى اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فسادة لان العبرة لقوة الاثر لصحته ودون المظهور الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنته كذا اي عددته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل حكم في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع تركت الاحسان بالقياس اي تركت الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس بمعنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذا بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به استحسانا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جواز بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت الاستحسان واخذت القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلافا لهذا الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لما يترجح عندي لانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به اخذت به وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان اكثر ما يكون استحسانا تسمية للاعم باسم الاخص والاستحسان بمعنى هو القياس واعلم ان بعض القاصرين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالراي وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من جملة الشرع سوى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فما ذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لاتباع هوى اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فما ذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا فى بعض مواضع انا ناخذ القياس وتترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك طعن فى غير موضع وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول فى الدين بالتشهى او يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رح اشار الى دفع طعنهم بقوله قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى عندا اصحابنا احد نوعى القياس فانه ينقسم الى جلى وخفى والاستحسان الذى هو موقع التنازع فيه هو القياس الخفى لا انه قسم اخر غير القياس اخترعوه بالتشهى ولا شك ان القياسين اذا تعارضا فى حادثة يرجح احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل بالاخر والا انه سمى بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب اليه اوهام اهل اجتهاد وبين الدليل المعارض له واشارة الى انه هو المعمول به فى الاغلب ليرجحه على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان المستحسن فى مقابلة الاخر على وجهين فاحد وجهى القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثانى ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة الى مقابله فى الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم فى التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وقوى به وجه القياس واحد نوعى الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثانى ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس فى الظاهر ولكن فيه فساد خفى بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها عندنا خلافا لاهل الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا النوع الثانى من القياس الجلى لقوة اثره الباطن على النوع الثانى من الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لما ذكرنا ان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فان الدين ظاهره والعقل باطنه وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفناء والكدورة كذا العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه فان قيل هذا لا يصلح للعلة بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة فى الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغى ان لا يقع الترجيح فى الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام لا بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصلا لعدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل فى الولاية فاما صيرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثرا على غيره وانا لا نسلم ان القوة او الزيادة فى العدالة متصورة لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنب الكل كان عدلا فان ارتكب واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعانى فمتصوره فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض هكذا قيل قوله بيان الثانى الى اخره ولما استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسمى الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على الاخر عند تقابلهما ال الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثانى وبين مثاله بقوله بيان الثانى اى بيان القسم الثانى وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان فيمن تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا الى اخره اذ قراءة السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في اخر السورة ان شاء ركع وان شاء سجد قيل معناه ان شاء ركع وعاد على حدة للتلاوة ان شاء سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة وان وافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتادى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجدها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا لفوات محل الاداء والصيرورة ديناً صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا يتادى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ايضا لما بينا في المبسوط والذخيرة فالحاصل ان الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة لاربعة شرطين احدها النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فنحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح بهذا الكلام وجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز وجل وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط واتى بوجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طالما رأسها وكما تشابهت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع عن السجود كما ينوب لقربه من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر لمشابهة التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة الا ترى انه لو تلاها خارج الصلوة فركع بها لم يجز عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على حدة لانه ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة لم تنعقد له فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى اخره اثر ظاهر لان الماموربه لا يتادى بالاتيان بما يخالفه ففسد وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه بهذا القرب بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سميناه الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى اي بالعمل به باثره الباطن

اى بسبب قوة اثره الباطن الذى يتضمن فناء والاستحسان بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة
لم يشرع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه الدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستقلال بنفسه ولهذا
لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا يحصل به مخالفة المشركين الذين استنكفوا عن السجود
لله تعالى استكبارا والاقتداء بالمستحسنين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين فى مواضع
السجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفيؤ ظلاله عن
اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان لله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مكرم ان الله يفعل ما يشاء اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع
الانقياد وكذا عدم اقتران بالركوع كما فى السجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود
منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا شرط
فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع فى الصلوة يعمل عند العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع فى
الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة بالصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة
وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعى لعبارة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قوله عليه السلام
لمن يهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتادى بغيره والركوع فى غيرها
اى بخلاف الركوع فى غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة فى ظاهر الرواية لان الركوع فى غير الصلوة ليس بعبادة
والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله وهذا اى القياس الذى يرجح على الاستحسان لقوة اثره
الباطن قسم عن وجوده اى قل فانه لم يوجد الا فى ستة مسائل او سبع منها ما اذا ادعى الزمن الواحد رجلان كل واحد
منهما يقول رشتنى بالالف وقبضته ويقيم البينة فى الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة
التاريخ كما فى الغرقى والهدمى كما لو ادعيا الشراء فى القياس تبطل البينات لتعذر القضاء بالكل لكل واحد
منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتاديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن
فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة وتثبت بينة كل واحد منهما
الى مثل الالف فى الاستيفاء وبهذا القضا تثبت عقود احد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون
قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد بهما
فى المحل وبخلاف دعوى الشراء والم يجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما
جميعا يعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم فى ذرعان المسلم فيه فى القياس يتحالفان ويتراد

فاخذ وفي الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لايكون اختلافا في اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لايوجب التخالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه سبع خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست وبهذا تبين ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرا اية السجدة في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد رح وفي القياس لايلزمه وهو قول ابي يوسف رح الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لايكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف رح ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد رح وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف رح فابو يوسف رجع في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الحرز فتولى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان السرقة تتم بالاخراج ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لايلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزع من ساعته لايحنث استحسانا وفي القياس يحنث لوجود اللبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باستثناء زمان النزع عن اليمين فيستثنى ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور سباع الطير انه طاهر يكره استحسانا وفي القياس بجنس اعتبار البسور سباع البهائم وجه الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعا من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للكرامة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه بتولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يجاور الماء بملاقاة نجاسة فيبقى طاهرا الا انبنا صفة الكراهة لعدم تحاميهما من الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة الخلاة ففي جنس هذه المسائل رجح علماؤنا رحمهم الله الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة الاثر عندهم لا للظهور او الخفا قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لايقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا بل هو انواع اربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص وترك القياس به مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لاينعقد في غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقتنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا ليحرز له خفا مثلا بمداوسين صفته ومقداره ولايذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم ولايسلم فانه يجوز للقياس يقتضي عدم جوازه لانه

بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او تبوته في الذمة كالسلم فاما مع العدم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس بالاجماع يتعين في هذه الصورة كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس بابي طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال يتعود وهي نجسة وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الموجبة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب واستحسان بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ رح اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان بالقياس الخفي يصح تعديته الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي التعدية على ما عرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثلا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلف البائع على الباقي وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمن الذي يقر به والبائع ينكر تسليم المبيع بما يعرفه المشتري من الثمن والمبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلا يجب اي لم يجب به اليمين على البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع سلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فان

لشرط الترادف بشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد رح يجري التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره والاخر اذا البيع باع غير المبيع بالعين الا يرى ان متباينين البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينة المشتري لان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في الجميع وبه نعدي الى الوارثين والاجارة والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع باقل قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن وقد يصير بخمسمائة بالحط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة اختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه به اليمين على خصمه وان كان بينته تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع جائز عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي واكثر العراقيين وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وعليه مشائخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعي رح ومختار المصنف رح حيث من وجوه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض الاماكن وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها تناقض وتفسد به وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا اوجد متعريا عن الحكم لا يخلو ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثاني ظاهر الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات ودلالة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة وباقي الكلام مذكور في الكشف ثم اجاز من مشائخنا تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا لتخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك وقال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس في مقابلته او من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجوع في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلة تقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني تضيف العدم الى عدم العلة في جميع الصور الا الى المانع وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا اصاب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه ان صومه بعينه خلا فالزفر رح لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات بوصل القطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اي تخصيصها قال امتنع حكم هذه التعليل ثمة اي في صورة الناسي لمانع وهو الاثر الوارد فيه من قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة التحقيق بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وصار الفعل عفوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله معتبرا لا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه وما انقلاب الحقيقة فلانه جعل الاكل حقيقة فاوجب الكل حقيقة فاوجب بعضهم يوهي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث التسبب ومسلة الفطر ممنوعة فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي الشيء الذي جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه نحن ذلك الشيء دليل عدم العلة وهذا اي جعل ما صيرورة دليل الخصوصة دليلا لعدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة ففيه فقه كثير ومخلص كبير اما الاول فلان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكن رد ما يرد وتقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة قلت ان الخلاف في مسلة التخصيص راجع الى العبارة في التحقيق لان العلة في موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اي حكم القياس متعدية حكم النص اي تعدي حكم الى ما لا نص فيه اي اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي اذ من شرط صحة القياس عدم دليل اخر فوقه ليثبت فيه الضمير راجع الى ما اي ليثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الرأي لا بطريق القطع اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطأ اشارة الى ان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو مذهب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل من التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل عندنا بمنزلة النص العام عند الشافعي رح وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدي وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية تثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص واجماع واختلفوا في صحة القاصرة

المستنبط كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي رح من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين منهم كالقاضي الامام ابي زيد وستابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي رح وعلة اصحابنا واحمد ابن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري صحتها وهو مذهب مشائخ سمرقندي اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو المنصور رح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا اي الرأي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء التعدي الى فرع اولم يتعد كسائر الحج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الاخالة والمناسبة وذلك تحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر عن التعليل به الا لمانع وكونه غير متعد لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه عن ان يكون حجة كما في النص فلم يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي يتوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لابد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل لا يوجب علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى اضعفهما مما يرده العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول بهذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا اي النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان سبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون سغيرا الحكم النص باطلا فكيف اذا كان سبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة رضي الله عنه والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة فيما تجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة فغاسد لان الفرع يصير بالاصل فلا الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم مجال واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا اكتوقف اول الكلام على اخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقصة ليتحقق الاشتراك في الجزء لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع كما نص عليها

افادة ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالراي اليضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء لظهر كانت صحيحة ولا يلزم ما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد احدها اثبات اقتضاء الحكم بالنص كما ذكره في الكتاب يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيها معرفة الحكم الميسلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها المنع من التعدية عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية على ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ثبت هذا الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما تعميم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان ان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد اكثر تعديا من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتبار الشارع به من غير التعدي فثبت انه لم تثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف تثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم يجوز ان تثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه الجواز بثبوته بعلة اخرى اليه اشار شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا التعليل غاية انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا ضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا تعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تاثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والحصول وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل اخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروه من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدي لتوقف تقدم اعني مشروطا يتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك بل هو لتوقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الآخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل ضمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر بيانه والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا لانه يوجد مع الشرط كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يروعن احد منهم انه تمسك بالطرد ولا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وانما نظروا الى الاتقنية من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي يشير الى صحة الشرعية ولو كان الطرد

صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه وكذا سائر الائمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين المجادلين ومال اليه عامة اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير فشرع الشيخ في بيانه وقال واما وجه دفع العلل الطردية فاربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبه علة المستدل فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه وقدم المعانقة على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها اقل بالنسبة الى مادونها ولانها اساس المناظرة فيه يتبين العوار والمجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة لانه اقوى في الدفع كما سنبينه قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم اي انه قبول السائل الوصف المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المعلل بدليله البطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فحينئذ التزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذ الخصم كما لو قال الخصم ان الشروع في صلوة النفل او صوم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافساده كالوضوء لكن نلتزم ذلك ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا افسد لا باختياره بالكان متيمما فتذكر في رجله ماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وفوات المضمون في ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق بمقتضية العدة فيلتزم موجبه فيقول لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح واثبت بعلة انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيكون للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانحها لما الترمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه تعين ام لا فعنده ليس بتعين لعدم وجود المقصد الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو تعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق النية فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وثمة يجوز بدون التعين وكذا ههنا يصرف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب يتحقق في القسم الاول لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الزهول عنها ولهذا اشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام ودون معرفة المدارك والقول بالموجب لضبط اصحاب الرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما رأوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا بعده في المناظرة اوصافا مؤثرة لا يمكن رده بهذا النوع من الاعتراض اولانهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم بهذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم قوله واما المعانقة الخ المعانقة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل فهي اهل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد والمعلل يدعي على السائل كلزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعي عليه فكان سبيله الانكار ودفع المدعي عن نفسه والاصل في الانكار المعانقة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل ولا دليل لعلته سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه لكنه الالتزام على الخصم ثم المعانقة في العلل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في الكتاب مخالفة في الوصف بان يقول الا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة هو جود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت وفي نسبته الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته للعلية ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر وقيل في الفرق بين المخالفة في نفس الوصف وبين المخالفة في نسبة الحكم الى الوصف ان المخالفة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والمخالفة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول الخصم في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ الكامل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح وان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فثبت الحكم لكل واحد وعند هذا المنع يحتاج الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ودلالة وفي قوله في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة من جنسها قلنا نقول نريد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرداءة والجودة فلا نجد بدا من القول بالمجازفة في الذات لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول نريد بمجازفة في الذات باعتبار صورتها التي عرفت بها تفاحة ام مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم ان مطلقها مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا بد من ان نفسر المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسرناها بها لا نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل فيما لا يدخل تحت الكيل لا تتصور فتعاد الى الاستفسار الى المخالفة في الوصف فيضطر بعد هذا المخالفة الى الرجوع الى حرف اصل المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط والمساواة كيلا فخلص عن الحرمة فبقي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط ولم يوجد الخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا فثبتت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالتفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال فيما لا يتصور فيه المساواة باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا تحقق ذلك الا فيما تحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا تحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل وبالمخالفة

في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما يصح لان الوصف نفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كما المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات الحكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم وكل وصف لظهر تاثيره ومنع من ان يكون وليا وحجة كما يجيء لما كان سببا لوجوب القصاص لوصف القتل فعمل
هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال العلل الاثر ليس بشرط عندي بل الطرد عندي حجة بدون التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الحكم ولما لم
يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة كفار على مسلم ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن لهم ان يقول انى اثبت حتى
بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبولة اليه اشار الامام فخر الاسلام في شرح التقويم وفي اصول الفقه فتبين بهذا ان
المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بوافقه العلل المنقولة
عن السلف فانها سببة للحكم والطرد ليوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه المالغة مبالغة في التاثير في الحقيقة
فقيل يشتمل هذه المالغة قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب لوصف البكارة باعتبار انها حالة باعث النكاح لعدم المعارضة لانسلم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لا ظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمنع المالغة فيه قلنا في التسليم في الاشياء
الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه نبي عن الخطر والغرر فيختص جواز البيع في هذه
الاشياء بزيادة شرط اظهار الخطر كالنكاح لانسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشتد الحاجة اليه الاطلاق ما يليق الوجوه دون
التضييق بزيادة الشرط ثم مبالغة مصلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤدي الى ادعاء فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما لا يكون
غير صالح ويكون فاسدا وضعا ولكن لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل مطالبة ببيان المناسبة واذا
بين صلاحه قبل السائل وتجاوز الى سوال اخر ولما صحت هذه المبالغة بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع واما المبالغة في نفس الحكم مثل قولنا
في تعليلهم لمسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانسلم ان التثليث هو السنة في اصل بل السنة فيه التكميل لبعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض
في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض ههنا الغسل لما استغرق محله صيرا الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق
محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو مسنون فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال به الا بعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يفيد اعتباره واما المبالغة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما تثبت للسائل لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم
عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص
عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا للعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضافة المعلل الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبته
اليه وهذه المالغة مخيفة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر لانسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي في هذا
المقام ان المستدل لكان مجتهدا يجب عليه النظر بحاظر عنده متى عجز عن اثبات مخيل والكان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في
استخراج الوصف فان شارك في الجهل لغيره لتركه ما لزمه وان طالعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك
لانه وان كثر غرقه فهذا فاسد وفاسق بكتمان حكم يحتاج الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدال حرام وليس من الدين

ومثال هذه المسئلة ما ذكرنا في تعليلهم بان الامر لا يتعلق على خيره عند الدخول في ملك لعدم المعصية كابن العم المسلم ان حكم الاصل وهو عدم التعلق في ابن العم عندنا ثبت لعدم المعصية بل لبعد القرابة وعدم الوصية قوله واما فساد الوضع فكذا اما فساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على العينة الصالحة للاعتبار في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخصيص من التعميم والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة تحمل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتقضي عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد فيندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المجيب كلاما صلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان لاطراده انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد فاذا اورد على المجيب هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسر والا صار منقطعا ثم لا يشتغل بعد بالطرد احترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحابنا الشافعي للايجاب بالفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما والباء صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء ولا تقاض وعلى انقضاء العدة كردة احدهما ولابقاء النكاح اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا بانه فرقة وجبت بسبب طاري على النكاح غير منافاة اياه فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية والحاصل ان احدى الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني فاذا اسلم احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رحمه الله من غير توقف على شئ وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلثة اقراء فانه اي تعليلهم في المسئلتين كما بينا فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث بعد الوقوف على اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه وهو منافٍ للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك لم يتصور ابقاء النكاح بعد انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشئ مع ما ينافيه وهو معنى قوله والردة لا تصلح عفوا يعني لو ابقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اي وضع المعدوم ليكون الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون موضوعة للكونها في نهاية القبح قوله واما المناقضة فكذا

المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوزه يتخلف الحكم عما ادعاه العلل العلة لا لمانع وهذا تلقي اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك المجيب الذي لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من تخصيص عنه ببيان الفرق وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول من ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يحمل ذلك التقاعد السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك بان يقول احتجت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم فيما علل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء بانها اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى الانكار اي يفترقان في اشتراط النية وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله وهذا اي القول والتعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقة فانه طهارة للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك لبيان وجه المسألة اي المعنى المفقي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لا يعقل في محل النجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم الآن بمعنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة من المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية ونحن نقول الماء في التطهر عامل بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من الحمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون متناولا في غيره اذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الازالة والري من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد واما قوله هو تطهير حكمي فنقول التغيير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى بطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة فلانه لم تصبها نجاسة بعد ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا يتنجس وذلك لا يوجب تغيير صفة المطهر فيقع الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية يشترط للغسل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل وكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة وانما المغايرة في صفة الطهورية للآلة وانه لا تمسك للخصم في مسألة التيمم ولا يقال المسح غسل في الوضوء مطهر وهو غير معقول المعنى في التطهير للاثر في تكثير النجاسة لانا نقول ان كان مثل هذا الاثر في انه ملوث لا يطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

وتبعه الامام تقام الفصل اخذ عكره فاستغنى عن التنبيه كالنفس وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا اتصل حتى لم يكن سيالا ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقة لان تطهير بازالة عيننا فيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية بسبب دون اليقين واستغنى عن الغريمة لا فادتها الطهر فصار البلل كالسائل بل الذي يقدر على الازالة منفي افادة الطهر فهذه الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الا بالرجوع الى بيان التاثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والاعراض عن الاستعمال بالطرد حيث لم يعن ذلك عنهم شيئا كما اشار اليه قوله واما العلل المؤثرة الى آخره اعلم ان رفع العلل المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والتاثير بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقة لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا يحتمل التناقض الحقيقي وكذا التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التناقض الا انها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب المصير الى الترجيح والرجوع الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل لا الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرر ويلزم منه نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساده قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالمعارضة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تاثيره صح بالمناقضة وفساد الوضع لهذا الاحتمال ايضا كما في العلل الطردية وان اردتم به فساده بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن المعارضة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل للمعارضة ولم يصح بعده الا المعارضة فلما اردنا به فساده قبل ظهور التاثير لكنه تبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف المعارضة فانها في الحقيقة تطلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره ولم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا او التحقيق فيه ان مجيب لما كان من قصده التعليل بوصف مؤثر ومن وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو احتملها قبله وبعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر في الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله بعد ذكر هذا انه ليس للسائل بعد المعارضة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع المعارضة ان التاثير اذا ثبت للوصف يجاوز السائل عن المعارضة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس كما شرع الى المعارضة وهو الوضع لان الدفع اذا امكن تسليم العلة الحكم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى المناقضة من المعارضة كان اولى من الاتيان بالمعارضة التي هي اقصى احوال السائل قوله لكن المصير لشان اذا تصور بما قلناه اي بما ذكرنا من تخلف صور عن العلة المؤثرة بسبب فوات شرط ذلك التخلف بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها الا بتخصيص الوارد عليها بطلانا حقيقة او الابطال دليل متى بعد التخلف اصلا لا يمكن دفعه بوجه الاول ما كون

بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو الاشر بان يقول ليس المعنى الذي علل الوصف به علة وهو التاثير موجود في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستخلفا عن الوصف بل هو موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يابا فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما نبه وحاصل الخروج عن المناقضة ان المعلل متى امكنه الجمع بين حكمه علة وبين ما يتصور مناقضته لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين غير ممكن وحيث لم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من غير رجوع عن الاول فيصح الدفع بها كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي لم تجاوز عن الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فتدفعه او بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلد ساترة لها فاذا ازالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به واذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما سمي خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عندنا قليل كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدراهم وليس اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب وليس بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله ثم ندفع بالمعنى الثابت بالوصف الا ان نواي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس لما صار حدثا بما انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحتر بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها تتبين بدلالة التاثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح السائل فيدفعه بالحكم ببيان اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح للسائل فانا لا نحكم من حيث انه خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما عن نوافل فتدفعه بالحكم بالوصف اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف وهذا يلزمه الطهارة الصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا ابحابت السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالجنابة بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة كما بينا في الكشف وبالغرض اي يدفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من وضع التعليل

الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان التارك من اهل السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا يبقى والحدث في بدنه لحالة وكذلك بهنا اي فمثل الاصل الفرع وهو النمائج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما لا يصير عفوا القيام وقت الصلوة ولو لم يحصل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك مقتضيا قوله اما المعارضة فكذا المراد من المعارضة بهنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه فيكون هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول لا عجب بما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي معنى الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة من السائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض المجادلين انها غير مقبولة منه لانه يتهيأ حينئذ مستقلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بابدا مستدلا لا هاديا معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالمناقضة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القران انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان المعتمد في القياس قوة الظن فاذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة ابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والاصل فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة وهي اظهار علة مبتدأة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي بهما فقيل فيها معارضة ومناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدته والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينهما تناف اذ المعارضة تستلزم تسليم دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول ذا العبرة في نفسه للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال على انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل مشبه بالاثر وليس بأثر في التحقيق والمناقضة انما تمنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو نوعان الى آخره اي القلب الصحيح نوعان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما ان يجعل اعلى الشيء اسفله واسفله اعلاه كقلب القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف هيئته التي كان عليها فكذا في القياس يستعمل القلب الصحيح لمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الهيئة التي كان عليها احدهما اي احد النوعين ان يجعل

المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا التقلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان تجعل حكما في الاصل علة الحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف محض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الذي هو علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اي تحقيق هذا النوع من القلب ومثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الحر الشيب ترجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين اي الاحرار منهم وبقولنا به اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والغيب يتعاقبان على الذكر والانثى فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم قلنا المسلمون يجلد بكرهم لان ثيبهم ترجم لانه ترجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلناه مانصبه علامة في الاصل وهو جلد المائة حكما واجعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل تعليل بدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه تعليل القلب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فيبطل فهو معنى قوله فلما احتمل اي هذا التعليل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وبهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا استند اصلا والثاني اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ماخوذ من قلب الجواب فانه الضمير للشان او للوصف كان ظهره اي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج عنك فصار وبهه اليك حيث صار شاهدا عليك يحاجك عن خصمك وهو السايل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كان الخطاب السائل فمعنى قوله كان ظهره اليك كان معرضا عينك وحاذا لك بان كان بدا عليك فصار وجهه اليك اي صار شاهدا لك مقبلا عليك بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهدين احدهما للخصمين على الاخر في حادثة هم الخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل لاشتباه الى ان تبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اي هذا النوع من القلب لا يكون الا بتحقق الاوصف زائد على الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تغيير له وهو جواب عما يقال القلب يكون تعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تغيير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثال اي مثال ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعللوا وجوب التعيين لوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما تعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فزدنا في القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات بشروعه في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما ابهمه الخصم وبنينا عمل التزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما يعد الشروع

وزعم بعض المتأخرين ان القلب مردود والا ان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون العلة الواحدة والاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلة لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل فاكان ما تعرض لنقيضه من لوازم حكم مستدل وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب فيما علمت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لا ينافي حكمه وان يقلب قلبا اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكم لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلمه اصل القياس من القلب كذا في حاشية نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه لا يسلم القلب في النقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد والكلام انما هو على سبيل التعليل ولا ينفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بالدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد لانا نرى ان التاثير في محولنا في المذبوح مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر تعليق العتق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول مع ان التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العلل ترفع ببيان التاثير كما ترفع صورة المناقضة بالوجود المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلل الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد ما بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يصح في كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجري على ما لم يظهر التاثير ما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والملخص من القلب ذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق والله اعلم قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف كفاسد مثاله هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اي هذه العبادة وهي الصلوة او الصوم النفل التي شرع في عبادة لا تمضي في فاسدها يعني اذا افسدها لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واعترض به عن الحج فانه وجب بالشروع الا ان المضي فيه لا يجب بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كذلك اي لما كان الشان كما بينا ان ما خرج فيه عبادة لا يمضي في فاسده وجب ان يستوي فيه المضي فيما شرع فيه من العبادة حتى لا تلزم بالشروع

كما استوى عملهما في البعض باعتبار انه لا يمنعني في فاسدا وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فلا يمنع فاسدا ايضا فوجب ان يثبت استواؤهما فيه كما في الوضوء وما اثبت استواءهما فيه والتذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عن البقية الآخر وهذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب وسيجيء هذا قلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل لوصف المذكور بعدما كان شاهدا على نفيه شاهدا للنفي فيما ادعاه من الحكم المستلزم للمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر اذا ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل وذهب آخرون الى انه لا قبول للوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل حسبا وبحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتهما مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك فيجب المناقضة الخ هي شرط صحة القلب فلم يكن دعوى المستدل فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بالانتفاء والجمع بينهما بدليل منفصل كما في صحة وقد وجد لان ثبوت الاستواء يستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني دفع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام انما هو ان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن المقصود شيء آخر يخالف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانما لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب الوضوء واستواءهما في الفرع وهو الغسل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التنافي في ذلك اي اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه اباية مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر ويستحيل ان تتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه ملزما في الغسل بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود قوله واما المعارضة الخالصة الخ المعارضة اسلم خالصة عن معنى المناقضة والابطال فنوعان احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى يوجب خلاف ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة تغيير في ذلك المحل بعينه فيقع بمحض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما بمجرد المقابلة كل واحد منهما يقابلهما وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة تحقق في قول اصحاب الشافعي رحمه الله في تثليث المسح المسح في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كالمسح الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه قوله والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان ينكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويستدل الحكم بها معارضا للجنب ذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المستدل اذ الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في البئر قطرة بول ودم وخمر نجاستها البول والدم والخمر جميعا حتى لو توضأ ببعض ذلك البعض بقي الباقي نجسا ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فيسلم ظاهرا لانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا للتعدية فاذا ما لا تعليل عن التعدية بطل الخلوة عن الفائدة وان كان متعديا فالحكم في الاصل ثابت بالنص وفي العلة والفرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكم اي لعدم حكم التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا اذ تعدي الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذا المعارضة

المواضع النزاع الا من حيث انه ينعدم بانعدام العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم معارضة اخرى فكيف يصلح دليلا عند معارضة مثله اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيلا قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة بالشعير فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاحتياط والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل هو علة هو الارتة والدخن ونحوهما اذا لا يناقش المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد للسائل لا من حيث انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا ايضا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالفساد وهذا معنى قوله والفساد اي فساد التعليل الذي عارضه به لوافاد تعدية واعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالفرق عند الجمهور وهي من الاسواد الفاسدة التي لا تقبل من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فيبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل واهل الطرد في مقام السؤال على وجه الفرق ولا يقبل منهم تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الانكار فتقبل منا لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يومر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عنده ويسعى وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في المعسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي بابطال حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرق من اصحابنا بين البيع الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم تقبل دا الوجه في ايراده على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اي توقف ما يحتمل الراي في ابتداءه والفسخ بعد ثبوته لانه حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن ثم البيع كذا في الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا فلا يحتمل الفسخ فالرد اي تلفي من الاصل شيا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ لوجه بخلاف البيع وهذا التغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واصلا نصب على التمييز او على المصدر وما مفعول به والله اعلم ✣

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان رفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يدفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال المجيب ان يساوي السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ العالم تندفع بطريق آخر فان لم يتيسر للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علة

فالسائل ان يعارضه بترجيح ملة كما كان له ان يعارض علة بعلة فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما اوعاه الجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف والتخيير لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض المادلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوى على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضى الله عنها في انتقاء الختانين على خبر من روى ان الماء من الماء وقد موا خبر ماروت من ازواجه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس رضى الله عنهما عن النبى عليه السلام من اصبح جنبا فلا صيام له وقوى على جبر ابى بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك عا يكثر تعداده ولكن العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى انعقاد ولهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومقتضى الاية وجوب النظر وليس فيما ماينا في القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في المعلومين اذ ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقيسة منها فعند تعارضها وجب الترجيح على الاوجه التي ذكرنا قوله وهو اي الترجيح عبارة عن فضل اي زيادة احد المثلين على الاخر صفا حتى قالوا ان القياس لا ترجيح بقياس اخر اي زيادة احدى المثلين على الاخر صفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره صفة الرجحان لا عين الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان وكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا وقوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا لقيام به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالذرة او الخردلة او الشعير في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قوبلت بالعشرة فانه لا سبيل ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى اخره وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقام الا دليلا واحدا من جنس قياسا للظان بالتعارض فيبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيصح به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على الاخر الا ترى ان العلة المتنازعة من اصول ترجح على المنفردة من اصل واحد المتسرعة لتوقيتها بكثرة اصولها لعلل المتنزعة من اصل وكلها يدل على حكم واحد يكون اولى بترجيح من العلة واحدة المنتزعة من اصل واحد لتقويتها بكثرة اصولها وذهب

مما شه لا صوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا انضمام مثله اليه كما في المسببات وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يحتمل انضمامه الى غيره قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وبهذا تبين العلة المنتزعة من اصول لا نهما باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في انفسها فيترجح على الاخر بقوتها فاما العلل فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل كشهد بصحة علة المنتزعة لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده في السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم فلا يقوم به الترجيح ولو امام احدهما شاهدين مستورين والآخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور ما يوجد مثله في العدل في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير وصفا له قوله وكذلك الكتاب والحديث وانما يترجح البعض على البعض لقوة فيه اي ومثل القياس الكتاب في انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله ان النصين المتعارضين وان كان حديث آخر الا يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما يترجح بعض الدلائل بغيره لقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفسرا او محكما والاخر مؤولا او مجملا او كان احدهما خبر المشهورا او متواترا والاخر خبر واحدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين وهذه القوة في الاخر على ما من بيانه قوله وكذلك اي وكما لا يترجح احدى الدليلين بدليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطاء وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين ويتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحة من جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة ليصلح معارضة لجراحة صاحبه لو احدة فلم يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احد يديه ثم جز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي جز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذي يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة من القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاخر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما موثرا فلا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح وانما يصح هذا النوع من الترجيح لان الاثر مضاف الى الحجة فان الوصف به صار حجة فما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى الفصل وصف في الحجة اي لزيادة اثر وكذلك

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير ترجيح الخبر لقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الانقطاع
وصيغ رواته وفقهه على ما مر بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا ترجح بقوة العدالة
هذا التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الآخر وكذا
القياس ان بعد ما ظهر تاثيره بما يفيد ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء
والعدالة شرط لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن بانه
دون فيما يخالف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما يثبت بادلة معلومة متفاوتة الا ترى
بعضها فوق بعض يكون العمل بها والامثلة التي تحققت فيها الترجيح لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل مسألة سور سباع الطير فان سورها
نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء حالة الشرب تنجس به الماء كما في سور سباع البهائم فهذا وصف بين الاثر
فان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص وكفى الاستحسان هو طاهر لانها تشرب الماء بمقدارها والمقدار عظم حائف لا رطوبة فيه فلا
يوجب ملاقاة الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس لانه لا بد للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه
لم يوجد الاختلاط اصلا فبقي الماء طاهرا كما كان مع ان وجه الاستحسان قد ناد بدليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني
عن شدة بها فيترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومثل مسألة طول
الحرة وانه لا يمنع الحر من نكاح الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمنعه لانه ارتفاق الجزء على نعيبة منه وهو حرام على الحر كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارتفاق ابلاكي معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى أو من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه ولهذا الخبر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه
نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملكه الحرة كسائر انكحة وهذا اقوى الاثر
لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تضييف المحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فاما ان يزداد اثر الرق فيتضاعف حله خلافا وهذا اشطرت قوته وزاده وضوحا بالتامل في احوال البشر فان رسول الله عليه السلام
تسع او ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الارتفاق اولى دون التضييع وذلك جائز بالعزب
في الحرة وتحتها وفي الامة بغير اذنها فالارتفاق اولى وضعيف باجماله فان نكاح الامة جائز لمن لم يطق سرية يستغني بها عنه كذا في
اصول الفقه لفخر الاسلام وقد اوضحناه في الكشف قوله والترجيح لقوة اثباته اي اثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد
ان يكون وصف احد القياسين الزم الحكم المتنازع فيه من وصف القياس الآخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحته
ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره وترجح اثره الكتاب او السنة او الاجماع المشهورة باعدادها الا ان ذلك اذا كان الوصف ثابتا على الحكم
ادوا دقوته لتحصيل معناه الذي صار به حجة وهو ترجح اثره على ما عدا الامة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يتكرر اثبت في الآلة

التخفيف اي في دلالته على التخفيف اي لزيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اي قول اصحاب الشافعي انه ركن في الحالة على التكرار لان الركنية وصف عام يشتمل ركنا الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للاكمال بل سنيتا طالتا وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن عليحدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء مكرر وليس بركن بل غسل العضو والاستنجاء ثبت ان التكرار ينفك عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجوزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة او التنقية والتكرار اكثر في تحصيل هذا المقصود والاثر في ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما في مسح الرأس والخف قوله والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد احد الوصفين اصلان او اصول فترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف السبع في مسئلة الكلب فانه لما شهد بعجاسة السبع وهو الفم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لعصبة وصف الخمر وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه فمن زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة عليحدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاستظهار في البينة فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما دونه لا ترجيح الاصول على اصل وهو قريب من القسم الثاني الذي اشير بقوله لان في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس الائمة رحمه الله ومن نوع من هذه الانواع اخاذ قدرته في مسئلة الاوتبين به امكان تقدير النوعين الاخرين فيه ايضا وكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان الجهات المختلفة تتحد باعتبار الجهات والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو اوسع في مسئلة الكلب مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني بالكثرة الاصول فليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة عليحدة وقياس من فيه القياس واحد والمعنى واحد لان اصوله كثرة ولا كالترجيح بغلبة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثرة مع كون المقيس عليه واحدا كما قالوا في الخ انه لا يلحق على انيه عند الدخول في ملكه لان الاشتباه بينه وبين ابن العم اكثر من اشتباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محرميته ويشبه ابن العم بادبه مثل جواز وضع الزكوة من بطن الى بطن وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل الحليلة وجريان القصاص بين الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وشباهه على الحكم

واتمام يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع مما تقدم
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا ان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فمنعه بعض المتاخرين لاعبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود
لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان المرجحان لابد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح بان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل حجة علة دليل على انتفاء الحكم بذلك الوصف ووكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستناد اضافة
الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء كما قال في الفريق الاول ويظهر ثمرته عند التعارض فانه اذا تعارض هذا النوع والترجيح ترجيح اخر من
الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في وضوء فلا يسن
تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بالمسح في غسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس
لان المضمضة ليست بركن وكذلك قولنا في الاخرة انها قربة محضة فلا تصح للكافر لا يجابها التمتع احق من قولهم بجواز وضع زكوة احدهما
في الآخر لان ما قلنا ينعكس في جميع الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يكون واجبا عليه بعتق قوله واذا تعارض ضربا الترجيح
كان الرجحان بذا بيان الخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يخلو من
ان يتحد كل واحد منهما بمعنى راجع الى ذات او الى حال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يعلم الترجيح
بقوة في المعاني ان امكن والا بقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
الاخر بوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعدما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى
في حال الاخر بعد ذلك كاجتهاد اعمى حكم لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد اخر بعده ولا يقال الذات اسبق وجودا على حال اتصافها
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتا وبان لانا نقول الملحوظ كون الذات في نفس الامر مقدمة على الحال
على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقعان في شيء واحد كما في مسئلة التبييت رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح
الخصم بالصفاء احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه ببقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من
كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحتمل الاخر رجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا
وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع بغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له وقد مر عليه ان تبع الشيء لا يصلح مطلقا
لذلك الشيء ولكن يصلح مبطلا لشيء اخر وهذا جواب المثال الاول قوله وعلى هذا الاصل يجوز ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم معين انه يجوز نية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت
العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود العزيمة في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة و
فسادا فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي بمعنى راجع الى الذات حكمنا
بالصحة ورجح الشافعي عمل البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة

جهة الفساد ترجيح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحا اولى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهى معنى راجع الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارئ على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة فى الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد تضبط الا ان الشيخ اقتصر فى بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها مبنية على المعانى المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه والترجيح لعموم الوصف والترجيح بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة فى الاشتغال بذكرها واحتراز التطويل اذ هو فى مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة فى كتبهم وقد بينا ما فى كتاب الكشف بتوفيق الله عز وجل

فصل قوله فهم جملة ما ثبت بالحج التى مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيان لان الاحكام المشروعة مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتاخرين على ما عرف بل القياس مظهر للحكم لا منبت له وانما يصح التعليل للقياس اى لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهى الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه لوصف معلوم ولا تحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا ها اى تلك الجملة يعنى بينا بها هذا الباب وهو باب القياس لتكون الجملة التى الحقناها بها واسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانه وشرطه وما يتعلق به الوسيلة تقرب به الى الغير والجمع الوسيل والوسائل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغى ان يذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه وجب وصله بالحج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تاخير بيان هذه الجملة والحاقها به **قوله** حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم فى اصول الفقه الموجود من كل وجه الذى لا ريب فى وجوده ومنه السحر حق والعين حق اى موجود باثره وهذا الدين حق اى موجود صورة ومعنى ولفلان حق فى ذمته فلان اى شئ موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما لئلا يشترك فيه احد من الجبابرة كحرمة البيت الذى يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لمصلوتهم ومثابة لاعتذارهم وحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم المنفعة فى سلامة الاسباب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى عن ان ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التحليق لان الكل سواء فى ذلك بل الاضافة لشرف ما عظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلذلك اباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحتها قوله كحد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف ودليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا الا ان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا فى رواية بشر بن الوليد عن ابى يوسف رحمه الله فيجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو الارث ولا يجرى فيه التداخل حج بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود ودفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه فان كان سببه

الجناية على العبد ونفقة تعود اليه علم انه حقه كالقصاص كذا الحكم يدل عليه فان نصوصه العبد شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف تما يدعي ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا تعمل الاقالة فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المتامن بالاتفاق وانما يواخذ المتامن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يمكن من الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وضعفا ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتياد الجلاد الغلظ غضبه فيفوض الى الامام فعاله للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو من الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فوض اليه ونحن نتكلم السبب والحكم اما السبب فان حد القذف انما يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد التحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون موجبه زاجرا عن الاقدام عليه ليزول استيفاءه عن المقذوف فلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتعفية اثر الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخلص على الطهارة بوجه جرام يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف والله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول اوجب فيه الحق الله تعالى والوجه الثاني وجب الحق الله تعالى والعبد بقلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان شبهة ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستيفاء وللعبد حق وحق العبد راجح يحصل لله رحمة له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمراة التي ثبت حقا لله تعالى بكفره وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد يسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه وكذا تنصفه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا ينتصف بالرق كاتلاف المال وانما ينتصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي يقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما تعين نائبا في استيفاء حق الله تعالى فاما كان حقا للعبد فاستيفاءه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان الزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق يتوهم من الجلاد يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق توهم الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم السراية في القصاص وما استدل من المسائل يدل على ان للعبد فيه حق او نحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق الله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر والكان معظم الله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يحتمل اشتراطها فان الدعوى لا تتناول الحد كما في الرقبة او بعد ما ثبت بالاقرار لا يحتمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له والاقرار تكذيب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس فيه تكذيب ظاهرا فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يحتمل الانكار فيه لان البينة ترد الانكار واذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وهي لا تجري في حق الله تعالى ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما تمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما ما هو حق الله تعالى فلا يملك العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط قوله كالقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستيفاء ولما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين فان كان حق العبد راجحا بالاخلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود والمخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل للضمان الحل حتى تقبل الجراحة بالواحد ولو كان ضمان الحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزية الافعل يجب حقا لله عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمثل

من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فنبه بقوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص للمبنى عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل وكذا تفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو بالاجماع يدل على رجحان حقه ايضا قوله عبادات خالصة كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها مثل الصوم والجهاد والحج وهي على مراتب فالايمان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفرع وعماد الدين ولهذا لم يخل عنها شريعة من شرائع المرسلين شرعت شكر النعمة البدن لانها تشمل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا اكون عبدا شكورا الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها بنعمة المال التي دون نعمة النفس وبعدها الصوم لانه شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في المنزلة لان كونها امارة بالسوء صفة قبح فيها وبعده الحج لانه عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال يختص بانتفاع بعضها اوقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد والقطع عنه مواد الشهوات في البوادي ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وكان دونه وبعد هذا الوجه هذه الجملة الجهاد لانه فروض الكفاية وما يقدم من فروض الاعيان وذلك لان الواسطة ههنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل بالبعض وكان من فروض الكفاية ثم الكفر جناية قائمة بالكافر فتبقى بابقائه وكان امرا عارضا فيه والجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسائط المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا للعبد فيها وكانت تلك العبادات اصلية واما سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت تكملات للفرائض بزيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل منها ان يكون له عقوبة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى على الخلوص لان حرمته حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حمى وحمى الله محارمه وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو ثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة تسميها آخرة اذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عند عدم لحق القاتل بجنايته في العدم معنى العقوبة ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدى عليه فثبت انه وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود ولان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا تتصل بسببه لم يظاهر به بخلاف الحدود وكذا الالية لقصان في ماليتها بل يمتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وكان عقوبة قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت بالقتل الخطا فانه في الجناية قاصر بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذا الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا لا يستدعي خطر

لامحالة والحظر يثبت بالخطاب والاخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلم يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطأ جائز المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه كما اخبر الله في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان التقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق بها الجزاء الكامل وهو القصاص بعذر الخطأ فاما الصبا فينافي الخطاب اصلا لقصور الآلة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا ثبت في حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فحمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات ففيها معنى العبادة لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة فيستوفى بطريق الجبر وكان في اداءها معنى العبادة مع انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا جزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب يوجد من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جبرا على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم يمتنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا ثبت الوجوب بالشك يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين واللغو الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في يمينه لان بجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر وتكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان عجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا فيها كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة لقصدية الافطار بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما نا ما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فلقصور الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدى عبادة فترجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم تطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بيا بجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات وقد حققنا وفي الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وصدقة الفطر المؤنة الثقل فقوله من مانت القوم اماريهم اذا حملت مونتهم اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له ماءنا اذا لم تستعد له وقيل انها من منت الرجل امونة والهمزة فيها كهي في بداءة وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

لان تسمیتہ فی الشرع صدقۃ وکونہ طہرۃ للصیام عن اللغو والرفث واعتبار صفۃ الغنا فیمن یجب علیہ کما فی الزکوۃ واشتراط النیۃ فی ادائہ
حتی لا یتادی بدون النیۃ بحال وعدم صحۃ ادائہ من غیر المالک حتی لو ادی الکاتب صدقۃ الفطر عن نفسہ لا یجوز کالوزکی مالہ وتعلق
وجوبہ بالوقت ووجوب صرفہ الی مصارف الصدقات یدل علی کونہ عبادۃ ووجوبہ علی الانسان بسبب راس الغیر وکون الراس فیہ
ینبہ یدل علی ان فیہ معنی المؤنۃ کالنفقۃ والی معنی المؤنۃ اشار النبی علیہ السلام او واعن تمونون الا ان معنی العبادۃ لما کان
راجحا لما ذکرنا من المعانی قلنا ہذا الواجب عبادۃ فیہا معنی المؤنۃ ولما قصر معنی العبادۃ فیہ حیث لم تخلص عبادۃ لم یشترط لہ کمال الاہلیۃ
کما تشترط للعبادات الخالصۃ حتی وجب علی الصبی والمجنون الغنیین فی مالہما کنفقۃ ذوی الارحام وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ
وان عند ہما تجب صدقۃ الفطر فی مال الصبی والمجنون لا نفسہما ورقیقہما یتولی اداء ذلک عن مالہما الاب او وصی الاب او الجد
اذا لم یکن لہما الاب ولا وصی الاب او وصی الجد بعد الجد او وصی نصبہ القاضی لہما وعلی قول محمد وزفر رحمہما اللہ لا تجب صدقۃ الفطر
علیہما فی مالہما فان کان الاب غنیا یجب علیہ ولو ادا ہا من مالہما ضمن وہو القیاس لان الوجوب علی الاب بسبب راس الولد کما انہ
یجب علیہ بسبب راس العبد الکافر واذا ادی ما علیہ من مال الصغیر ضمن کما اذا ادی صدقۃ وجبت علیہ بسبب عبدہ من مال الصغیر
ولانہا عبادۃ او معنی العبادۃ فیہا راجح فلا یجب علی الصغیر والمجنون لسقوط الخطاب عنہما وعلیہ بنی الوجوب واستحسن ابو حنیفۃ وابو یوسف
فقالا فی ہذا الواجب معنی العبادۃ ومعنی المؤنۃ فباعتبار معنی العبادۃ لم تجب مع الفقر کالزکوۃ وباعتبار المؤنۃ صح الایجاب علی الصغیر
کالعشر وان کان فیہ معنی الصدقۃ والیہ اشیر فی الاسرار وکلام محمد وزفر رحمہما اللہ اوضح قولہ ومؤنۃ معنی القریۃ وہی العشر
بسبب الارض النامیۃ تحقیقۃ الخراج فباعتبار تعلقہ بالارض ہو مؤنۃ علی ما سنبین وباعتبار تعلقہ بالنامی وہو الخارج کتعلق الزکوۃ
او باعتبارہا سان مصرف الفقراء کمصرف الزکوۃ تحقق فیہ معنی العبادۃ واخذ شبہا بالزکوۃ الا ان الارض اصل والنامی وصف تابع وکذا
الاصل شرط والشرط تابع فکان معنی المؤنۃ فیہ اصلا ومعنی العبادۃ تبعا ولہذا اذا ی ولان فیہ معنی العبادۃ لا یبتدا علی الکافر اذا لم یضم
علی ارض الکافر العشر فی ابتداء وضع الوضیفۃ لان معنی القریۃ وان کان تابعا یمنع صحۃ وضعہ علی الکافر لانہ لیس باہل القریۃ بوجہ
وجاز البقاء علیہ بقاء العشر علی الکافر عند محمد رحمہ اللہ حتی لو ملک المسلم ارضا عشریۃ تلقی عشریۃ کما کانت عندہ لان العشر یجب بمؤنۃ
الارض کالخراج فیکون الکافر اہلا لہ لانہ من اہل تحمل المؤنۃ الا ان فی ادار العشر للمؤمن قربۃ وثوابا تبعا لمعنی المؤنۃ کما فی نفقۃ
الابوین والاولاد واذا کان معنی القربۃ فی الادار تابعا لم یمکن الایجاب علی الکافر بلا تضمین قربۃ فی ادائہا کما فی النفقات بخلاف
ابتداء ایجاب العشر علیہ حیث لا یجوز لان الکفر مانع منہ لما فیہ من ضرب کرامۃ مع امکان وضع الخراج کما ان الاسلام مانع من وضع
الخراج مع امکان وضع العشر فما بعد ما صارت عشریۃ فیستقیم ایجابہ علی الکافر فلا یصیر خراجیۃ بکفرہ کالخراجیۃ لا تصیر عشریۃ باسلام
المالک وعند ابی یوسف رحمہ اللہ یجب تضعیفہ لان ما کان ماخوذا من المسلم یجب تضعیفہ اذا وجب اخذہ من الکافر صدقات ہی تغلب
وما یجب بہ الذمی علی العاشر وقال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ یقلب خراجیۃ لانہ لا یمکن اعلام معنی العبادۃ من العشر لان معنی القربۃ فی صرفہ
الی مصارف الزکوۃ التی ہی عبادۃ والکافر لیس من اہلہ فلم یجب بحث یصرف الی الفقراء فان قالا نصرفہ الی المقاتلۃ نعم اذا حق اخر
تامل لما مستحقۃ لان العشر انما عرف بوصف العبادۃ فاذا سلبہ عنہ ہذا المعنی لم یبق عشرا الا ان الشرع یعرف بوصفہ واذا سقط
الاول ووجب حق آخر کان الخارج بہ اولی من الغیر یتہ کما فی ابتداء المن علیہم بخلاف الخراج حیث یبقی علی المسلم لانہ من اہل

ان يوخذ منه مؤنة مالية بل اثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجعالات عند الحاجة ولان الاسلام لاينافي ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلاينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد روايتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود سبب بقائه هو الارض لان القوة تنبعث منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عليهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاء بايجاعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر المحتاجين كفاية لهم لانهم هم حموا الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تنصرون بضعفائكم وكان الصرف اليهم حرفا الى الارض واتفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيها ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة كما ينا كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي فذلك متضمنة بمعنى العقوبة لوضع الجزية على الرؤس واليه اشار النبي عليه السلام بقوا اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وسقوله حين رءى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اي ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدا الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا او غلبت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء عليه اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يمكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى المؤنة بمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط اسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة وانه يوجب اليقين لا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه بل بنا فيها من حيث انه سبب العصمة والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا يبتدا الخراج على المسلم علما بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الباقي اذ البقاء اسهل من الابتداء

من الاجتهاد فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يكون ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب بتب باعتباره على العباد اداؤه بطريق الطاعة او يقيمها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن لغنيمة يأخذه المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب فانه اي الخمس حق وجب اي ثبت لله تعالى بحكم العبودية لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب بسببه كله اي صار المصاب بالجهاد طعمة لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص لكنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة خماس المصاب للغانمين منه اي بطريق المنة عليهم من الله ورسوله من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد ليملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلا استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه وتولى لسلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولان المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى ابنائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد منه حاجة ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له ان يسترد ها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار ما يؤدي به الكفارة مثلا لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اي ولان هذا ليس بحق لزمناه اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اي هذا المال على ما التحقيق الذي بيناه انه حق قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة ثم يصير من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا لصيرورته آلة للاداء الواجب ومحل الاثقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اي بحقوق تخاصمه لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل المتلف او المغصوب وثمن المبيع وثمن المملك بالطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما سهم الثاني فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على الحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم لوجوده الظاهر او لا يكون والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاوجه ان الدليل على الحصر هو الاستقراء لان غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل به الى المقصد قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي سببا لانه يوصل الى البيت وسمي الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود وقيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معنى العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فانهما كانا منها طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن لا يخلو عن معنى العلة وكما ستعرف وقديم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو التحقيق على اختيار المصنف وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله وغيره فعلى هذا يكون تسمية الوجوب شبهة بالبيت والنصاب وسائر ما ذكرناه في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بالطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به الى المقصود وما في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل امر ظاهر منضبط دال الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدته نصيب سببا معرفا للحكم سهولة وفوق المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما قاما متنا ولا لكل ما يدل على الحكم يوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقة متمثل ودلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول به اي وتمثل دلالة الانسان السارق على مال انسان آخر بسرقه او على نفسه ليقتل يفعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض او في طريق الاصول الى المقصود وقد تخلل بينهما وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المدلول له فيما فلا يلزمه اضافة الى السبب ولا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا على صيد وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينهما وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في زالة من الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول بها ان الصيد فانه امن بعده عن الناس وبواريه عن اعينهم فانه قد التزم لعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جانيا بالازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا اسعى انسان الى سلطان ظالم في حق اخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاعب سبب محض تخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشائخنا المتاخرين كجمهلة السعاة في هذا الاوان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره الامام ابو اليسر في اصول الفقه اذا اسعى انسان الى السلطان في حق اخر حتى غرمه مالا لغير حق بعض مشائخنا يفتون بان الساعي يضمن بعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن يرجع المغرم على الساعي لقضاء ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فخص لكل الرأي الى القاضي حتى يزجر السعاة من السعي قوله فان اضيفت اي العلة الى السبب صار لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطء الدابة من المال وانضر حاله القود والسوق فانه سبب لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين

الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كره ولهذا كان شبيها بسوق فقه طبع السابق والقاهر فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى خبر المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال الفقيه ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان ايهما علة الحكم لما ثابت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى من كل وجه مع حكما لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكما ان قوله فاليمين بالله تعالى اي اليمين على تاويل الحلف سببا للكفارة مجازا ولذلك اي ولشبه اليمين بالتعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون يعني سميت اليمين بالله تعالى قبل الحنث سببا للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط في اليمين بغير الله سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق او الجزية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثير له فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا من الذي له نوع تاثير الى الحكم وان كانت كلها اسبابية حقيقة او اليمين بقصد البر اي القرض من عقدنا البر اذ هو موجبها الا صلى سواء كانت بالله تعالى او بغيره وذلك اي البر او الشيء الذي يقصد البر فيه لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر انما يحنث من يحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحلف او المذكور وهو اليمين بالله والمعلق يحتمل ان يؤول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال الملك فيه سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعله سببا هو في معنى العلة اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجز تكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اذا قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال العلة باعتبار تاخر الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان هذه المسائل فيما يقدم قوله وعندنا هذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا هو قوله انت حر او انت طالق شبهة الحقيقة حكما اي من جهة كونه علة حقيقة من حيث حكم خلافا لزفر رحمه الله وتبين ذلك في مسئلة التنجيز عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز وتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز بل يبطل التعليق وهي ما اذا قال للمراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلثا والتنجيز تفصيل من قولهم ناجزني جزاي فقد نيقد واصله التعجيل كذا في الطلبية فعنده لا يبطل التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمى اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج له المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم الاحتمال عود بالله بعد زوج آخر وهو في الحال بين وخلها

ذمته الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بتعجيز الثلث وعندنا بطل بتعجيز الثلث التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شئ لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لاحالة في اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل لتحقيق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب قيل الباء في به للسببية والمراد من الوجوب الايجاب اي صار الشئ الذي ضمن البر سببه وهو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجابا للطلاق في الحال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وقوله فيكون المغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والباء في ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق العتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للمغصب حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها قيام العين حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ووقع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر واجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او عن لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العباد ايجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو منازع الى الشركة واثبت لغيره فحوا يثبت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجوب للجزاء فثبت بسببه عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوب ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التقويم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية الوجوب لانه تثبت الجزاء تستلزم فوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في اليمين لانه عدم البر فيها اصلا بخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر اوثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه يثبت له عرضية العدم بعد الوجود اذا كان كذلك لم تثبت عرضية الوجود للجزاء بهذا العرضية لانا نقول لما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد تثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما تثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته طالق وقد كان فعل يقع الطلاق ونحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه اي على اي وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اي محل السبب والضمير راجع الى شبهة وتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبهة وشبهة ونحو مثله يجوز التذكير والتانيث افاد على ما عرف مقال الشيخ الامام فخر الاسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشئ لا تثبت فيما لا تثبت فيه حقيقة ذلك الشئ فيه اذا الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شئ من الاحكام في غير محل الا يرى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع

لا يثبت فيها فاذا فات المحل تنجيز الثلاث بطل اى التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهى ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة فى الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا فى قوله ان دخلت الدار فكذا هيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح ويفتقر الى بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك اليه اشير فى الطريقة البرهانية قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل ان تعليق الثلاث بالملك فى امراته حرمة على الحالف بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يقع بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء اجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذى تعلق به الطلاق فى حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بتحقيق علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامراته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذى هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة تبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل محل التعليق لان الشبهة لا يقاوم الحقيقة فصار ذلك اى كون هذا الشرط فى حكم العلل اذ التعليق بشرط هو فى حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اى مانعا لها من الثبوت وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقيق الشرط وهى معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط فى معنى العلة يقتضى عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضة واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذى هو حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله زوجة الحالف لانه يمين منعقدة فيبقى ببقائها وجهه آخر انا اتما استنا شبهة ثبوت الجزاء فى الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيد يلتحق بالمتيقن به فجعل كانه واقع فى الحال وفى تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو حلة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا فى تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار والايلاء فقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امى او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر وجد الشرط يتنجز الاظهار والايلاء واجيب عنه بان الظهار لا يعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله باثره فى منع الزوج عن الوطء الى وقت التكفير فلما كان حكم المنع وبعد التطليقات الثلث ثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بهذا الطريق تبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار فى غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لا عن الظهار كشبهة المحلة بالمحرمية وفى غير ذلك الملك لا يتحقق تحقق ذلك فاما الطلاق فعمله فى ابطال المحل وقع الملك بعد وقوع الثلث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجة الى ان يكون المراة محلة فانه ينعقد فى غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والايلاء لا يتجزء

الخلاف ايضا واعترض عليه ايضا بان المراة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لاتبطل وقد تبطل على محليته وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لاتبطل بالردة بدليل ان المراة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم اطلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لايبطل النكاح وانما يقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق وحين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لايعود ذلك ولكن تعلق بالموت عتق اخر بسبب حديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما استولدها بنكاح فانها لاتصير ام ولد له فان ملكها صار ام ولد له الان لقيام النسب في الحال قوله واما العلة فهي في الشريعة فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحوله لاعن اختيار ولهذا سمي المرض علة فان المحل يتغير لحوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض وقيل هي ماخوذة من العلل وهي الشربة وسمي الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل هي في اللغة مستعملة فيما يوثر في امر من الامور سواء كان الموثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج عمرو وهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لاتثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية اي جعلها الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات العبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني الموثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول ببعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد الحكم عقيبه بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخير وذلك اي مايضاف الحكم اليه ابتداء مثل البيع اي البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات العبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني الموثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها اما بواسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون موثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان تثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشائخ ثم انها تنقسم بسبب اشتمال هذه الاوصاف وعدم اشتمالها الى سبعة اقسام فحقيقية عقلية علة اسما ومعنى وحكما مثل نظائرها كثيرة وعلة اسما ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لامعنى كالسفر وعلة معنى وحكما لااسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لااسما ولاحكما كالوصف الاول منها وهو الذي هي

في الكتاب وصفا لشبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي لم
عن معارضة العلة مثل حفر البير والعلة التي لها شبه بالاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب
المضاف او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهها بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يكمل قسما آخر
قوله وليس من صفة العلة الحقيقية يقدمها على الحكم بل لو اجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف
في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين
لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
معلولها وتاخر الحكم عنها تقديرا وتاخرا ما ينا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
اشار الشيخ بقوله ذلك اي العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله
الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقة اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
في اقترانهما عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائخنا مثل ابي بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة
والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية وجوزه في العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
وهذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز التاخير بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة ما لم يوجد تمامها لا يتصور ان يكون موجبة
حكمها لان العدم لا يوثر في شئ واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم القول بمقارنة
الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة مستطاولة
ولم يكن لها بقاء شرعا كما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم عن تاخر الحكم عنها ما لزم في استطاعة ووجه
القول الثاني ما ذكر بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة
لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركا
والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهو يوجد ان معا دلذا اقارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية
مقارنة لحكمها لان الاصل تطابق العقل والشرع على ان العلل الشرعية اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
في عدم قبول البقاء واما ما ذهبوا اليه من انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقي حكم الحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون
الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفع وهم لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم
لا على العقد حتى يكون انشاء موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فلذلك ضرورة ثبت وفيما الحاجة الى

فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يكون الا بفسخ العقد لان الحكم لا يبقى بعد فسخ العقد حتى يكون فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا تراخى الحكم يعني عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما كان علة اي كان ما تراخى الحكم عنه لمانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتأخره عنه وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة توضيحه ان البيع المشروع ان يوجد ركنه من اهله في محله وقد وجد هنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيد الملك لانه وضع لافادة الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك للمشتري ثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع توقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة حتى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال غيره بغير اذنه لحنث كذا في اجارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسبب البيع لما مر في اول الكتاب فبقي البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع والخالي عن الخيار وكان علة اسما لكونه موضوعا لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصلي وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو حق الملك في البيع الموقوف لانه ملك محرم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلم يكن علة حلا الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك لتعليق بالشرط والتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك له كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله وهو دلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم من الاصل حتى يستند المشتري بزوائده اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اي يستند الى وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا سبب يعني لا يتوهم تأخر الحكم عنه اذ السبب لا علة لان العلة قد يتأخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك عدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعي رحمه الله الى ان تتفرقا لمانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الى القول بالتخصيص واجيب عنه بانا نعم انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتخلف الحكم عنها لمانع وهنا ان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة تتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم تبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه قوله

قوله وكذلك اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره لاحكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك فاذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فيثبت انه ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة في ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزوم الحاجة كما يقام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم ويقام الذمة التي هي محل للسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اي عقد الاجارة يشبه الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك تقصر الملك في الاجرة على حالة استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا تثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضاف ثم تحيلة العام والطلاق المضاف الى شهر وانما تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب لقدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقاده ما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يخرج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما اصلا الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت بها ملك الاجرة في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا نثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظر الجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة للموجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة ثبت الملك فيها للموجر ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يمنع البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة لبقاء تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد سقط فثبت الملك في الاجرة **قوله** وكذلك اي وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لاحكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدرا اوجب شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا عليه مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل الاداء فيها اذا قال الله على ان اتصدق

بدر بهما اخر لو تصدق قبل محل الحد وقع عن الحد وعندنا خلافا لزفر كاداء الزكوة لبعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عن اليمين عند ابي حنيفة رح وابي يوسف خلافا لمحمد رح لوجود العلة اسما ومعنى قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكوة والايجاب المضاف كنصاب الزكوة قال الى اخره قال مالك رح ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه تاميا بالحول بمنزلة الوصف للغير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قليلا ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب وقبل ان يحول المال سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب مدفع له اي لا يجاب الزكوة شرعا ولهذا اضاف الزكوة اليه ومعنى كون النصاب علة شرعا في حكمه وهو الوجوب لان الغني يوجب المواساة اي الاحسان الى الغير لقوله تعالى واحسنوا ان الله يحب المحسنين والغنا في النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته مما لي مواساة اي جعلته اسوة اقتدى به ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب جعل علة لصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلا تراخي حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما يتراخى من اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل داخل في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى وسقيها وزيادة المال في اموال التجارة تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوي شبهه بالسبب فكانه احتراز عن المرعى ونحوه فانه علة للوجوب تحرك السهم وبعثه في الهواء ووصوله الى المرمى اليه وتفوذه فيه الان هذه الوسائط لما حدثت به لم تشبه شبهة بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للوجوب حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على النماء يوجب المواساة كاصل النماء وثبت اي يزداد به اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة اصلها فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل اي لا يستند خلقة اي النصاب العلل اذا السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل خلقة بخلاف الوصف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد كان هذا شبه اي شبه العلة خالصا لان النصاب اصل النماء وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح الشبه الذي ثبت له من جهة نفسه لاصالته على شبه الذي ثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه علة لشبهه الاسباب انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لضعف الشبه وقوله قطعا اعمل في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف

لا تعلل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا من التمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنه ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فتند زوال المانع يثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا اقام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدي يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها ولما شبه النصاب بالعلل وكان اي النصاب او شبه العلل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول مقتضيا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما قال مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اي التعجيل صير زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول وانصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم تتم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الرفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قبل لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم الحول والنصاب كامل صار المؤدى عن الزكوة كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد تمام الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا الى اول السبب كما بيناه فيصير المؤدى زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول وكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول هنا يسقط الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك الاسقاط لا اجاز ويملك صاحب المال هنا اسقاط الحول وهو فالبس بمعنى الاجل **قوله** وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغيير الاحكام اي الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به ومحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والوصية ونحوها اسما لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في حجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة تكففون الناس لمنعه عن التبرع فيما وراء الثلث بحق الورثة الا ان اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف لشبه العلل فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بالحال حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مزمنة لقوى المحبوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان تمادي المرض يفضي الى الموت وكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف غير يحدث به كما بيناه **قوله** وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وصحيحه

شراء القريب علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية كحكم المقتضى مضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تحكيمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك واذا الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجبات وكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اعتق من اشتراه نادما عن الكفارة تيادى به ولكنه اخذ شبها بالسبب باعتبار تحليل الواسطة التي هي من موجبات كالرمي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم وهضه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في وهو ق الروح الحكم تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم يصير هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين احترازا عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر هو العلة والاخر شرط كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود عنده وبعضهم لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما بالطريق الحقيقة وانما يضاف الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه والقليل لما شاركه في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول لوجود الحكم عند عدم حكم الاول لقدرا لان العلة تارة تتقدم بمعارضة الترجح وتارة بعدم بعضهم في ذاته فالعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة والنقع الاخير في السكرودة احدى الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا اما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى الوصف الاخير لان ما مضى انما صير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فصير الوصف الاخير كعلة العلة وكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة توثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستدلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن اعلاهما كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة واجبة صلة للفقراء بالملك وكذا العشر واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم لفوات احدهما كان المجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا وكان شراء اعتاقا ويجوز ان يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكلف به عن العهدة لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان مضافا اليهما لعدم وجود الوصف الثاني لما كان شراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليهما حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشتريا ثم ادعى احدهما انه ابنه عند منهما قيمة نصيبه لان القرابة اسلتت باخر الوصفين وجودا حصلت

يضاف الحق اليه ويجعل المدعى معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشترى معتقا بواسطة الملك قوله والاول اى
الوصف الاول شبهة العلل حتى قلنا انه يكون مؤثرا في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله ان وجود بعض ما يتم علة بالضمام معنى اخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة
الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان لبعدا معتبرا بتمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك
غير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا قلنا انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم لعلة بل هو مؤثر في اثبات الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن
سببا وليس لعلة نفسيه ايضا لفوات القطر الثاني من العلة لكن لشبهة العلل لكونه احدى ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان
حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة
او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان التقدم مزية على النسيئة عرفا وعادة
حتى كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة
الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت احد الوصفين الذي له شبهة
العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانه اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
حرمة شبهة الفضل شبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة
تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شئ منها به ولا يلزم عليه
ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالوجود لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا
بثوب ردي من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعدم حكما الا ترى انها ساقطة الاعتبار
عند وجود الوصفين فعند وجود وصف واحد اولى فاما الدينية والعينية فثابتان بوضع العباد فلا بد من اعتبارهما
في باب الربوا كالتفاوت بين الثلثية وغير الثلثية قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص تنسب
اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الافطار والقصر وكذا حكما لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر
قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر فكان علة حكما واتما لم يثبت به رخصة الفطر
فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختياري فلا يؤثر في اباحة الافطار بعد
بخلاف المرض وليس لعلة معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام
الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدا يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته
الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما اقتضى تقرير الشيخ الى اقامة الشئ مقام غيره شرع في بيانه فقال
وهو نوعان اى وضع الشئ مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي الى الشئ المدعو اليه كما في السفر والمرض
فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ما لها اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا اسقط اعتباره وقامت الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال واما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب فلهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو اعن تاثير له في المسبب او افضا اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامراته ان كنت تحبني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مختص بالمجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها فلا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطرائي اي الطرائق النحالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر النحالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال شمس الائمة رحمه الله ففيه ثلثة اوجه من الفقه احدها للضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المحبة وبه تتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني في الاحتياط كما في تحريم الرواعي في الزنا والاعتناق والبيع والثالث دفع الحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوقف وفي الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الخمسة اقسام شرط محض وشرط لحكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة التي لصقة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله الاول فاذكرناه واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البير في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة لان التلف علة السقوط في البير والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر انسان او نام على سقف فقطع ما حوله او كان سقفا فقطع انسان بحمل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة عن الوقوع ما لم تفعل التلف الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البير ازالة للمانع وايجاد الشرط السقوط كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه مائع شرط للسيلان لانه كان مانعا للمائع الذي فيه عن السيلان وكان الشق ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق ازالة للمانع وتعلقه علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة للاضافة الحكم اليها لان التلف طبيعي ثابت بخلق الله تعالى لا يعدى فيه ولا يصلح للاضافة وضمان العدوان اليه وليس باصر اختياري ايضا كالطير ان الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب الذي هو سبب لبعد تعذر اضافته الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة التلف لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البير فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر فصار كانه اتلف نفسه وكذلك تلف القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني فيما اذا اتلف في البير انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بيرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة لواسطة التلف فلذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا الى الحفر حتى كان ضمنه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي لغيره اذ اوجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البير وهلك فههنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان ضمنه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان لصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظهرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فمر ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء

كان المشي تقديما ولم يكن فعلا هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازعن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بيرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فتلف به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل فهلك فنظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والمشي مباح الاحتراز عن الخلاف فان الضمان عند اباحة المشي مقرر على الحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة للحكم اي لاضافة الحكم اليها او الاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها اليها لكونها مؤثرة في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى مالا شبهة العلة وبهذا اذا اجتمع علة حكم مع شرط ذلك العلة كما اذا اوقع نفسه في البير لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليها كمن خرج انسانا فوقع في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا في بعض الشروح قوله ولهذا اي لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهدوا بالطلاق قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا للعبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان اداء الزوج الى المرأة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافة الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق يعرض ان يصير علة فكان هذه التسمية الشيء بما يؤول او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كان شاهدي الشرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول ابراء شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرؤ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم قوله وكذلك اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اي ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق يفضي اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم يصلح الاضافة الحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافر في مسئلة البئر كذا ذكر في بعض الشروح وينبغي ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين فوقع على هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضته ما يصلح علة قلنا اذا اختلف الولي اي ولي الهلك في البئر والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي الفاء النفس يريد اسقاط الواجب الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البئر في العادة مع انه منهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب انه تمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ونيكر خلافه الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تقدمه مع ان الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالقاء نفسه قصدا فيقابل الظاهر ويبقى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجارح صاحب حلة اذ الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اي على الاصل الذي بنينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد لما لكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا واما اذا كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه علة شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر ازالة المانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اي لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اي السبب الحقيقي مما تقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما تاخر اي الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده لكنها سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليها كالاشهاد في النكاح فانه تتقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا شابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

معنى الاقتضاء الى الحكم بواسطة وجوده العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انتقاده على شئ وكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة العلة فان انتقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تحقق شرطا ويؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا حاذ صدر علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والا كان مقارنا او متاخرا فيكان شرطا محضا ثم هو اي حمل القيد ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه وحادثة بحدوثه كحفر البئر والدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط فهو حمل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار اعلى الامر لان الامر بالاباق استعمال العبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وتوقف استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حمل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه قوله ذا اي حمل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت يمينة وليسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالجوان والوقوف ثم انها انشاءت سيرا باختيارها وكان كالمنقطعة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما يسير بها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله فجالت يمينة او ليسرة عما اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا اصارها لانه سابق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اي لكن المرسل وكان قابلا يقول كيف يكون حمل القيد وهو لشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تذهب على سنن ارساله وهذا الذي حمل القيد صاحب شرط لان الحمل ازالة للمانع عن الاباق جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وكان في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة وابي يوسف يعني على هذا الاصل الذي مهدناه قالا يضمن فتح باب قفص فطار الطير يعني في قول الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا خلاف وفي ذكر القفار اشارة اليه انه اي الفاتح لا يضمن لان هذا اي فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في مسئلة حمل القيد بخلاف السقوط في البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط ههنا حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح السقوط لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه بخلاف ما اذا اسقط نفسه في البير بدوره ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البير علة صالحة لاضافة الحكم اليه صدقة

من تختار على وجه القصد السيء فانقطع بذلك نسبة الحكم من الشرط واقتصر على العلة وخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل
على الذهاب كرها فاستند الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحل كانه قتله بفعله
لان الارسال سبب عامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فلما فتح الباب فلا الا يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
فصاد لم يحل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير ان في فور الفتح يضمن
الفاتح لان فعل الطير يدرج فاعلم بصنع لاضافة الحكم اليه وكان مضافا الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطير ان عادة والعادة
اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن
عند شق الزق فيكون الفتح سبب موجب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد
كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذ الصياح سابق فاشبه القود جبرا كما ولو
القى حية على انسان فلسعته وجب الضمان وان كانت في لسع مختارة لان للسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط
اختيارها فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارها انها تركت عادتها فكان الخروج
بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما القطمة فيعتبر كالكلب يميل عن
سنن الارسال وكالدابة تحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فينتقل الفعل الى المكره
ولا كالقائد الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح قمط الحية ملوفتح قمطا فخرجت وسعت
الضمان عليه اجماعا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق بشرطين كان احدهما موجبا
شرطا اسما لافتقار الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود حكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما
واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يجيء بيانه قوله واما العلامة هي الامارة
في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة
دليلا على طريق الحكم عند وجوده فمثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة
والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح
الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على الصدان
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
يفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجوبا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في

ملك الحالة موجبا للرجم وكان معرفان الزنا عين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها بعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لاعلامة شرعين بان شرط الشئ ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه الثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزنى غير متاخر عنه لتخيل لشرطية كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث لا تتصور تاخرها عن صورة الصلوة وتوقف انعقاد الصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا تتصور تاخيره عنه وتوقف انعقاده علة بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقة بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات وكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجوب غير مسلم عندهم بل بثبوت الرجم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان بحال كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاده لبعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا تتصور بتاخر الشرط عنها ضرورة **قوله** ولهذا اي ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا تعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافته عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرائط كما يقف على العلة لا تتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند سلامة العلة لاضافة اليها وهنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلتنا شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الائمة رحمه الله وابي اليسر والامام الزعوني وغيرهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نهج الاربع التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم **قوله** اختلف الناس اي اهل القبلة في

فكذا قالت المعتزلة العقل حجة موجبة لما استحسنه مثل صنعة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الحرقى والغرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه العبث والسفه والظلم على القليل والكثير فرق العقل الشرعية لان عقل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فرق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن وارد في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا يعني بالوجوب والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان الا بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل بان في الفعل والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة والامتناع عما قبحه يوجب نوع مدحة والاتيان به يوجب نوع لائمة اليه اشير في الكفاية قوله فلم يجوز ان يثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل الشرعية عندهم لم يجوز ولان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل اصلا ولهذا فانكروا اثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي واقعة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى الارادة والمشية مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكروا ان يكون المتشابه مما لاحظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي في الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجوب ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع فالطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمان الصبي غير عاقل فلا يتصور وقالوا من اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان عرفته النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فقد قامت عليهم الحجة فالزمهم باثباتهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول بالعاجل النافع والحظوظ فيجرح الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من جرح الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بالعقل واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل باعث الهوى كان اولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لابيه انى ارنك وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحى فانه قال اريك ولم يقل اوحى الى ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
وكانوا معذورين لما كانوا فى ضلال مبين وكذلك استدلاله بالنجوم فعرف ربه من غير وحى الله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة
على قومه لقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكفار فى غير موضع بان اولم يسيروا فى الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم عمى تبرك التامل ولو كانوا معذورين لما عيبوا بمطلق الترك وبان المعجزة لبعد
الدعوة لا يعرف الا بدليل عقلى واية الحدث فى العالم اول على المحدث من علامات معجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل
كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقول كفاية كان نفسه حجة بدون
الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحج اذا قامت كذا فى التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل
ان العقل غير موجب بنفسه لاكما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثانى فان من انكر معرفة الله تعالى
بدلالات العقول وجدها تقصر ومن الزم الاستدلال بلا وحى ولم يعذره لبلغة الموسى مع انه ثابت فى اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات
الاهلية وهو من اعز النعم لانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التى هى اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين
والدنيا وهو اى العقل نور فى بدن الادمى وقيل محله منه الراس وقيل القلب تضئ به اى بذلك النور طريق يبتدا به من حيث
ينتهى اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
التى هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانه لا يظهر بها الا الظواهر
الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان اولى
باسم النور وقوله يبتدا مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة للطريق والضمير فى به راجع الى الطريق وفى اليه الى حيث
وفى فيدركه الى المطلوب وفى تبلغه الى القلب يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح له طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بقاء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لامحالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه
التى لابد للبناء منه واذا نظر الى السماء وراى احكامها ورفعها واستنارة كواكبها وعظم هيأتها وسائر ما فيها من العجائب
استدل بنور عقله انه لابد لها من صانع قديم حكيم قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيتبدى اى لنظر المطلوب للقلب فيدرك القلب
المطلوب اذا تامل ان وفقه الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق فى محسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما يتبدى طريق العلم به من حيث
يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس ولما احتج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم امر راجع الى غيره ذانه يعرف ذلك بالعقل
من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه التكليف الشرعى وهو ما يعرف لكل انسان
من نفسه وفى اللاهشى هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طبرجاء القدس وروح
بروائح الانس ما ودع فى قوالب البشرية واصداف الانسانية كالاضاءة استنار به مناهج اليقين واذا اظلم خفى مدارج الدين
هو اى العقل كالشمس فى الملكوت الظاهرة اذا بزغت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء المشاهدة اى بنورها

من غير ان توجب التسمية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها كذا القلب مدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا نفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى والملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب بالكسر شعلة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية يحال يعني ان العقل والكفاية الة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه الة فلا تصلح الايجاب بشئ بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا لتحصيل المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده الا بتوفيق الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متفلسف لعقله في مضائق الحقائق مستخرج لفكره وتوهمه بجفيان الدقائق لما حرم العناية والتوفيق قوله والصبي العاقل لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد لبقلة فهمك في غباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا تبقى الافضلة والفاضلة وتقريره لعلى اكدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد وردامره من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد وبعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من البلع والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة للامر عند الكريم المتعال قوله ولهذا اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا تخللت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قدرة على الوصف لبانت من زوجها لانها قد صارت مكلفة بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ قوله وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شئ كان معذورا اذا لم يكن اهل لدرك العواقب بان بلغ على شاهق جبل ونشأ عن ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة واهله لدرك العواقب فلم يكن معذورا لان الاهمال واوان درك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الايمان انه لا يدري انه لا يدري بناء الا ترى انه قد عرف لهما نا ولا صورة الاوقد عرف له صورا فكيف بعد رويته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في جملة نجاتها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل لقوم لغيره واوان درك زمانا يدرك فيه عواقب الامور ثم مهلم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلالات ظهورا لا شك فيه عاقلا ولا يرتاب فيه احد على ما قال الله تعالى سنريهم ايا تنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كيلا يعني اقامة الاهمال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة مهنا على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشدا مع ان دفع المال ايتاء بالرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة

لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ يتحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة يمكن ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فصير الاول جدا لبعد تمام خمس وعشرين سنة ومن حاله فرعه اصلا فقد تناهى هو في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجدا اما تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصيانة العقل في الامانات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستحقاق بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا قوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على عدد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمترفة اذا استعمل لهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل تهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله عز وجل او هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفاء مدة التامل ويؤيده ما ذكرنا في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذا من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله ومن جعل العقل من تتمة فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي بل اعتمد امورا ظاهرة تسلم له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لم يرد بخلاف ما قبحه العقل فلا يقبح ما حسنه حتى لم يجز ورود نسخ الايمان والا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا ومن انكر العقل من كل وجه وهم الاشعرية ولا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله بدليل انه قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان وقوله ولكن متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعني انا قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكون المعنى لا يجد في نصوص الشرع ان العقل غير معتبر بالبداية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المعقول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق لعدم العقل فسقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فحينئذ ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة منصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز الفتح ايضا عطف على قوله انه لا يجد وهو الظاهر اي لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لاذا لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا احدث العقل حدث مغلوبا به الا في حق من خصه الله برحمة واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح ان يجعل حجة فنفسه لا يهدي الله لا يجوز في الحكمة الزام العمل حينئذ والعامل مغلوب المانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبة تعبيرا واذا كان كذلك لا بد من تائيد بدعوة الرسول او بالتوسم مقاصد من ادراك فحان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تمسك كل فريق منهم كما تكلموا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك تصورات وهذه تصديقات ولا معارض بعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بما لنا ويل الفريق الاخر اياما بما لا يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا امعنت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع بمعزل ولذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اعني من صفات تثبت بها الاهلية قلنا الكلام في هذا اعني في الاهلية على تاويل المذكور منقسم على كذا

فصل في بيان الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ منه وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اعني لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الزمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا تضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله فان الادمي بولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب لاهليته باجماع الفقهاء حتى تثبت له ملك الرقبة وملك النكاح للشهر الاول وتبتنى وجوبه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع ممكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف الاجماع والذمة المعتبرة في الآدمي لكونه اهلا يجب لذمم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام وان اراد وكم ان يعطوكم ذمة الله فلا تعطوهم اي عهده والمراد بما في الشرع نفس عقبة لما ذمة وعهد سابق كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد الماضي يعني انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب عليه والايجاب له بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اي عيانا بحيث ليا بينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا الا بالى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود وابي ابن كعب والحسن والسدي وقتادة ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين وهو الذي ذهب اليه عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فهذا هو المراد وقوله بناء على عهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني آدم فان قوله من ظهورهم بدل من بني آدم بدل البعض من الكل تكرير بالاعادة والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب بنائهم الدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالنفخة الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فان قيل فما وجه التزام الحجة بهذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا في ذلك فلنا انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء وليس ما ينبغي نزول الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا اعتداء الله ونسوه واخبر انه سنبينها لنا وان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا العهد المنسي بانزال الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخذ اجسامهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وابصارهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده ثابتا بالسنة دون الآية قوله وقيل الانفصال هو جبر وهو من وجه يعني في الجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره وانتقاله لقرار الامة وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يتقوم بالمتقوم عنها عند الولادة واما حكما فلانه يتعلق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة بعد الانفصال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب فلم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عن الام بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اي صار ابا بالسبب وذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق جملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يعطل الوجوب اي لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لفوات تصور الاداء من اختيارا كما يعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يعطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم تصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه بالاتفاق لان الاحكام منقلبة الى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحج وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من اموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب انقسامها وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور في المطول ثم بعض شيوخنا مثل القاضي الامام ابي زيد

غير وقالوا الواجب حقوق الله جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم يسقطونها عنه لعذر الوجوب لعذر الصبا لعذر الحرج
وذلك لان الوجوب مبني على جملة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي لتحققهما في حق البالغ لان الصبي
كالبالغ في حق الذمة والسبب هو الذي وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والعجز وهذا لان بالعجز
الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شيئا فشيئا واولى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرته
الفعل ولا قدرته التيسير وانما يفتقر القدرة والتيسير في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب لا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون
يلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب وهو الزمة مع عدم التيسير والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط لعذر الصبا
بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من
غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة
الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر التفاوت بين المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء
المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة تبتنى عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعلمون فثبت
ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد وصورة لان الصبي غير مخاطب
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب
سالم عن هذا الفساد المعنوي وتعليلا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه
ثم يسقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء
الوجوب اصلا فكان القول به اولى واليه اشار الامام فخر الاسلام **قوله** ولهذا اي ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
على الكافر شئ من الشرائع التي هي الطاعات لاخلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
الحدود والقصاص لانه اهل لاداءها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اشر الدنيا على
الاخرة وكذا المحصنون من العقوبات المشروعة في الدنيا لانزجار على الاقدام على اسبابها وبهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بها وعقوبة زجرا من المؤمن والاخلاق ان الكافر يؤاخذ دون ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من اصحابنا
الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشائخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات وان ادائها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخا ان والامام المصنف وهو المختار وفائدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة
بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفريق الاول زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بان سبب

الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالمحدث يخاطبان باداء الصورة لتمكنهما من اداءها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب الشكر وسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء وبسبب الكفر الذي هو اس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الا الاداء غير فان الايمان واجب على الكافر فقد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما واجبا لفائدة توجه العذاب وكذا ههنا ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا للملك المال والمرأة لا يكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا تثبت وندا نخلاف وجوب الايمان فانه اهل للاداء بحيث يصير به اهلا لحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر الاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي لا للامور لا للامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة معقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشارع للمأمور فعسى ان تقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب الاداء لا الاثم فلم يخرج التصحيح لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره **عوله** ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان العقل لعدم اهلية الاداء يعني لا تثبت نفس الوجوب في حقه اصلا لعدم الفائدة وهو لا داء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذ عقل الصبي واعقل الاداء اي اداء الايمان قلنا لوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب اوائه لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة والامر لعبد ذلك لالزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقدر في حق ملصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا لمض فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعذر البلوغ بعذر النوم والاغماء فكذا اذا ضعف مولاة يلزمه ثانيا فسقط بعذر الصبا الصبا واذا كان الوجوب حاصلا واداؤه بشرطه وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة صحا طبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانهما متردد بين نفل وفرض فيقع نفلا ولان لنفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امرأته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم تثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لامحالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل مالم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء يستدعي كون الحكم مشروعا والاستدعاء كونه واجب الاداء فرضا فان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والعجل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجوب الاداء صار موجودا بمقتضى الاداء واذا لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حصر الجامع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء واذا لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما البنية الاداء فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي لنوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بكذا لاخلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين عند بعضهم اعني بالعقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا يخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احداهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء ولوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه يستنكف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يخرج في الصوم بادنى عذر ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا لاول امره حكمه ولاول بالعقل ولقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار لتوهم وصف الكمال قبل هذا الحد ولتوهم بقاء النقصان بعده الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وبهذا اندفع قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد القلم الخطاب على ما قيل والحساب انما يكون لعدم لزوم الاداء فدل ان ذلك لا ينبئ الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة بما هو منقسم الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالكفر والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسنا والاصطياد والى ما

محض كالطلاق والعتاق وما هو مترددبين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام ثلثة كما سنقف عليه
قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبي العاقل الاسلام يعني وعن احكام
الدنيا والاخرة جميعا وما يحض منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة خلوه عن العهدة فهذا بيان حكم القسم الاول
من كل نوع وقال الشافعي لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا يتبين به امرأته المشركة لانه
مولى في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه دائما فلا يصح ولي فيه نفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير
مولى عليه من جهة قصوره حال عجزه عن التصرف لنفسه نفسه وحتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز
قاصر في احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحة ما تحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة
ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما منفصل عن الاخر فان من تعقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين
الاحوال صح اسلامه في احكام الاخرة هو من في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقة قد وجدت من اهله لعدم تحقق سببه فوجب القول بصحته كما تحققه من البالغ وذلك
لان سبب الايمان الدالة على حدوث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه
التصديق لانه انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام
ويلزم الخصم على وجه لا يبقى له معرفة شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل
وكذا حكما لانه اهتدى بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى
قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فتبين به انه لا بد من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق
الاولى وبعد وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع لحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان
الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحتمل
من وجوه وشريعة زمان فلا يمكن ان الحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان
قيل نحن نسلم انه نفع محض في حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام المشروع وهو دائر بين
النفع والضرر حيث يحرمه الارث عن مورثه الكافر ويتبين منه امرأته المشركة وانكان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة
وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه فلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امرأته لا يضاف الى
كفر الباقي على الكفر وإبائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما وسبب القاطع كفر الكافر
منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف حاصلا للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر وإبائه عن الاسلام
لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب
ولا امرأة ليفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به بمثله لا يمنع صحة الايمان
لان تعرف نكاحها بل هو صحة الشيء ليستفاد من حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فنحن فيه لما هو من ثمراته الا يرى ان
الصبي لو ورث قريبا او وهب له قريبه فقبله يتحقق عليه مع ان التحقق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا

بسبب لان الحكم الاصلي للارث والبنوة ثبوت الملك بالعوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والبنوة واذا تحقق الارث والبنوة من غير تحقق العتق فلا يتبع الارث بهذه الواسطة كذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك شراءه بالامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام لا يلزمه اذا ثبتت لاحكام الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة ضرر لما قلنا ان المنظور اليه احكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه ولا سلم الذي هو مولى عليه في الاسلام لان تصيير الولاية ان يصير الرجل على سبيل شرعة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم تثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام احد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون مولى عليه وليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية انما ثبتت للولي عليه نظرا اليه فلا يوجب عجزا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضى وضمان لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يتعلق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضى اذا شرع فيها ولا لزوم قضائها اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا انه في العاجل باعتبار نقصان ماله فيتنفي ذلك عن الاهلية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لا يثبت في حقه يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهله قوله ويملك يراد الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجارة الولي وانه ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان ربحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر للولي وقد صار اهلا لمباشرتها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر يراد الولي لتحقق هذا القسم يجعل نفعا فيصح من الصبي مباشرته وفي القول لصحة مباشرته يراد الولي اصابته مثل الاصطياد يراد الولي من النفع مع فضل نفع لبيان ان في الجملة عبارته النوع نفع لا يحصل لمباشرة الولي ولتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته ومباشرة وليه وذلك النفع له من ان يستبد عليه احد البابين ويحصل بتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي الى رايه باعتبار ان قصور رايه لما يندفع ذلك يراد الولي لتحقق الصبي بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اي صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابحنيفة رحمه الله حيث قال تنفذ بيعته من الاجانب فيما يعقل كما تنفذ من غيره من البالغين او كما تنفذ منه بعد البلوغ وان كان لا تنفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تنفذ

تصرفه لما كان باعتبار راي المولى كان اقدامه رأيه الى راي الصبي شرطا جواز تصرفه فيتقيد بالمأذون فيه فلا يتصرف في جميع اموال الصبي بل في تجارة ويشتري ما يتجر به ويبيع ما اشتراه ويقبض الثمن ويسلم المبيع ويخاصم ويخاصم فيما يتعلق بالتجارة ويستأجر من يحمل متاعه ويستأجر حانوتا ليبيع فيه ويستأجر بيتا ليسكنه ويستأجر دابة ليركبها ويستأجر من يخدمه ويستأجر من يعمل في التجارة ويستأجر من يحفظ متاعه ويستأجر بيتا ليضع متاعه فيه ويستأجر بيتا ليسكنه ويستأجر دابة ليركبها ويستأجر من يخدمه ويستأجر من يعمل في التجارة ويستأجر من يحفظ متاعه ويستأجر بيتا ليضع متاعه فيه

قوله لما كان باعتبار راي المولى كان اقدامه رأيه الى راي الصبي شرطا جواز تصرفه فيتقيد بالمأذون فيه فلا يتصرف في جميع اموال الصبي بل في تجارة ويشتري ما يتجر به ويبيع ما اشتراه ويقبض الثمن ويسلم المبيع ويخاصم ويخاصم فيما يتعلق بالتجارة ويستأجر من يحمل متاعه ويستأجر حانوتا ليبيع فيه ويستأجر بيتا ليسكنه ويستأجر دابة ليركبها ويستأجر من يخدمه ويستأجر من يعمل في التجارة ويستأجر من يحفظ متاعه ويستأجر بيتا ليضع متاعه فيه

قوله لما كان باعتبار راي المولى كان اقدامه رأيه الى راي الصبي شرطا جواز تصرفه فيتقيد بالمأذون فيه فلا يتصرف في جميع اموال الصبي بل في تجارة ويشتري ما يتجر به ويبيع ما اشتراه ويقبض الثمن ويسلم المبيع ويخاصم ويخاصم فيما يتعلق بالتجارة ويستأجر من يحمل متاعه ويستأجر حانوتا ليبيع فيه ويستأجر بيتا ليسكنه ويستأجر دابة ليركبها ويستأجر من يخدمه ويستأجر من يعمل في التجارة ويستأجر من يحفظ متاعه ويستأجر بيتا ليضع متاعه فيه

ما وقف الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
امكان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت ليس باهل في البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لانه يتضرر بزوال
ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لانه يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له لغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بابراء الله بطريق التبرع
في حال الحياة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما يثبت بطريق نفعا باتفاق
الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بزوال ملكه لغير
بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق
امرأته المسرة الشوهاء ليتزوج غيرها لمؤنة الحسناء لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من الضرار
وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضياء نفعا لكن حيث حصول
الثواب ففي القول بصحة ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان لقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عند
من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام لقوله لسعد رضي الله عنه
لان يدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اي الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان
لا يكون مشروعا في حق البالغ فنقول انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني في لقوله ولم يشرع ذلك
اي المضار في حق الصبي لانه منظنة الرحمة والاشفاق لانه مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار لمحضة
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاء
فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم مشروعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اولا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة الايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع وبسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
المشائخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار الصبي معتقا نصيبه

حتى لو ضمن قيمة نصيب شريكه الكان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيتحقق بالاهلية القاصرة في جعله مستغنيا لحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يحمل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله ماخلا القرض اى الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا وحقيقة ان القرض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المفلس اذا استرد في العادات ممن هو فقير عبر على هذا اصل محمل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضي لعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف باسباب غير محصورة فصار القرض مقابلا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة التمليك في حقه فلا يملكه والطلب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملكه لانه لا تمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح وصايا الجامع الصغير لقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للوصي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما الردة فكذا بيان حكم القسم الثاني من حقوق الله اى الردة من الصبي العاقل صحيحة اى معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا للعلة لا لحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يحل قتله عفوا بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا حكم لصحتها في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا شبهة منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما تمحض ضررا ويحجر منه على وجه لا يتصور رجعته فلان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما تتحقق من الصبي العاقل كالايمان وتثبت الخطر في حقه لانها لا يحتمل ان يكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يتمنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانها لا يسقط

البلوغ لعذر الصبا لوضوحه ان جهله بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بشئ جهله فكيف الجهل بالله تعالى بعد العلم مع انه اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا تتصور حصولها بلا ايمان وتعذر الزوال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه واعتكافه او اكل في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر مأثما فيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم حكما لصحة اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما ينبغي لزوم هذه الاحكام بين ضرورة الحكم لصحة الارتداد لانه لما من لوازمها ان يكون حكم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله الضمير للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو لوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابوته بان ارتد وتحقق به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها اما عدم جواز قتله الارتداد فلان القتل ليس من الردة حكم عين المرتد ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة وكان ينبغي ان تقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق يعني الحاكم بعد البلوغ الا انه في الاستحسان لا تقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلام في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اباحة دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شئ كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور المعترضة على الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقاوم الاخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخ رحمه الله والكهولية ونحوها في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة الفانية الى الفناء في العوارض وان تغيير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فان ذلك المرض ذكرا لها كذا قيل وارد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد وجنب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان مالا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه ظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد او اشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انها اصل الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحواء عليهما السلام فانهما خلقا كبيرا كاملين

لتقدم الصغر لان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه كان امرا اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة والم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان تركه التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسب باختيار القبائح وبهذا اختلاف الرق حيث لم يجعله من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته على الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي ثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت لا تمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما ثبتان في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليمكنه الحاق الصغر به قوله واما الجنون فكذا قال شيخ الاسلام لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحل افعاله فالعقل معنى يكون به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب للانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباحث للانسان على افعال مضاهية لتلك الافعال من غير ضعف في حلية اطرافه وفتور في سائر اعضائه ليسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظر المجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن اعتبارها شرعا فلذلك ليفسد عباراته كلها ولم تتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار من الاصل وليس بمحجور عنها تو سمي بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقد فيجوز ان يعتبر ولكنها لم يعتبر لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بالطريق الحقيقة فاما الافعال فانها توجد حسا لامرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك ليؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكمة وهو ثبوت الملك في المضمون ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما بينه وكذا الحدود والكفارات لانها تسقط بالشبهات واعذار فتسقط بالجنون المنزل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة واما اشتباهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة قوله واذا امتد الى اخره كان القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا تثبت الوجوب بخلاف الاغماء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو عجز من استعماله آلة العقل كالنوم فكان للعقل ثباتا كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يشترط ذلك في السيف بالاحداث الا ان علماءنا الثلاثة استحسنوا فيه اذا طال بان زال قبل الامتداد فجعلوه ساقطا الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء وذلك لان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدى ايجابها الى الجمع على المكلف لعذره والها وجعل كانها لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة فاتت من غير عذر

فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كلا واحد عذر عارض زال قبل الاداء والايرى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه او جن ولم يتنبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد فيه مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود له في حالة النوم والاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة متقررا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض لكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجنون بان امتد فصار لزوم القضاء موديا الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه دفعا للحرج في القضاء وتعدم الوجوب ايضا لانعدام الاداء فان السبب للايوثر في الوجوب الا لتاديه الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب فائدة وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن ثابتان بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان لبعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والاقضاء ما فاته من الصلوات عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة الجنون العارضي وتميل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت القصان الدماغ لافة فيه ما فاته عن تقبل الكمال بقيته له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يكون الحاقه بالعدم فيلزمه الحقوق مختصرة على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بالحوق افة عارضة فيكون الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة فالنقصان جبل عليه فكان بمثل العارض بعد البلوغ قوله وبعد الاستداد وكذا اعلم ان الاستداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لابد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع الجنون واذا زال قد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيخرج في اداءها لكثرتها ثم لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرادنا ما وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فحد الاستداد في الصوم بان يستوعب الجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه وكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق لجزء اختلفوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يتجزأ فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تاكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة تحصل باستيعاب الجنس واسمائها يصار الى المؤكد لذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يزاد المؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى مالم يمض احد عشر شهرا فيزاد اعمل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء انما شرعت لتاكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن النوافل وان كثرت لا يكمل الفرض فلا يرد نقضا لان المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من الشوال فكان الجنس كالمتكرر وقته وتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب يمكن بذا اشتغل ما قال ابو حنيفة رح وابو يوسف في الصلوة على ما تعرفه قوله وفي الصلوة ان يزيد المجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد دخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان يصير الصلوة ستا لان التكرار تحقق به واعتبر ابو حنيفة رح وابو يوسف رح دخول وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات وايه يشير لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبيل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوة لم يصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوة الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار حقيقة والم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو سببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اي الاستداده في حق الزكوة ان يستغرق جنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة رح والمروي عن ابي يوسف في الامالي قال صدر الائمة ابو اليسر وبذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رح ان استداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالكل لان كل وقتها الحول الا انه سديل حذا التقدير بنا باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اليسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقتها واذا زال المجنون قبل الحد الذي ذكرناه في كل عبادة وهو اصلي كان على الاختلاف المذكور بين ابي يوسف رح ومحمد رح على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجب عليه الزكوة عند محمد رح لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف رح بل يستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الان عنده ولو كان المجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الاستداد عند الكل ولو زال المجنون بعد مضي احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد رح سواء كان اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الاستداد ولمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف رح لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداد قوله وما كان حسنا لا يحتمل غير مثل

الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مرتدا تبعا لابويه او لاحدهما وكان قتله مثل العقوبة لا يحتمل العفو مثل الكفر فثبت في حقه بطريق التبعية الضمني حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يكون القول برده لعدم كفايته من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما ثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه ونالت التبعية في الاسلام لاوجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلزم حكم ردته لوجب ان تتصور وتتباوه وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة وانما ثبتت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه خلف عن الابوين فلو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ان ارتدا ولحقا به دار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا لغيره وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم ان لحق بالبويه لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما كذا في الكافي الجامع قوله واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون ويسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكفيره به بوجه لانه اي الصغر الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون والتمييز معنى يعلم جميع الحيوانات به يعرف ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق بها بقاؤها ركبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كلهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل اذى في حالامنه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ترقى الصبي عن اولى درجات الصغير الى اوساطها وظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من الاهلية الا واذا كان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء يجب لكن الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل لعدم البقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار ويحتمل المنع في انفسها ويثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والسبب فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فريضة الايمان فانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن التغيير والبدو بل كان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء لعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر في ادا الصلوة لعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا حرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا على ما مر بيانه قوله وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهده ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة وقيل العهدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجود اسم لما حصل من الغرف ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله مالا عهدة فيه اي للاضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب الرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا وليس منا فجعل سببا للعفو اي عن كل عهدة يحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولهذا اي ولان الصبا سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط لعذر الصبا ويحتمل كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي بالصبح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فانها تجب بعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لان الاهلية باهلية الملك اذ لو رانه تخلافة الملك والرق ينافي الملك لما سبينه ولان توريث الرقيق عن قريبه لتعديث الاجنبي من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء للمولاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل للارث وكذلك الكفر اي وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التقويم والعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية المستحق او عدم اهلية الحق للشخص كما في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا الا يرى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة وكذلك هذا ثم الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالميت القرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط اهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث لوجه جعل الكفر مزيل السبب والرق مزيل الاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية تنتفي السببية قوله واما العتة بعد البلوغ فكذا العتة آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العتة اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغير في الاحكام الحق العتة باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العتة يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء فيه ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراة نفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة واكثر ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك الصبي والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود

في اغلب الاستعمال وهو المراد بها هنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا اعتبر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها اي باقيا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها بابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعتة لا تزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعته ايضا والعتة بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتداء فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقل وقد طرح كلامها من الاعتبار عند استئزاره الضرار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقها قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو باعتبار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقديم ان حكم العتة حكم الصبا لا في حق العبادات فانه لم تسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام رح يشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا رح ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه العقل في حقه اثر في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يقي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما على الصبي لان بثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز والولي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره لانه عاجز ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون بين آخر احواله والعتة ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل ذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه او امته الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المراة والصغير محدود فوجب تاخير العرض الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية واسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما جبرا عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك بالنكاح باسلام امه بمثله في التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي او انه معهود على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق محض دون حق العباد ووجوب العرض هنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يوجد حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في اسلام امراة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي

العاقل نص على صحته اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب العرض على وليه
دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان اشتركا
في وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه
وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان هو ان
يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويبطل الطرادهين التعريفين بالنوم والاغماء
وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما
خرج بالنوم والاغماء ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بافة عن المجنون فانه جهل بما كان
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة لكنه بافة وقيل هو آفة تعترض للمخيلة مانعة عن الطباع مايرد من الذكر فيها
وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج يمتنع الوجوب
به اذ الانسان لا ينسى عبادات ستوالية تدخل فيه حد التكرار فلا يضار كالنوم لكنه اي النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق
صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها
عن غيره عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لتنفور الطبع
عنه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف
جعل صبر لكن اي جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المقطر لم يوجد فبقي الصوم وجعل كان التسمية
قد وجدت فيحل الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق
الله تعالى عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بوجه حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه
لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا لابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء حقا في نفسه وهي محترمة فيستوفى حقوقا يتعلق
بها قوام مصالحه من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يتنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلاء لانه
جل جلاله غني عن العالمين ولان يبتلي عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم
وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم
العلم فيجوز ان يجعل النسيان عذرا في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه **قوله** ولهذا اي ولان النسيان لما
جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على ظن انها الاخيرة لم يقطع

الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره امر القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم فيجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة المكتوبة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة له فانعدم النسيان اذا نظر اليها فكان وقوعه فيه لخلل وتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله والنوم فكذا النوم غيرة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختياره منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عند اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح المنفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيعجز العبد به وقوله فعجز عن كذا ليس بتحديد النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء نتيجة قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم عجزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى اخر القدرة لان يطول زمان الوجوب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته فرمضان فوته لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وقوله فبطلت عبارته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما نافى النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عبارته فيما بنى على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء صار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقره المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فالنص فيها عن محمد رحمه الله وقيل انها تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشئ ما يفسد به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالقعدة وانما يقع بالقيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد حيث في يمينه ولو كانت القعدة من جملة الاركان لتوقف الحنث عليه فان الحنث في اليمين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشئ وبنائها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناءها على المشقة فلا يتادى في حالة النوم وذكر في المنتقى اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وكذا في الذخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام يعتد به ممن لا تمييز له وهو مختار الشيخ الامام فخر الاسلام وذكر في المغني وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته وهو المختار فاما اذا القهقهة النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفي تفسد صلوته ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى ان خروج المني كما لو نزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن محمد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار واما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع النوم

القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في جامع فسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام فتبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخيرة وجد اقوله والاغماء كذا الاغماء فتور يزيل القوى ويعجز به والعقل عن استعمال قياسا حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه اراد فتورا غير طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى فانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار واوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققه العارضة فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية بينا في القوة اصلا لما بينا انه مرض مزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بناته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاغماء البناء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحدث في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم لانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر في فتاوى قاضي خان اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فمال نائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فعلى هذا ان يتوضا ويبني وقيل لا تفسد صلوته ولا تنتقض طهارته كالنوم في السجود قائما اذا نام مضطجعا متعمدا ينتقض وضوءه وبطلت صلوته بلا خلاف واعتبر استدادا الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا استدام ولم يعتبر استداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيتعذر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم استداده في حق الصلوة ان يمتد على يوم وليلة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استيعاب وقت الصلوة حتى لو كان يغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاغماء فان النوم من اختيار سنة بخلاف اغماء ولكن استحسنا بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن ومحمد بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات عبد الله بن عمر رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان استدادة في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم لا يعتبر استدادة وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الاغماء عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتني عليه وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاط لان سقوطه بزوال الاهلية او بالخروج ولا تزول الاهلية به لما بيناه ولا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده واستدادة في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وجبلة الانسان شهر ابد ومنعا لا يتحقق الا نادرا فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استدادة غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتبارا قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتبدأ الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيتملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واشتر بنا الحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان توجه عاجزا عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهاداتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على دياناتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت بناء الاحكام في حقهم شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء بثبوته فان الكفار لما استكفوا عبادة الله عز وجل وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك والابتذال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع ملحقا من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يرق العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو الخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتبدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضة المعترض للامر اي الذي نصب لامر فعله من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي منصوبا له بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها فتبذلوه بكثرة الحلف به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف لا يحل التجزي اصله التجزوء بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء وقالوا التجزي ومثله تنوضد والتوضي اي الرق لا يحتمل التجزي غير تاء وزاد وقال محمد بن سلمة البلخي

من مشائخنا انه يتحمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق المنصافهم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى
لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يتبع في السبب كذا في المبسوط وانه انكر
الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شائعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزى
في قبول هذا الوصف كما يتجزى في المضافة بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا تتجزى في اتصافها بالحل والحرمة والمراد من التجزى وجوده
فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف بقبول التجزى او لا يقبلها فاعلم
ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمدا ذكر بانا في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا
جميعا انه يجعل عبدا في شهادة وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو اقر النصفي شاهد وآخر واحد في الشهادة كما لو كملت
المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والمارث والنكاح والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل
التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة هو الولاية ويمنع
بها من يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون
بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الجائز للغير
عنه للتجزى ثبوتا ونزوا لان اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع المشاع واذا عرفت احكام الرق
والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده وعتق كله ليس
فيه شريك ولان الاعتاق انفعال العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر
فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق
وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن
التطليق الذي هو الفعل مستجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض بناء على
ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في
الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية لانه
لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب معقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة الملك
لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق
كله اي يصير معتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يبتدأ فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول
فيتجزى في المحل لا البيع وذلك لان مفوض تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي
مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان جريمة الكفر حق الله تعالى المحض
فيكون جزاؤه حقا له لحد الزنا فلا يصح ان يكون محلا للتمليك وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل دليل على انه ملك

تحقق بالموت فانها شرط للملك فحسب وبقاؤه دونه لا يدل على ان الميت مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق مقتصرا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزي كالثواب الا انه ازالة الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تعذر ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون فعل المزيد ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل الزوج وانما يحل لبينونة ثم تزيق الزوج ينقض البينونة فيكون فعله قتلا او كثير التعريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزي الى آخره قوله وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي هو متجزي لثبوت العتق الذي هو غير متجزي مثل غسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجزي حتى كان غاسلا بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التي هي غير متجزية الا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية كان سواقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف بثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها الان العبد استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدرة لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق للحال ولم تحمل النقض وجب بكمليته من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان في الكتابة تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار فالحاصل ان الاعتاق عندنا اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المرأة وايقاع نصف تطليقة وعندهما الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا قوله وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احتراز بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال بنا في مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا يعني مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان لمالكية تبتني على القدرة والمملوكية تبتني على العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مالكا للمال من حيث انه ادمي لا من حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك يتبذل للمال والمال متبذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن وهاء فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا تبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لانا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بجهاد وتدبير وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان ثابتا من المولى حتى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف في نفسه حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فبقي الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص يبقى مالكا لذلك التصرف كذا في مبسوط شيخ الاسلام واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال ثبت الاحكام المبنية

على المالك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسيري وان اذن لها المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك يجوز لها التسيري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان بسبب ضعف الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فلذا احكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن المولى في اثبات الاهلية التاثير في اسقاط حقه منذ قيام اهلية العبد فالسيرية التي بواشتها بينا واحد تسا الادمي فعلية من السير وهو النكاح يقال تسريت جارية وتسريت كما تقال تظننت وتظنيت وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار حق بمكاتبة تحرية يداني يوم ذلك بخلاف التسيري لم فانه ال يوم يذكره قوله ولا يصح منها حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها تنافي البدن والمال والعبد لا يملك شيئا سنها اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت المنافع للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب الا ترى انه لا يجب على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يجعل بها الصوم فرضا والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها تبع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا يقوى عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما يشترط التمكن من الوصول الى موضع الاداء فبما يطريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا المنافقة التي هي حقه فكان قرضا فاما سناق العبد فلمولاه وباذن المولى لا يخرج المنفعة من ملكه فانما وقع اداؤه بما ملك لغيره فلا يتادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تتادى بتمليك المال وهو للمولى لا لنفسه وهذا بخلاف الجمعة اذا اباذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله الرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقا على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لاقتضائهما وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بما مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا الطريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما يوقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد ما الخر يتعلق به ومالها حق المولى فلم يكن يد من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك لبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد والمولى لا يملك ان يطلق امة العبد لان الطلاق ليس من حقوق النكاح لان الطلاق انما يملك ايقاعه من يملك الرجعة والرجعة لا تثبت الا للزوج ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب لهلاك والنقصان لا لانه مالك لهذا كان العبد هو المالك ليبيع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء لا بد لبقائهما فثبت له ملك الدم والحيوة كما يثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار ان ولي القصاص يستوفي ارقاقة دمه وهو في ذلك يتمحض ضررا وكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح وهو عبد في الحال ويقبل الحرية لانه تبع على

اصل الحرية في حق الادم والحرية قوله وبتالي اي لتوقف كمال الحال في اهل الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما يفاضل فيه لان كمال الحال في الكرامات ينبئ العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تنافي من الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوانات فيكون كرامة والحل فان استفراش الحرائر توسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اسم ولا ثبوت كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء الزيادة شرفه وكرامة على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة ثم تبين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق تقال معنى ان ذمة اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لازمة لا اصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة نظنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحتمل الدين اي لم تقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ الاستيفاء لاجلها الدين الاصح المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب لزمة المريض لما ضعفت بالمرض وسبب الحرية وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده تصرف الى الدين ابتداء فان لم يف به اولم يكن له كسب يصرف اليه الرقبة اليه فلا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع اليه اشير في الاسرار الا ان لا يكون بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله قوله ولذلك اي لاجل انا ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح المرء اهلا لان يتزوج لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او اماتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الرجعة في حق الاقرار بالقروء قلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في حد الزنا وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة كذلك اثر الرق في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامة تطليقتين يعني سواء كان زوجا حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة يحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة والدار وهما يحتقمان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فلما تنصف حل الرجل بالرق تنصف حلها بالرق ايضا والطلاق مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان حلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس كمن ملك عبدين تملك اعتاقين ومن ملك عبدا واحدا ملك اعتاقا واحدا لما كان حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحر فات بنصف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحدة لا تتجزى فتكمل وصار يفوت به حل الامة طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وتنصيف العدة لما نقرر في حق النساء لما فيها من تعطيل ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها

الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا تسقط لان
الوجوب راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم متى كان للامة اثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فتتنصف بالرق
كالحد وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يوم من القسم وللامة يوم قوله والحد انما تنصفت الحدود في حق العبد والامة لان تغليظ العقوبة
تتبعض الجناية وتتبعض الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جنايته من لم تكمل النعمة في
حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصنين باستيفاد حظه من الحرة كانت جنايته الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في
ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن لشرفهن بصحبته كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن
كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد
والامة كما بينا اثر في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب وهذا في المحل الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء قوله وانتقصت قيمته نفسه
الى آخره ولما ثبت ان الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة الحر حتى اذا قتل العبد خطاء وجبت على عاقلة الجاني قيمة ولا تزاد على عشرة
الاف درهم لكن تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمة عشرين الفا او اكثر وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمة على الجاني
للمولى على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المالية في العبد راجح على معنى الآدمية وفي هذا الباب دليلان احدهما ان القيمة اذا انتقصت عن الدية يجب القيمة
وان بلغ الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال وان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في التغصيب
نقول باعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال فلو
زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية منه دون معنى المالية فكذا في ايجاب
المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال
المالكية بالحرية والذكورة فبالحرية تثبت مالكية المال وبالذكورة تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال فلا بد
من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثية التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي
المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمهما لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تنزل عنه بالكلية فانها تثبت
بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة
اليه والعبد وان لم يصر اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة
فيكون اهلا لقضائها وهو في طريق قضاء الحاجة ملك اليد الا ترى ان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب لهذا يتعلق الدين
بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب لازمة ويد المأذون لا لازمة كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد مال غيره لا يملك المولى استرداده من المودع ما دام
كان العبد ماذونا كذا في غاية شروح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في ديته لانا لتنصيف واما بالانوثية فينعدم احد ضربي المالكية وهو
مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فظهر زوال احد المالكتين بالكلية وجب تنصيف ديتها واما ذكر
خوج الجواب هكذا يقال يجب على هذا التخريج ان تنقص دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا
ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلا يكون في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها

كل ما يستولى به عن الحرة استحسانا واقل ما يستحق به قطع اليد المخرمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام وتأييد ما ذكرنا بقول ابن مسعود لا تبلغ بقيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم ومثل هذا لا يترك حكم المصنوع من رسول الله عليه السلام فان قيل لا نسلم ان المالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على الامة بخلاف الحر حيث تجاوزت المالكية الى الاربع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان المالكية كاملة مع توقفها على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى او عن الصبي لابتلوث المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تضعيف حد الزنا في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصف الحل فان المالكية فيما ملكه من النكاح مثل المالكية الحر فلا نقصان فاما الجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان المقتول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجري فيه القيمة وتحمله العاقلة الا ان الموجب النقصان ومصيرورته مالا التي انتقصت بها المالكية فما دام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته مالا فقصدنا بذلك السبب بالمال يدل دمه لا يدل ماليته واذا لم يمكن اثبات النقصان الذي انتقض به وهو المالية ويكون ذلك الناقص بسبب الاعتبار بالمال يدل دمه لا يدل ماليته واذا لم يمكن اثبات النقصان بالاعتبار بالابان ازدادت قيمته المالية على دية الحر وجب القصاص شرعا لكن يقدر له خطة كما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه يدل بالمالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بل اجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا فيستحق المولى النبي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال والاستحقاق اليه عليه مذهبنا فان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة وثبت له حكم الاصيل وهو اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في اكسابه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت بالاذن غير لازمة لخلف الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعندالشافعي رحمه الله ليس بأهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو تصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع وتبنى على ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان ماذونا ابدا الى ان الحجر عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للسببية وهو التصرف لانه شرع لحكم لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لاستفادة الملك التصرف او ملك الرقبة وقد عدم الامران اللذان حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعا ومحله ذمة صالحة للالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن اهل هو اهلية المتكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الدين واخباراته في الديانات وكذا الامة مملوكة للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب

كما بيناه والعبد من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا يطالب مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص بخلاف المولى ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلة الدين ايضا بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته ودليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل عنه انسان يصح ويؤاخذ به في الحال ولو كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة للالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف وكان اصل في حكم التصرف الذي هو امر اصلي مقصود منه وملك اليد وكان حاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصلي له ولهذا الايرجع على المولى بما لحقه من الديون ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل يرجع على الموكل والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية السيد له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق بما لية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه واذا اذن فقد رضي فيسقط حقه فكان الاذن فكان للمحجور كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع فان قيل لو كان للعبد تصرف لنفسه وكان حكم واقعاله لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيئا ثم اعتق بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك لان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح لا ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال المانع من غير تغيير واعلم ان لما اختار في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك السيد بالتصرف يقع العبد ملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له دين ان يقع لغيره كان واقعاله كالمكاتب لما كان كسبه لسيده من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون مكيلة لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك تعذر لا يقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه انما يتقضي الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فيثبت ان للمولى اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا يتصرف العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه شرع وسيلة الى ملك السيد الذي هو المقصود والمتمكن من الانتفاع والوسائل غير مقصودة بل هي من الزوائد قوله ولهذا اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل للمولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة بقوله في مسائل مرهن المولى متعلق بقوله وعامة مسائل الماذون اي اكثرها تتعلق ببقاء الاذن اي جعلنا في حكم الملك

في مسائل مرض المولى وفي حق تجارة الاذن في جملة مسائل الماذون كالوكيل فمن مسئلة القسم الاول ما اذا اذن العبدة في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيأ وحابى في ذلك بغبن فاحش او بسير ثم مات المولى فجميع افعل العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما تغير تصرف الوكيل بمرض الوكيل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كان المحاباة لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء من وارثه ولو اقر الماذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة وستهلكة او في ما من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو الذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مسئلة فتح هذه المسائل واشالها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك وكالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد الماذون اذا اذن لعبده في التجارة فيحجر المولى الاول لا يحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزل الاول بخلاف ما لو مات المولى صار محجورين كما لو مات الموكل صار المعزولين ويشترط العلم للماذون بالحجر بصحة كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو خرج الماذون من ملكه لم يبع من ملكه لم يبع للعبد ولاية ان يقبض شيأ مما كان على عزيمة وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيها او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن قوله والرق لا يوثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له وبصاحب الشرع على نوعين موثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطاء وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يوثر في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يوثر في قيمة ابي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يوثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة الرق فقال اثره في تنقيص القيمة لما بينا ان في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت به الايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيهما في كل واحد من الامرين مثل الحر بالنقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجود حقيقة ما يوجب القرار في هذه الدار بان سلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام ليصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله يقتل الحر بالعبد لارتفاع المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد نقص المالية التي تحتمل تلك الكرامات فاختلف النفسية بمجاوزة للمالية فكان العبد في مقابلة الحر دون في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فاشتبه القصاص والدليل على الانتقاص النفسية انتفاض البدل ولا يلزم

عليه قتل الذكر بالانثى مع انهما دون لتذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتفى بدل صيام عن بدل صوم الرجل لان الكفارات انما شرعت على خلاف القياس فيما يتعلق بالاناث
ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال للمساواة الحرى بسبب العصمة والرقيق عديم العصمة وجوب القصاص قبله اذا كان القاتل حرا ولو خلف العصمة لا يجب
القصاص تكملة اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا يكمل بالعصمة ولا العصمة لان الاوصاف التي تبتنى عليها
القصاص تثبت لاجل العصمة كونه متملا امانة الله تعالى اذ الحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وبقاء
اصله لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبت لتكميل الوصف المطلوب ولا تتعلق القصاص بها فقد وجد
المساواة بهذا في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليها القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فالقصاص البدل فلنقصان الاوصاف
الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بل سبيل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما
في البدل قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تابع البدن لقيامها
به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن الملك في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض نظر للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل للقتال بغير اذن المولى بالاجماع اي
ولان الرق اوجب نقصانا فيه لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه اي حضر ولم يقاتل لا يكون له شئ لان
مولاه التزم مونته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ لا واسهم وعند اهل الشام يسهم العبد
والصبي والمراة لان النبي عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة ان عبيد رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يرضخ للمالك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان المولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر
الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ لانه قاتل لمعنى التحريص ولا يلزم عليه ان الامام لو قال ما ابان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في
استحقاق السلب بين العبد والحر وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم يكن يستوي بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السلب بعد
التفضيل اما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات
ناقص حالا من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في السفيل بين الفارس الراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق
الغنيمة وما يمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روي عن عمر مولى ابي اللحم انه قال شهدت حروا ومملوك فلم يسهم لي رسول الله عليه السلام
كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المجبور هو الذي يستوجب الرضخ ما المأذون له في القتال يستوجب
السهم الكامل للاستعانة بالحر باذن وهم قوله وانقطعت الولايات تتصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة ثم الحل
شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها للعبد لانها يبتنى عن القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي ينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
المرء على نفسه ثم التعدي منه لغيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله وانما منع العبد ان
العبد المأذون له في القتال للكافر الحربي جواب عما يقال كما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح ايمان المأذون في القتال
كما لا يصح ايمان المجبور خلافا لقول ابي حنيفة رحمه الله واحد الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لان الايمان من باب الولاية تصرف

على الغير لان الحرام عليه الشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا يصح ايلاؤه لانه لا يصح شهادته وقضاؤه بجميع ما يتعلق بالولاية فقال لانه لا يملك بيع الاب لان الاب يخرج من ان يكون من اهل الولاية باعتبار ان الماذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخ فيها فاذا امن فقد استفاد حق نفسه في الغنيمة فلا يملك الامان كما لا يملك تعدي الى الغير لعدم تجزيهم فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادة بمرؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام العبد نفسه ولانهم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من المحجور عن القتال مثل الماذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه لما ذهب اليه محمد رحمه الله والشافعي رحمه الله شركة في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي في الحال من ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ ولا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب بخلاف منفعته هو كالماذون فيه جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن القتال سالما واصاب الغنيمة وزال الضرب تثبت الاذن منه دلالة وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا امر نفسه وسلم من العمل فاذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة انهم انما علموا وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين تثبت الشركة لم يبق وقت الامان وحين امنهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعرضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين امن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان الامان انما شرع لكونه قبيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه من يملك الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الايمان وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا باعه وبيع كان تصرفه نافذا والرضخ سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع شيء لا يصح لان التبرع انما صار شرعا حتى لكونه قبيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم والحجر فلا يصح التبرع منه فان قيل كيف يثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرضخ بناء في ملكية المال بل الشركة تثبت المولاه لان الرضخ العبد يكون لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون لسهم الفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه السان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة للمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعدما جاور لرب استحق سهم الفارس قوله وجملة هذه الاصل وهو ان الرضخ لا يبنى في ملكية غير المال من الدم والحيوة ولهذا لا يملك العبد من التصرف ما يتعلق عليه تعدي حكمه الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد المحجور اذا كان اذن له بالحدود والقصاص وجناياته على الاصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى اراقته وصح اتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره بالمال فيما يتعلق بقصد افسد فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحة لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى كما بينا في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد المحجور بالمشكلة بانه كان اذن له بعد ما عتق وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه فيجب ضمان المال في الحال وان كان ماذونا وبعد العتق وان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته وهو متهم في اقرار المحجور

سقط ذلك فاما في حق القطع قبلا في نفسه والفك بحكم الاذن لم يتبنا ولهذا الا يرى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا وكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه اوفى مخاطب بالاقرار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل البحر ماذونا او مجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق وبالائمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه وهو ملك لان منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المجور اختلاف معروف فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال كان اما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المجور عليه باطلا لان كسبه مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا يرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انا تيقنا بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يرى انه قد يثبت الكمال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انا لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك بقي على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان القاضي يقضي بالقطع اذا ثبتت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا بغير مولاه استحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوءمين فاعتقه المشتري ثم ادعى انه ابق نسب الذي عنده يثبت نسب الاخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله ولهذا اي ولان الرق ينافي مالكية المال ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطاء انه اي العبد يصير جزاء بجنايته يعني يصير العبد للمجني عليه او ولية جزاء الجناية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش للان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجه شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على الاصل وكون الدم مما لا يتمول يوجب الجرح للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيئا وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصح الا بالرد كما لا يصح بدل الكتابة كما سنذكر ولا يجب الزكوة فيها لا يحول بعد القبض كالنماء بعد القبض كالنماء بعد القبض ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لا صلة ولهذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو مشكل قوله لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال واذا لم يكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن ايجاب الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا لانا اذا لا اصل

في الدم ان تضمن لقدر الممكن وقوله للا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله ليصير جزاء اى ليصير العبد جزاء في جميع الاحوال الا حال مشية المولى القداء ليصير اى الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش في الخطاء عبده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل الاصيل بالاخلاص وعندهما ليصير الواجب بمنزلة الحوالة اى بمنزلة المحال به على المولى او ليصير التزامه الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند الحنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء الا ان ضر ابان تبيعوه بالدية فلم لم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية لان المولى تمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش كان تحويلا لحقهم من اصل الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل بعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العبد وانما يصير الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء انتقالا من الاصل الى العارض وكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه افلاس يعود الى الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله يقول قد خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفداء والجمع بين الشيئين اذا اختار احدهما لتعين ذلك واجبا من الاصل كالكفارة اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فهنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية في ذمته المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون للاولياء الجناية محلا سببا ولان الموجب الاصلي في القتل الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان العبد قوادي في العبد انما صير الى الدفع ضرورة على انه ليس بأهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الاصلي فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية على التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا اختيارا من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في الفعل ذهب الفعل شبه التغيير والنقصان والبطلان فالتغير ان تخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف لصبو مثلا والبطلان العمى فانه لا ينافي اهلية الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبد ولا اهلية العبادة انه لا تحيل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض مطلقا واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بحاله حق الغير ولا ثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان لسبب الموت بواسطة تداوف الامر والموت حدة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيحلقه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغرماء والورثة بحاله في الحال لان الحكم يثبت مقدرا وليده ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة لم تنذ هذا الحكم الى اول المرض اما الحكم يستند الى اول السبب كمن خرج رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى الجرح الكفارة لان وجوب الكفارة حكم

يتعلق بالموت فيستند الى سبب التصل فيطرح في الاخيرة انه اداء الى بعد الوجوب فيجوز فكذلك مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب الحجر شرعت العبادات على المريض لقدرته الكنه اى الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الصلوة ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقدر بما يقع به صيانة الحق اى حق الوارث والغريم وهو مقدر بالثلثين فجعل الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم لكان الدين مستغرقا ولم تثبت الحجر فيما لا تعلق به حق عديم او وارث مثل ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما تعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر انما ثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض يميت لان المرض المرض نفسه وجرد الوصف لا تثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والتراخي الى الموت من اوله لان الموت يحصل لضعف القوى وتزايد الامراض وكل امر تزايد من المرض مضعف موجب للهلاك بمنزلة جراحات متفرقة مدت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة ثم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي افضناه كالنصاب صار منصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرفا محجورا عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف وقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فان القول بصحته واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند تحقق الحاجة اليه باتصاله بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غيرهم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم التدبير قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع ان اليد قد زالت عنه لبقاء الملك **قوله** وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا يحصل به عوض مالي كالهبة والصدقة ونحوهما واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اي بالصلة واداء الحقوق المالية لما قلنا ان المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر وهذه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح من المجنون والصبي الا ان الشرع اي لكن الشارع حور ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصد في عمله فيحتاج عند حول انامنية الى بلاغ فرطه فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اموالكم فضعفوه حيث شئتم **قوله** ولما تولى الشرع الا ايصاء للورثة ضعفوا الى المريض في ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله عز ذكره يوصيكم الله في اولادكم وقد تبين النبي عليه السلام ذلك بقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع اي الشارع الا ايصاء للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه اي نسخ ايصاء المرض للورثة بتولية نفسه لعجز العبد عن جميع التدبير في

مقدار ما يوصى به لكل واحد لجهالة ذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويل كنسخ القبلة الى الكعبة لبطل ذلك اى الايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جوابا لسؤال وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز الايصاء به ذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية لكن الشرع لما تولى الايصاء الورثة بنفسه ونسخ الايصاء لهم لبطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهة لان الشرع لما جره عن الايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال النفع وبمبناه وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة ملحقان بالحقيقة في موضع التحريم اشتد هذه الاشياء فصال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما تعلق حقهم به وهذا المالية كما ان الوارث والاجنبي فيه سواء ولابي حنيفة رحمه الله ان يقوله انه اثر لبعض ورثته لتعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطي احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما تعلق بالمالية تعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا نفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكما انه لو قصد ايثار البعض شيء من ماليته رد عليه قصده فكذلك اذا قصد بالعين فكذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة باكثر فتبين ان البيع من الوارث الايصاء له من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لانه ايثار واداء العوض منه بقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح ومثال الايصاء معنى الاقرار بدين فان المريض اذا اقر لبعض اوديين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجايز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والاقرار صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث معنى فانها تسلم له بغير عوض وروي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عالمة في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا حتى عد من الصحة لكنا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى باشالها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك بحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق به ما كان موجودا في يد الميت وليس بينهم منهم فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوارث خلافة والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال الشبهة فنحو اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال صفة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فتقومت الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فتعلق حقهم بالوصف جميعا كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الغير من نفسه من غير

تيقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن للجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشريعة دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الزاء والصغر واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة عن اجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الزاء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه من بنت دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة فاخرجا لابعد كان دلالة للاهلية الموجب ولا الية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم فصار بخلاف القياس اذ الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روى انه عليه السلام قال الحائض تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها ولجواز الصلوة قياسا فانه لا يتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بها اى لسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء بهما في فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوة خرج لقضائهما في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات واخلة في عدد المكرر لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي وهو مدفوع شرعا فلذلك يسقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصوران يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن ذمة الحائض وان سقط اداؤه عنه كمن اغمي عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لما سيجيء اسقطها النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه المجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخلي بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط ولهذا قال لانه عجز خالص اى ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء جهة قدرة ما فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واما احكام الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو النوع

ومنها ما شرع لحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجة فقوله يسقط به اى بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا وانما يسقط لان التكليف لتعمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى زواله سقط التكليف ضرورة وقوله لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء لينظر ما علم على ما علم مع بقاء اختياره ليعلم مبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه ولهذا اى ولفوات هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود فى حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وسقطت الزكوة به عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم سائر القرب فى السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه لما ثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاخيار فى تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثانى وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين اولم يكن فان كان حقا متعلقا بالعين كما فى المرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والودلعة يبقى ببقاء اى ببقاء العين على ما ديل المعين لان فعل العبد فى العين غير مقصود اذ المقصود فى حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد فى العين بعد الموت من كانت العين فى يده لحصول المقصود وان فات الفعل وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فالتكليف من ان يكون وجوبه بطريق العلة كالنفقة اولم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بعد الذمة حتى ينضم اليه اى الذمة على تاويل المذكور والضمير الى المجرد ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها ضعفا لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما جزيت او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط فى احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان ثبوت الدين ووجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعى يظهر اثره فى توجه المطالبة سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال يؤمر الولد او الوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالب والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بناء على الاصل لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها لا يرى ان هذا الدين فى حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وههنا كما لا تصح الكفالة لتاديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فههنا اولى عن ان لا يصح لانها تؤدى الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المجور لتقرر الدين ثم تكفل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا بالحال لان ذمة العبد فى حق نفسه كاملة لانه حى عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ تصور ان يصدق

المولى فيطالب في الحال وتصور ان يلقفه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال ثبت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تاخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حي يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل به لان العذر الموقت وهو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة

قوله واما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما ملكت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكي يتمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ ظهر الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه لعدم ذمة اذ الموت لم يشرع سببا للحقوق الواجبة وسببا طها وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا للعبد ولهذا يطالب في الاخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا لانه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ونحن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل للعجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا يكون له المطالبة بالدين لعدم الدين لا لعجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محلة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله ولان الافلاس لا تحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اي كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحا نظرا اليه قوله واما الذي اي الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث غنيا على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا تصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي تثبت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنتفي على العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشاء عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اي للميت مما كان مشروعا لحاجته يقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى اما يقضي به حاجته قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حالة الحياة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على

الدين اذا لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا تعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق
بالعين اولى من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه
امس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربه كما نطقت
به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم تجاوز الثلث لان الشرع نظر له
فقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى مدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال
فقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم وجب مساواة الوارث بطريق الخلافة
عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لانه تدع ورثتك اغنياء خير لك ان تدعهم عالة يتكففون
الناس وقوله نظر له متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لانه النفع راجع اليه في الكل كما بينا قوله
ولهذا اعني ولبقاء ما تقضي به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار انها تليصير متقاضيا ويحصل
له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت
ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به
من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى وبقيت بعد موت الكاتب عن وفاء عندنا فتؤدى كتابته منه ويحكم بحريته
في آخر جزء من اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب علي
وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه تفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت انما تبقى ليتعلق الكاتب بوصول
البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء فلا في العتق من اصحاب قوة المالكية وذلك
لا تتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان التعليق بالشرط السابق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل
وجود الشرط وهو الاداء وهذا خلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما
يصير متقاضيا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح والزمه في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية
التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت محليته فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتملك على سبيل الاستحقاق والمزوم فان
للكاتب ملك صيانة وتصرف من حيث الاكتساب وملكا به من حيث العبد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وثبت للكاتب بذلك حق ان يؤدي
الكتابة بعين ملكه فيجوز به نفسه وحريته كما ثبت للمالك حق ان يقتص فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للكاتب لحاجته الى احراز
نفسه وحيوته متقاضيا بواسطة هذه المالكية الموصل الثابتة بهذا العقد سرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته متقاضيا بواسطته
واحقه واحراز الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة المولد لحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا
واذ الرقيق في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره واتوهم من
مال الله الذي اتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت ملكية الموصل يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل
ونسبة الولاء اليه بصيرورته متقاضيا فلان يبقى ما ثبت له الكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى فان

حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكية اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به بعد الموت لان بقاء المالكية لمعنى الكرامة وللكرامة في بقاء المملوكية لانها تبقى من الاذل والهوان واذا لم يبق المملوكية لا تتصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول ببقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية لانه لما قلنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء مملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فبقي المملوكية شرطا لتحقق المالكية وليست هي مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقائها بقاء مملوكية ليمكن انزال العتق فيها فتحقق المالكية والمشروط اتباع فبقينا تابعا ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت به المالكية التي استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض ويستند الى حال حيوته فكذلك ههنا قوله وقلنا عطف على قوله بقيت اي وبقاء ما بقي به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة بالمنع النقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل النحول الى الورثة فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت تقدر ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح فيقام مقام حقيقته في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الموت لما غسله الا نساؤه بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي لان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوك ولا يمكن ابقاؤها حكما لعدم فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقا عليها فلو بقيت لحاجته لصارت حقا له ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب التنزيه فابقاء مملوكة لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها بالاثبات ضد جهتها وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاؤها بعد الموت عند لبقاء محل الملك للحاجة قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته لقدر ما يقضي به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذ القتل القصاص مالا بالصلح او بالعفو البعض او شبهه حتى تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لا للمقتول ذلك لان القصاص ثابت شرعا لزجر الناس لتشفي الصدور ولا بقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانه يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعند انقضاء حاجته لا يجب له لا بالصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا ولا جناية وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته بالاستيناس ولانتصاره به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لانه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق المجعول منفعة للشفي لهم دون الميت ولو قرع الجناية على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان التلف نفسه حيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة وهو كما يثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون له ابتداء على سبيل الخلافة

من العهدة وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بيان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت الجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب العقد للمورث وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت انه يثبت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه بالالوثة ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق ومن غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم لا ان الخلف يصلح كون الخارج من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وهو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطأ وكان الاصل في القصاص ان يكون للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لما لم يصح وهو انه لا يصح حاجة الميت بعد القضاء حيوته وان ورث الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذه المانع فجعل موروثا فافترق الخلف الاصل اختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في شرائط النية اختلاف حاليهما وهو ان الماء نفسه والتراب ملوث فكذا ههنا **قوله** واما احكام الاخرة وهي اربعة كما حكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات وما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم الدنيا لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والجنين للعيش فالقبر والاحكام الاخرة فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا روضة دار اي هو روضة دار اكان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل المناقشة والعقاب ويجوز ان يصيره الله تعالى روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم والمربي ذو اللطف والفضل والاحسان

فصل في العوارض المكتسبة **قوله** واما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود اذ كون المعدوم المجهول غير داخل في الكل وكلامها فاسد وقيل هو عدم تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انما قيل يصلح في الاخرة لانه اختلف في دياته الكافر اي في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي احتملت التغير مثل حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوهما حتى ان اعتقاد الحل يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى بان لا يحل للكافر حكم الصحة بحال وكذلك قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف تمامه في اصول الفقه فخر الاسلام وكيل انه انما قيل به لانه بنا يجعل عذرا في احكام الدنيا بان التزم قضاء الذمة فان جهله حينئذ رفع

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة **قوله** لانه مكابرة وجودهما الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سئل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي الجحد دام تقرر فيما اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمته الوهيته لا تعد كثرة ولا تخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية شعر فيا عجبا كيف يعصى الاله ام كيف يجحده جاحد ففي كل شئ له آية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة رسالة المرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة مبسوطة في زمانهم لا وجه الى رد هذا انكارا وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر فقرنا بعد قرن الى يومنا هذا وكان انكارا بمنزلة انكار المحسوس كمحمد لك لم يجعل جهل الكافر عذرا في الآخرة **قوله** وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر وذلك لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب البدعة في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس الى غير ذلك من الايات فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان تكون هذه الصفات معاني وراء الذات اذ يستحيل ان يكون العالم لا علم له والحي لا حياة له والقادر لا قدرة له فلا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له وكذا في جميع الصفات وقد عرف بهذا ان العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفة تعالى حادثة لان محل حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصة والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان مذهب اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة للاكابر الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الكرامية خلود النار وانكارهم اياها جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تامل فيها عرف الصانع بجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق خطأ انه على الحق والامام على الباطل تمسكا في ذلك بتاويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم المنصوص كما بينه لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لا يخفى على وجه بعيد جاهد بامكان معرفته ولا ضيعة يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا الاصحاب علي رضي الله عنه بيننا وبينكم كتاب الله تعالى يدعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يختار كل حكما من كل جانب من اتفق الحكمان على امامته فهو امام فكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لابي موسى الاشعري نعزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى الاشعري اليه ثم قال لابي موسى الاشعري انت اكبر سناً مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية رضي الله عنه في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى واخذ بحكم الحكمين فصاروا رؤس الخوارج الذين كفروا اهل البلاد وزعموا ان من اذنب ذنبا فقد كفر كان هذا منهم جهلا باطلا لانه خالف الدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه ثبتت بما ثبت به امامة كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله وبالرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه اجماع المسلمين على جوازه منصوصا عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سياتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فحكمهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا لهم كالكافر الا انه اساء لكن صاحب الهوى والباغي متاول بالقرآن تمسك به بادلة ترقى رأيه عن ان تكون في الصفات تمسك بآية تعالى وصفت ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات لزم اثبات اغيار للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تاتيهم الملئكة او ياتي والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اي لكن الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان في المسلمين بالبغي للخروج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن يتخذ الاسلام يعني اذا غلا في الهوى حتى كفر ولكنه يثبت اي الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمية لزم مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم تعمل تاويلا الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال اعني الدماء بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم بانتهائه حقه بتاويله كما حكمنا بانتهاء الخمر في حق الكافر ديانة لانه يعتقد الاسلام حقا فلم يكن بمناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه او اسنته لا يضمن كما لو اتلفه غيره بلقاء ولاية الالزام وكذلك اي وكوجوب الضمان يجب سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار الباغي منعة تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فجعل العمل تاويله الفاسد فلم يوجب ضمانا في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يوجد اهل الحرب بعد الاسلام وبذا بخلاف الاثم فان الباغي يأثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا لان يعفو فلا ضمان لعباده ويجعل ان لا يكون لما في الخمر وانما وجب به عاقلا يتحقق الا بعلم الخطاب والتاويل فيه وبذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده

على صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والسوية بين الفئتين المقتتلين تباويل الذين في الاحكام اصلا فقد
روى عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم
لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للمنعة فلا يجب ان على اذا
الضمان في الحكم ولكن افتي فيما بينهم وبين ربهم ولا افتي اهل العدل بمثله وانهم محققون في قتالهم وقتلهم ممتثلون الامر في ذلك
وحاصل بعض الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة فاذا انجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب
لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد
والمنعة عن التاويل قوله وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة
مثل الفتوى ببيع امهات اولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان الامية
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها يتيقن فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه
مثل قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روى عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يعين في دين وما روى عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان
بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول فانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية
في قلب كل امرء مومن بالقياس على متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه نفي القصاص
بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدري قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا تجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن
الحنبل والشافعي في قولهم القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي
يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله
عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم وجه من ابى وجوب القصاص
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي ان رجلا جاء الى
رسول الله عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا
علمنا له قاتلا فقال ليس لي من اخي الا ذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين اوعة وادج وكان الى اوعة فقضى عمر
رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا والله ما ندفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم
الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بالقسامة مخالفا
لهذه الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين اي ومثل الفتوى
بوجوب القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو

قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في باب اقسام السنة فيكون مردودا في هذه المسائل ونظائرها لان العصمة الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالمغرب من السنة على خلافها او خلاف احدهما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارية للحد وما يترجح في معنى العقوبة من الكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة اي بجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد وغير مخالف الكتاب والسنة وهو المراد بالصحيح او الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالمجتهد اي كالصائم المجتهد في رمضان اذا افطر على ظن ان الجامة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان فساد الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساد الصوم بالاستقاء بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي اذا كان ممن يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي فيه سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن رح زياد الكفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رح على الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين بين صحتها وسقمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث بجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا فالواجب الرجوع الى الفقهاء والسوال عنهم فاذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر بهذا ذكر الامام شمس الائمة يتبين ان الظن في هذه المسالة بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجارية والده بان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه لانها تنشاء من الاشتباه وشبهة في المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بمحل دليلا الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن بتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الموثر في ايراث الشبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو قائم فلا فرق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد ومن القسم الاول اذا وطئ ابن جارية ابيه او جارية ابنه وطئ الرجل جارية امراته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمة الله عليه يجب عليهما لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط انما سقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه وقال ظننت انها تحل لي ولكنا نقول قد يمكنت بينهما شبهة الاشتباه لان الاملاك متصلة بين الاب وابنه والابناء في المنافع وامرأة الابن لا تقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد جزء والبه فربما شبهة انها لما كانت حلالا لابيه يحل يكون خطا في المحل

ايضا فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوم سقوا على مائدة خمر الم يجب الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه واخته وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متبائنة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة **قوله** والنوع الرابع جهل يصلح عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بنا على عدم الدليل والقسم الثالث بنا على اشياء ما ليس بدليل بالدليل وكذا الاول يوثر في اسقاط بالبسقط بالشبهة دون غيره والثاني يوثر في جميع ما يتوقف على العلم فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما وقال الشعر رحمة الله عليه قضاءهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما الاحكام ولكن قصر عنه خطاب الادا لجهله فبذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة والشهرة لان دار الحرب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاءها لانه في دار شيوع الاحكام وبين شهود الناس الجماعات فيمكنه السوال عن احكام الاسلام فيترك السوال والطلب فيقصر منه فلا يعذر لكن لم يطلب المار في العمران ظانا ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم يجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع المار غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب والمفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة **قوله** وكذلك اذا جهل من اسلم في دار الحرب جهلا لوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وهو المراد ان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكل بيع شئ بتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شئ بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يقع ولعدم العلم لا يصح ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب والزام من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويتبع على الوكيل شراؤه كل بشرائه بعينه وبيع شئ وكل ببيعه ممن لا يقبل شهادته له يطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا تثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما الا يرى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا تثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وهما المراد ان بقوله وضده عذر بخلاف الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصرف على ان يقتضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل والحجر يلزم المتصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق ويودي بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان تثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية خطا تخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بالجناية يصير مختارا للفداء وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى يصرف غيبة بيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ويصير جهله بالجناية عذرا والمرأة بالنكاح اي جهل المرأة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم خفي في حق هذه الامور لانه لا يكون مشهورة ويستبد صاحب الدار بالبيع والعبد بالجناية والولي بالانكاح فاني

يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بنهاية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع وشرط ابو حنيفة رحمه في الذي يبلغ من غير رسالة العدد والعدالة لان فيه الزاما على ما في بيان اقسام السنن **قوله** والامة المنكوحة بخيار العتق اي اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام لبريرة حين اعتقت ملكك بضعك فاختاري وهو تمهيد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج وليسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لانها ما اقدمت على نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتاق لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزويج صدر ممن هو قائم الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت وليسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها عدم تمام الرضا منها ورضا البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لانعدام الدليل اذ المولى مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر اشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم اذ هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم بالحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل ولانها تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقص لا للدفع لان من له الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسلة سعروضته فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافر ولم تفعل ذلك مجانة وسفها فثبت انه شرع للالزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها والجهل يصلح عذرا للدفع ولهذا شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ فتح ما احدهما بعد اختيار قبل القضاء بريئة الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل تثبت الفرقة بنفس الاختيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتها في قرائن وبملك عليها طلقتين وقد زاد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها تام ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك فانما في خيار البلوغ فلا يزاد الملك وانما تثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة اختيارا لتوهم ترك النظر من المولى وذلك غير متيقن به فلا تتم الفرقة الا بالقضاء **قوله** واما السكر فكذا قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا القول لا يكون حاصلا من شرب الدواء ومثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة يلحق

الانسان مع فتور في اعضائه بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول لبقاؤه مخاطبا بعد زواله العقد يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه بمباشرته المحرم لا ان يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق المسكر ان من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو نوعان لسكر بطريق مباح كشرب الدواء اي لسكر حاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج كذا ذكر فخر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فان اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر اي لسكر حاصل بشرب المكره بما فيه انجاء الخمر وبشرب المضطر اياها بان اضطر الى شربها للعطش فسكر به وانه اي هذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس الهوفصار من اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر الحاصل لشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادنى طبخة والمنصف ونحوها وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حالة الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان سنافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكر تم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا الان الواو للحال والاحوال شرط وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا ان اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر لعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال وقيام السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقام تيسر استعذر الوقت على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره كما لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع والى الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فبقي التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يوثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وغيرها لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يوثر في تصرفه كذا في المبسوط الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمة الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبنى بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو ما كان عن عقد القلب لانفي خصوصا ان المذهب فانها يختار فكر ورويه وعما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان بذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معتبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا يخفى سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر قد صدر عن قصد صحيح فيعتبر ولا يقال انا حمل سكره المحظور عذرا في الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة لفوات كمالها وهو تبدل الاعتقاد لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبنى على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لان سكر التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا اقرارا بالحدود اى الاقرار مباشرة اسباب الحدود والى بقية الحدود تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارن دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا برى ان العلماء اتفقوا ان السكر لا يتحقق به دعاه الحدود وهو خلاف الكلام عدم الثبات على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير واحترز بقوله لاقرارا بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مواخذ بافعاله حتى لو زنى في سكره يجذ اذا صحا فلا يصير السكر شبهة دارية للحد لانه فعل سبب هو معصية فلا يصلح سببا للتحقيق وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الى بقية احتراز عن قرار السرقة والقصاص فان السكر لا يمنع صحتها لانه يصح الرجوع لا يبطل لان حد القذف والقصاص من حقوق العباد فيه لبيلة الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل وفي قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في الكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يوثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما الهزل فتيقيب اللعب اى لغة وفي الاصطلاح هو ان يرد بالشيء غير ما وضع له ليس الرد من الوضع هنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا زيد بالكلام غير موضوعه العقلي او عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكن الموضوع له اللغوي مراد وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره الشيخ رحمه الله باللعب اذ اللعب لا يفيد فايدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل لا يراد به معنى ولوضح الفرق بينهما ان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لسلامته خلوه عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير منافي للرضا بمباشرة نفسه التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اى ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بنفسه الهزل لا جاز بخلاف المكره على الكفر اذا اجري على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اى الهزل ينافي الاختيار بحكم اى بحكم ما نزل به حال الرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه يخالفه بحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب

والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان اصل النزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا تفسده على ما بينه وانما جمع من الاختيار وذكر لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسايل الاكراه فصار النزل في جميع التصرفات فان بمنزله شرط الخيار فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان النزل بنيا في اخيار الحكم والرضا لسبب يخرج الاحكام مع النزل على انفسامها في حكم اختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب وهو الحكم لا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار بل ثبت مع النزل كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع النزل ثم جمله تايد حل فيه النزل انواع ثلثة انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق كل بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ما لا يحتمله كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا دخل النزل فيه على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق متعاقدان على النزل او على الاعراض عنه على ان لم يحضر هما شئ او يختلفان في الاعراض والنزل ففي الوجه الاول وهو ما اذا نزل اباصل التصرف بان قال البايع مثل للمشتري الى اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في حقيقة بل هو تجربة واشهد عليه واتفقا على النزل عليه ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في النزل ولان النزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع وصار تفاسخهما على النزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما موبدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزل فان تفاسخ البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفذ به وان اجازه احدهما وسكت الاخر لم يخرج على صاحبه لان النزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المخرج سقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفي في المنع من جواز للعقد وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختيار ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رحمة الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجازة في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار الموبد لو اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتقرر بالفساد بمضي المدة كذا ههنا وعندهما لا يقدر وقت الاجارة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تقدر مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضر هما شئ او اختلفا فتبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او بمائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على النزل من الوجهين الاخيرين وهما ما اذا باعه لا بقدر البدل او بجنسه فبين كل وجه بانفراده فنقول اذا تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمة الله في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله لانهما قصدا تسمية بذكر احد الالفين فلا حاجة في التصحيح للعقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي نزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمة الله ان الموضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا بجدهما

جايزا ولو اعتبرت الموضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل النزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيا ان العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين اولهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالموضعة في البدل يجعله اي يجعل البدل يعني قبول تمام البدل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما خرج عنه التسمية بالموضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بالموضعة من تصحيح للعقد وهو المراد بالموضعة في البدل لانه ارتفاع كل واحدة من الموضعتين بالاخرى اذ العمل بالجد يوجب صحة العقد والعمل بالموضعة في القدر الثمن يوجب فساده فكان العمل بالاصل اي بالموضعة في الاصل وهي ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض الموضعتين فيهما اي في اصل للعقد والبدل اولى من العمل بالموضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع على ما مبينة فامكن العمل فيه موضعتان وهما الموضعة بالجد في اصل العقد والموضعة بالهزل في قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحضر هما شيء او اختلفا لان الجد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو الموضعة وكان العمل بها احق عند الامكان واما اذا توضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جايز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحضر هما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانها قصد الهزل بما سميا ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل في العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل للعقد فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل بوضح ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول وكذلك يجوز ان يكون البيع بعد الموضعة بخلاف جنس ما توضعا عليه مبطلا للموضعة كذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزل بقدر البدل وبين النزل بجنسه فاعتبر الموضعة في الفصل الاول الجد في الفصل الثاني حيث قالا ينعقد للبيع بالف في الفصل الاول وبالمسمى في الفصل الثاني لان العمل بالموضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منعقدا بالف وان كان كما المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود والنزل بالالف وكان المسمى للاخر شرطه طالب له من العباد ولا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير واشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الالف الاخر فاما في النزل بجنس البدل فالعمل بالموضعة مع العمل بالجد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار الموضعة يوجب خلف العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالجد في اصل للعقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن

تبع ولا يكون الثمن مجهولا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير السماة لا على الدراهم قوله ولو ذكرا في النكاح دنانير لا شئ الذي لا يحتمل النقصان لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوت ثلثة انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما المال فيه اصلا كالطلاق المجاني عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان ذكر المهر باصله او بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان ذكر المهر باصله بان يقول لامرأته اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجها باطلا وما نزلا وافقته المرأة وليتهما على ذلك حضر الشهود هذه المقالة وتزوجها كان المنزل باطلا والنكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سميا من المهر بكل حال للحديث المذكور في الكتاب ولان المنزل يوثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامي والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يوثر فيه المنزل وان ذكر المهر بقدر البدل فيه بان يقول لامرأته وليتهما او قال وليتهما وهما الى اريد ان اتزوجك فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين واجابه الولي والمرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جايزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والف ان اتفقا على البناء لانهما قصدا المنزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب مع المنزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه المنزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد لا فرق في البيع ولا يوثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضر مهرا شيئا او اختلفا فعند محمد عن ابي حنيفة رحمة الله النكاح جايز بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان ذكر المهر بجنس البدل بان ذكر في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا المنزل بما سميا في العقد ومع المنزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف ما اذا قصد الالف والالفين لان هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا زيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية فوق ذلك والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتوثر في فساد التسمية وان اتفقا على انه يحضر مهرا شيئا او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالمنزل وتبطل التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى وتبطل المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع على ما عرف وان حمل المنزل فيما المال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق الخلع عن القصاص واليمين والنذر فالمنزل باطل والتصرف لازم بقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق المذكور في بعض الروايات وشبه الطلاق الباين من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض طلقة يقع تطليقة كاملة والنذر شبه اليمين من حيث انه التزام شئ كما ان اليمين التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بهما كذا في بعض الفوايد ولان المنزل مختار للسبب راض به بدون حكمه كما بينا وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالتعليق بالشرط ولان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بالشرط يوجب السبب بحكمه

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس لعلة في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان عدما استند كما في البيع بشرط الخيار ثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب فاذا انعقد وجد حكمه لاصالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكم يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل لا يرى انه هذا النوع وان دخل الهزل فانما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فذلك منقسم على الاوجه الثلثة المنقسمة على اثنى عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه فيه مقصود وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو مؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار بخلاف ما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف تمليك من جانب الزوج كانه قال طلقتك على ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وتقبلها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا يرى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر ان تبتك هذا العبد بكذا فعبدي لاخر هذا حر انه معلق بالعارضة فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فيه عمل الهزل فمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وبهذا اذا اتفقا على البناء في الوجه الثلثة وهي ما اذا اتهزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا في الوجه الثلثة على الاعراض او على انه لم يحضر هما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثنى عشر وجها وحصل الاتفاق في تسعة منها مع اختلاف التخريج **قوله** قد ذكرنا في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلجئة من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على وجه الهزل او اعتق جارية على وجه الهزل وقد نوا ضعا قيل وكذلك اذا هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ الامام شمس الائمة فخر الاسلام رحمهما الله وهذا اي الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا فلا يحتمل الهزل ثم قال وسواء كن لا باطلا اني باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او لقدر البدل بان سميا العين وقد نوا ضعا على ان يكون البدل الفا او بجنسه بان خالعها على دنانير مسماة وقد نوا ضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا درهما يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما نوا ضعا عليه وصار اني البدل المسمى الذي يؤثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعا له يعني الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما ما تبع يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لانسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
في اصل المال في النكاح تابع وقد اثر النزل فيه حتى كان المهر الفاسد فيما اذا نزل فيه بقدر البدل دون الاصل كما في مهرنا
فكذا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في النبوة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للعقد لانهما بمنزلة الشرط
فيهما والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان
مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالاخر حصول الازدواج دون المال فاما في النبوة فلنوع اصالة حيث
لا يتوقف نبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر وتثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم النزل فلا يؤثر
فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب ان يكون النزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكره ويجعل آلة للمكره فيما يصلح ان يكون آلة له
وفي ايجاب المال يصلح آلة له لان له يجابر واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك هو آلة واذ جعل آلة له في حق الوجوب
صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كما في الاكراه
على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له في حق الاتلاف ينقول الى المكره واما النزل فلا يمنع
المال من حيث انه تنقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده رحمة الله عليه قوله اما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق يتوقف على اختيارها
اي على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها النزل لكل حال يعني سواء نزلا باصله ولقدر البدل او بجنسه
بعد ان تفقا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير ان رجلا لو قال
لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة لبطل الطلاق ولو
ان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اي وكان
الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه اي لكن خيار الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع واشباهه عنده حتى لو
اشترطا الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها
بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشروط
غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث
على القياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار النقص والاجارة للمرأة فيما نحن فيه بمضي الثلث لان النزل بمنزلة خيار الشرط
مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقض والاجارة متى شاءت عند ابي حنيفة رضي الله عنه
ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع واشباهه لان نبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة
لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان تتقدر بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا بالنظر الى
العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلث
لما قلنا وكذلك هذا في نظائره اي ومثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق

في قال ما الصلح عن دوم العدر يعني الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يوقرقيه النزل وهو ما يحتمل النقص كالمبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه لم يحضر هاشمي عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضر هاشمي وجعل القول قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فجعل العمل لصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزوم للصحة واما تغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر هاشمي انما صح العقد لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وعندهما العمل بالمواضعة اولى لما كان القول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر هاشمي لانهما تواضعا الا ليثبتا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما لا يفيد ولئن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضا فترجح السابق منهما اذا سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يعارضها شيء فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او اختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخر يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب لغيره نفسا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يسبقه مواضعة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا بخلوه عن النزل ايضا وعدم اتفاقهما على البناء على النزل فيحمل عليه ويجعل ذلك المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبر انها بتالعا هذا الصبي امسه بالالف ودرهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البالغ للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا اليوم كذا كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر مستميل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فيما لا خيار به لا يصير حقا الا يرى ان قربه الفتربن وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كون الخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد والاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يرى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك اسي وكالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لبطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبة الشفعة

فنقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على ذلك وهذا الطلب مستقر تثبت به الشفعة حتى لا يبطل بالتاخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالث طلب التمليك والتملك فاذا سلم هذا لا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختارا اذا اشتغاله بالتسليم مما زال السكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما بعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما لا يملكان البيع والشراء فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل التسليم فكذا النزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وهو بقي الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراه جاز لا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذلك لو ابراء الكفيل جاز لا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين وهلكت العين او رد بالعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك لعمل فيه النزل فمنعه من الثبوت كالخيار كذا رأيت

مكتوبا بخط شيخي رحمه الله تعالى قوله اما الكافر اذا نزل لكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه جاز لا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا لو اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الرد والرجوع فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه فلا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والردة فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الردة بالنزل فقدم بيانه والله اعلم قوله واما السفه فكذا السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت الريح الثوب اذا حركته وخفته زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب المال الشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف لتناول ارتكاب جميع محظورات فان فيه ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من سلب منه المال ووجوب الحجر عليه هو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاق ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم تتعلق بها احكام السفه وفسره بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصدا على نهج العقلاء واحتر بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصدا عن الخطأ وقوله على نهج العقلاء عن تصرف الرشيد وانه لا تحل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهر السلامة التركيب وبقاء القوى للتغيير به على ما

ولانا طمأنينة، نور العقل كمالا لان السفيه يكابر عقله في علمه فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ويجازى عليه في الآخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى اهلا لتحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل المحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع سفه المال او لم يمنع حجرا ولم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اي لا يوجب السفيه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطل الهزل كالبيع والاجارة واختلف في وجوب النظر للسفيه بحجره عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المتعلقة بالمال رهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلا يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكافة لانه ان افنى ماله بالسفه والتبذير صار عالة على الناس وعيالهم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا الا الامام وكذا لامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرع بالطريق النظر للمامور والمنهي حقا لدينه وللمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت بطريق النظر يبقى معصوما عن التلف فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الانتفاع بملكه ولا يحصل هذا المقصود بماله يقطع لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار لغيره ويحفظ المولى عليه من ماله وانما ثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير منهج كلام العقلاء لقصده اللعب به دون ما وضع الكلام له لانقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى وبكابرة العقل لانقصان في عقله وكل تصرف لا يوثر فيه الهزل لا يوثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يوثر فيها الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يوثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا ثبت اهليته التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهليته الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية ثبت المالكية ويكون المال خالص ملكه ثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا ما لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كابر عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا ترى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وضمانا لم يوضع عنه الخطاب وان يكثر الواجبات وتعددت الفوائت بخلاف الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه ليبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره

ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطل عليه اسباب الحدود العقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق فعل
فسادا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ من حقه
في ايجاب النظر كان الاولى ان يعتبر فيما تندرئ بالشبهات ويوجب الحجر عليه طريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
العقوبة لان ضعيفة يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم تعتبر في دفع الضرر عن نفسه فغيره اولى وقولها هو مستحق النظر بعد البلوغ
قلنا النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولايته واليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما
يمتاز عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول
المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير معقول اذ المالك هو المطلق التاجر فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
العقوبة عند بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب
المال فيجعل جزاء وفاء وغيره لا جرم ههنا الطريق وهو انا سطرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا
وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكنه تعديته الى منع الانسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات
ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام ولاوليائهم المنحطون دون الائمة لانا نقول هو عقوبة مقدرة ونادبت الماجد
فيجوز ان تفوت الى الاولياء كما في بعير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم
جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر
ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فان جواز الحاق ضرر يسير في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر
العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم لمعنى النظر لهما والجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي
عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد
من السفيه المبذر الذي اختلفا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل وعن قولهم لا فائدة
في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا باثبات اليد على المال من اتجان
الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من بعيد هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم فمن اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لا يتقال بغيره فلا يدخل
تحت حكمه وامره فمكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف مقتضى قوله واما الخطاء وكذا قال الامام
لا منشئ الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء صدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان لغيره
قصد بسبب ترك السبب عند مشورة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء ان قتلهم كان خطأ كبيرا وبروايته
ضد العمد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطاء ان يكون عائدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد
فهو قاصد الى الرمي لا الى من رماه اليه وهو الانسان هو نوع جعل عذرا اختلف في جوازه المواخذة على الخطاء فعنده الخطاء

لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الخاطئ غير قاصد على ما بيناه والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امر بالنسيان عنه عدم المواخذة بالخطاء في قوله عز وجل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولو كان الخطاء غير جائز المواخذة به في الحكم لكانت المواخذة حوراً وحصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عليه السلام فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فالشيخ بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز المواخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا ليسقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد حارت صلوته ولا اثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله ليسقوطه حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فيه فيستقر بعصمة المحل وكونه خطأ لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطأ شبهة دارية في باب العقوبة حتى لو رمى الى غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته لا اثم عليه ثم الرمي او لا يواخذ به فلو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا اثم عليه ثم القتل هل يحل وان كان اثما ثم ترك الثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على العذور لكنه اي الخطأ لا ينفك عن ضرب تقصير هو ترك الثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتأمل فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبيه بالعبادة والعقوبة تستدعي سببا متردد ابين الحظر والاباحة وبالخطأ كذلك ان اصل القتل وهي الرمي الى الصيد مباح وترك الثبت فيه محظورا وكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاق اي طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول مثلا انت طالق فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فسر بعدم القصد الصحيح وخطأ غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم ولنا ما بيناه انا قلنا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو الية القصد بالعقل والبلوغ لنفسا الخروج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق عن طلاق الخاطئ لصح طلاق النائم بهذا الطريق وقام مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان البلوغ حقيقة القصد لتحقيق الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجودها الى الدليل مقام المدلول تيسيرا لواحد بشرطين في حقوق الناس مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العقل باصله لان الظاهر فيما بقي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت الية القصد معدومة يقينا من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام قصد لانتفاء الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن استيلاء الاختيار وبلوغه ونهايته بحيث يقضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يقضي اثر الغضب الى الظاهر من الصياح والبطش فلم يجز اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وظهور اثره لاهلية الرضا قوله ويجبان ينعقد بيعه يعني اذا جرى البيع على لسان النائم خطأ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العبد منك بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطأ اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق فالرواية فيه عن اصحابنا رحمهم الله ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كالبيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطبعه كجريان الماء وطول اقامته فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج عن قصد الميسر الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بحالها ولا بمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في الشرع من اسباب المشقة لاجلها حتى لو تحمل المسافر سلطان من السلاطين

الى نسان في خدمه واعوانه مشقة بالنسبة الى حال اقامته ولذلك جعل نفسه سببا للرخص واقيم تمام المشقة يؤثر في قصر دوات الاربع اثر السفر في حق
الصلوة عندنا اسقاط الشطر في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شروعا صحيحا وكان ظهر المسافر وجمعه سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت
حق الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاتته لزمه قضاء الاربع عندنا وقد مر بيان هذه
المسئلة في فصل العزيمة والرخصة واثره في الصوم تاخير وجوب اداله الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه فبقي قرضا حتى صح اداؤه فان المرض
اوجب تاخيرا بالسفر لاسقوطه بخلاف شطر الصلوة على ما عرف قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب التحقيق كان كالمرض وكان ينبغي ان يكون
حكمها سواء فيما ذكره من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختار اي الامور التي تتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
ضرورة لازمته يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها الا ان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان
يلحقه آفة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه عن الامور المختارة بخلاف المرض
قبل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر لا باح له الفطر لعدم الفرقة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على
الصوم ثم سافر له الفطر لان ادار الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف
المريض اذا تكلف لاصوم تجمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقدير
الصوم اذا لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي فيوثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حال
السفر ثم اقام انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة
فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد
فان يفطر في اوله يصير عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم الغارم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار
حيث يسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر من الامور المختارة ولا يريد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط حكم
يقدر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره واما المرض فامر سماوي واذا وجد في اخر النهار يريد استحقاق الصوم لا يتحقق
الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا تجزي فيصير زائلا من اوله كالحيض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر
خيارا عن اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان
الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب اباحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب
الكفارة باعتبار انه مستحق وانما يكون ذلك الحكم مستحقا على تقدير عدم تحقيق المبيح الى اخر النهار لانه عما لا يتجزى فاذا
زال في البعض زال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه
بالوعيد على تركه قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان لغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال
في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه معنى فيما اكره به فالمعتبر في المكرة تمكنه من ايقاع ما هدد به فان
اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه بديان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكرة في الحال بدة عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذلك فاكراهه بدياني والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في انفاع بدرة عاجلا ولا يصير ملجأ ومحمولا عليه طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا عما يعدم به الضنا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما السكة او لحق النسيان آخر لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال تختلف احكام فعله هذا ينبغي ان يقال الاكراه حملا لغير على امر ممتنع عنه يخوف لتقدير التحامل على البقاء يصير الغير خائفا به فاية الرضا بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل آت الرضا واحترازا في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكفي بذكر احد القيدين كما مر لعدم الاختيار ويوجب ايجاء اي الاضطرار نحو التهديد بالخوف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر محتمل للوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تترجح احدى الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا لوجوب الالجاء كالاكراه بحبس او ضرب سوط قوله والاكراه يحتمله اي بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية لا لاهلية الوجوب ولا لاهلية الاداء لانها بانية بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يحل بشيء منها ولا يوجب وضع سقوطه عن المكره بحال سواء كان ملجأ او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه فقال الا يرى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اي كونه مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاتب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يعترض عليه فعله فكذا ههنا وخطر اي محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الافطار واحد كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان وبالثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على القول مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على الفطر للمسافر والاكراه على تؤخر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كما في سائر الفروض او يأثم بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان تبيح حرام ويؤخر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب ثم قيل الاحاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به انه الاقدام على الفعل مباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اراد به انه تباح له وتركه لا يأثم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر عنه فقتل كان ماجورا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة ما لا يتعلق لفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة الاباحة الا في نفس الامر فرقا بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد تسقط لعذر المرض والسفر وحرمة الكفر لا تسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالمرأة لعذر الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجأ او لم يكن لا ثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل مبيح

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره المكره عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قبل المقصود بالقتل في الترخص بتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا ثبت التعارض وكذا الحرج حتى لو قتل له لتقطعن يد فلان او لتقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما لان الطرف المؤمن من الحرمة بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا ثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قيل لتقتلنك او لتقطعن يدك قطع يده يحل لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى وبذا المعنى لا تحقق عند مقابلة طرف الغير منفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما سواء في الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان ترخص في قطع يد الغير عند الاكراه الناس كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في ايلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش لكانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل لم يكن وذلك بمنزلة القتل الضا لان بسبب الولد كما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة لا تفاق على الولد لعجزهما عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا ثبت الترخص فيه بالاكراه للتعارض الضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم يكن المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة غير مسلم لان الولد يثبت الى الفراش وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقته وترسه على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلا كما قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه حره فلما انقطع النسب عن الزاني كان اهلا كان حكما بالنظر الى الاصل وقد نفى صاحب الفراش سبب مثل هذا الولد عن نفسه عاده فيودي الى الهلاك الضا قوله ولا خطر مع الكامل منه في سعته والخمر والخنزير اي لا بقي الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجئ في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شئ حالة الضرورة والاستثناء من الحظر اباحة فثبتت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة المطلقة وكان المنع من تناولها مضيفا وهو قصارا شما ان كان حالما لسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة واكل الطعام المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم لسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه وهذا لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي ولا يعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستنير يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيل لقوله مع الكامل منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب الخمر لم يجد استحسانا وفي القياس يجد لانه لما اثر الاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو بكامل بان كان ملجيا اوجب الحمل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط حق الشريك ابو حنيفة رحمه الله والله اعلم بالصواب قوله ورخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر وذلك لان حرمة الخ

كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته بالاكراه بل نفى حراما مع الاكراه الا انه رخص العبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء تفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لبقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع ليفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى فكيف لا يترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله لم يفت ولهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اظهارا للصلابة في الدين وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان آثما لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان في حقه كلياليه وكايام شعبان في حق غيره فيكون آثما بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل ممتنة بخلاف المقيم الصحيح لانه الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك ان تمسك بالعزيمة هو افضل له وكذا الحكم في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لتهلكن او لتاخذن مال هذا الغير فدفعه الى او ترمته في مهلكة كاب في بعيه يسعه ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحمل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بينا ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان شاء الله تعالى لان عصمة المال اجل من صاحب المال بافته حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقي حرام التعرض في نفس لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا قوله وانما فارق فعليها فعله في الرخصة حيث رخص لها في التمكن من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا الان تمكينها من الزنا زنا لان يعكان تغريضا لحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو الملغ من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع عنها فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فاستحق معنى الاهلاك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بما يجنس شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان ينزجر الى ان يتحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة

في اسقاط الحد عنه وانشاء الاية لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمعنا بالنخولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا يرى ان الناعم قد يشير الله طبعا غير اختيار له والاقصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله ثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح الا بطال شئ اي لابطال حكم شئ من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فثبت موجب بهذه الجملة حالكونها صادرا عن اهلية واختيار حيث عرف الشرع واختيارا هو نهيا الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع المتغير للحكم اي لكن تغير الحكم بدليل غيره بعدما صح الفعل في نفسه كما تغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب لغير موجبه فان موجب قوله انت طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق ثبت عقيب التكلم به الا اذا الحق به بغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق مانع ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او كانت فيها شبهة فكذا ثبت موجب افعال المكره واقواله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله قوله وانما يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا مكامل بالكان ملحقا في تبديل البنية اذا احتمل ما اكره عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا قصر بان لم يكن ملحقا كالاكراه بالحبة او القيد في تفويت الرضا لا في تبديل البنية فاما ان يكون الاكراه مؤثرا في الاهدار قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اي بالكامل والقاصر جميعا يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضى الذي هو شرط النفاذ فينعقد لصفة الفسادة لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما تم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسدا اذا اسقط من له الاجل ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا يصح الاقارير كلها حتى لو اكره لقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماصف او طلاق او نكاح او رجعة او في ايلاء او عفو عن دم عمدا او بيع او اجارة او دين في ذمته للانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا اكره بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب انما يوجب العلم باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف عليه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على الخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيل لان الرضا ينعدم بالحبس او القيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا اذ من هزل في اقراره لغيره ولتصادقا عليه لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على ابي بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال اصلا حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكراه ههنا تحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار وكذا اذا كذبه على ان يقر لعبده انه ابنه او الجارية انها ام ولده لا يلحق ولا يكون لام ولد له لان هذا اقرار على غيره

خفي فالاكراه دليل على انه كاذب فيما يجري به فان قيل ليس ان عند ابي حنيفة رحمه الله قوله لمن هو اكرمنا منه هذا ابني يوجب ان يثبت عليه
وهناك يثبت كذبه فيما قال فوق ما يثبت بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا ثبت العتق ثم نفذ ههنا بطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رحمه الله
ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند
الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شئ لانه امر بالتكلم حقيقة وقد يرجح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الخلع من المبسوط قوله واذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع انما تعرض لجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة
صحيحة كرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت المال
طائعة باداء ما سلم لها من البضعة فاما اذا اكرهت امرأة ابي عبيد بالف وحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت
ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شئ من المال لان التزام المال لا يعتد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا
سواء كان الاكراه بحبس او قتل ولكن مع وقوع الطلاق يعتد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا
الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المال
ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى آخره
وبيانه ان الهزل ينفي اختيار الحكم والرضا به ولا ينفي الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله
الى التزام في جانب المرأة فقال لما لم يوثر الهزل في السبب صح التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام
الرضا فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وحد الخيار والرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو
وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في
السبب والحكم ثم القبول وقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله
ومحمد الى جانب الطلاق فقالا لما دخل على السبب دون الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يوثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يوثر
في احدى الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يوثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيقع الطلاق ويلزم حسب لزوم
القلم يعني في الهزل في شرط الخيار فانما دخل على السبب بمثل الاكراه فيوثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب
في الخلع الا بالذكر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذكر فلم يكن بد من صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما يدخل
على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في
خلع الصغيرة على ما قلنا فبين بما ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
اتصل الاكراه الى آخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا كان كامل في تبديل نسبة فشرع في بيانه واذا اتصل الاكراه
الكامل باسي الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه الا لغيره مثل اتلاف النفس او المال فانه يمكن للمكره ان يأخذ المكره ويضرب
به نفسا او مالا فسلمه نشب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان آخر
فعلى المكره ما اوجب جمع المقبول بان قال اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكر فخر الاسلام رح

ولو اكره به على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب الدية على عاقلة المكره والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما حدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه والكان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له من غير ان يلزم منه تعيير محل الجناية واذا ترجح الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعمله المكره في اتلاف النفس او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه الكامل اما الفاسد وهو الذي لا يوجب الا يجاء كالاكراه بحبس او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والعقوبة على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الايجاء لفساد الاختيار باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر وكذا نسبة الفعل مقصورا على المكره قوله واما فيما لا يحتمله اي في الفعل الذي لا يحتمل ذلك الفعل ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبته اي نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد ههنا فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكره متردد بين فرض وخطر ورخصة فيصلح لاضافة الحكم اليه قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا ليصلح اليه ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا احمل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا احمل غيره عليه بقي مقصورا عليه وقوله وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل نسبته الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم لم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما ان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فتقتصر على المكره فاما في نسبة الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال للغير يجب الضمان على المكره دون المكره والكان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء والكان شبعان يرجع بقيمة الطعام لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره الا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره للطعام صار قبضه منقولا الى المكره وكان المكره قبضه نفسه وقال للمكره كل ولو قبض نفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر اكل طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا تتصور الازالة ما دام الطعام في يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير طعام ملكا له قبل الاكل حتى لو لم يوجد سبب الضمان صار اكلا لطعام

نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان منه اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كله من الثقيفية
قوله والاقوال كلها لان المراد لا تتصوران تتكلم بلسان غيره حساعلى وجه لا يبقى للسان التكلم اختيارا فاقتصر الاقوال باحكامها
على التكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراته المكره واعتق عنده فان قيل لانسلم ان المتكلم لا يصلح آلة المكره فان من وكل رجلا بالطلاق
امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق فحنث
فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان الصداق
على المكره وان لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة بالمكره صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو قولنا المكره
لا يصلح آلة المكره فيجاب لو از اله المكره مباشرة نفسه لتعذر علته فنزل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا قائما فيما لا يقدر عليه نفسه فلا يمكن ان يجعل
فاعلا حكما ففي تطليق امراة نفسه واعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا واما في تطليق
امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره آلة له
فينبغي ان الفعل مقتصر على المكره وبهذا القول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا تصور
وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل
غيره آلة له كذا في الطريقة البرغمة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان
ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كما شافهه
وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره آلة في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل
مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل اي المحل الاكراه او محل الجناية غير الذي ملاقيه يلاقيه الا يلاف صورة
وكان ذلك اي محل الاكراه او الجناية بيدل يجعل المكره آلة لغيره مثل اكراه المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
ان ذلك اي القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة ويستحسن
وفي القياس لا شيء عليه ولا على الامر ان كان حلالا اما الامر فلانه لو باشر قبل الصيد بيده لم يلزمه شيء وكذا اذا اكره غيره عليه واما المأمور
فلانه صار آلة للمكره بالايجاء التام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد من جناية على
احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام غير نفسه وكذلك الاكراه ولو جعل اي
المكره آلة للمكره لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صورة فلو جعل آلة يصار محلها احرام
المكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره اي في جعله آلة او في تبديل محل الجناية منها
المكره المكره لانه لما اكره على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل اخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع
في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكراه وانعقابا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر
المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره بعدما وجد من المكره حقيقة وهو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه
بطل النقل بطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره يعني نسب الفعل الى المباشر ليكون جناية على
احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره اسدادا قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال

بحال فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده لزمته الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان بدء الكفارة يجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فلذلك ههنا ولهذا لو تعمد بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر لان تاثير الاكراه بالحبس اكثر من تاثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا محلالين في الحرم وقد تواعده بالقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا الا يادي بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا تعدي متعدد الفاعلين وبهذا الان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الادمي خطا ولو تعمد بالحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله ولهذا اي للان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل تبنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان اتصل مما لا يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب الاثم جناية على دين العامل وهو اي القاتل لا يصلح في ذلك اي في الاثم آلة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية لانها حينئذ يكون واقعة على دين المكره وان لم يامره بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما في مسئلة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث نسبة الفعل اليه بجعل المكره آلة لعدم لزوم تبديل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار لانه اختار موت المقتول وحقق موته بماله وسعه وهو الجرح الصالح الدهوق الروح واثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المحلوف في معصية الحالف لانه تعالى نهى عن الاقدام عليه وتصدق ذلك وحققه بالفعل والتصدق عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصوران يتكلم بلسان غيره ولذلك بقي الاثم عليه قوله وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره الى اخره اذا باع مكرها ومسلم مكرها ملكه لمشتري ملكا فاسدا حتى نفذ عتقه اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا بعد البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجارة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة الاكراه على وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم وامر حسي يصح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب على الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكره لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او باعه لم يصح عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا يمتنع عليه كما في البيع الفاسد ولنا ان هذا البيع منعقد لصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلما عدد ان تسلم عليه ولهذا لو اجاز وسلم طائعا ينفذ واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع لفوات شرط السلامة في بدل الربا فيوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع تمم سبب الملك ولهذا كان شبيها بابتداء العقل على ما عرف وقد اكره على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقتدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ولو جعل المكره آلة لتبديل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل

قال واخرجنا هذا التسليم من ان يكون تمام العقد جعلناه غصبا محضا اتيانا بنسبة الى المكره واذا لم يخرج ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يكون متبدلا خانه واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البدل يعني تحصيل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه ايضا الى اي الفعل الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متصف للتصرف وصوت يد المالك من وجه ومفوت فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله تفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان القبض مع كونه فاسدا حصل لغير رضاء البائع وفي البيع جائز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اي انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صونا اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حسا وكانت النسبة حقيقة فقلنا انه المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم يقتصر الاعتاق عليه ويكون الولاء له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الايلاف منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن اتلاف مالية العبد فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه تصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق بمحل القتل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد وسواء كان المكره موسرا او معسرا لان ضمان الايلاف لا تختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل الصيد بالاكراه حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يقتضي به فلو رجع بضمان يقتضي به وقد عرف ان ضمان العدوان متقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشافعي فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد برجمته عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى انه الكلام لا يقع من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فرقنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر للابيان ما هو مراد فيه فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام بمنزلة الاقرار فان الاكراه الاول على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه ولان الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي تبتنى صحة الكلام عليه وان كان بحق ليصح تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله يصح لانه الاكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا

يكون ممكنا بصحة لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا تثبت ولا يصح والاكراه بالحبس اى الحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عبده في الابطال القول والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس لا يعدم الرضا ولبطلان القول والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه كيلا يفوت حقوقه بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه فيجب لحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع على الاكراه بالحبس بالاكراه يبطل اى سقط على الفعل حكم الفعل عن الفاعل اصلا اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره اولم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا مبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه ويجب عنده ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا في ملخصهم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام النذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرف الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ان امكن ان نسب الفعل الى المكره نسب اليه والا يبطل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فيثبت الفعل اليه فيجب الضمان عليه ولو اكره المحرم حتى قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرام او الصائم على الافطار لا شئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره يحتمل ان يكون آلة له فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي باشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في صورة الافطار لان الحظر نزول بالاكراه فالتحق الافطار باتلاع البزاق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل لانه لم يحل له الفعل ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل له الفعل لم تتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم ويجب على المكره بالتسبيب لان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم الاختيار لكن مبني به الرضا يعني سواء كان ملجيا اولم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجيا ولما لم يوجب الاكراه الا فوات الرضا او فساد الاختيار ولم يوجب اعدام الاختيار لا يكون له اثر في ابدا التصرف قولا وافعلا فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضا او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب [illegible] المعاني انما اخر الشيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم النحو لا من الفقه الصرف الا انه لما تعلق ببعض احكام الشرع اورده في هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه اشار في اعتذاره بقوله فشطر من مسائل الفقه مبني عليها والشطر النصف الا انه يستعمل في البعض لتوسعي الكلام واستكثار القليل كما قال عليه السلام في الحائض تقعد شطر عمرها اى بعضه وشئ في التوسع قوله عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسر في علم النحو بان الحروف ما دل على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجي اى التعديد من حجا الحروف فاحدها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلافها بكر وبشر فانها لا يدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومن واذا لكنه لما كان اكثره حروف سمي الجميع بهذا الاسم وقوله واكثرها وقوعا حروف العطف العطف في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت

عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدة الاقتصار واثبات الشركة والاصل فيه اى العطف الواو لان العطف لاثبات الشركة ودلالة الواو على المجرد الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه ثم يوجب التراخي سنة وكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق تقدم على المقيد قوله وهي للمطلق الجمع عندنا من غير تعرض للمقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا للترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة رح في مسئلة الواوات كما سياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع وسميت الشافعي بالفتوى الحديث واستحقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واحداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي هي للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء عملا بقضية الواو وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد كقوله زائد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدا فقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدوا بما بدا الله تعالى به فقيه دليل انها للترتيب من وجوه احدها ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدا الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم للجمع او للترتيب فثبت بنصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السوال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم يجوز ان يكون سؤالهم لتجويزهم ايا ما مستعمل في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امروا مرة وامروا مرة اخرى ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا ودلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا متناقضا ولكان قوله رايت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قال الامام عبد القاهر وما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له مجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو وكان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي ذلك لا اختصام صالح لان يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا انه لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بالشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا آكل السمك وتشرب اللبن نصب الباء ليفهم منه النهي عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا آكل السمك فانك ان اكلته احتجت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله منان عندي قيامك وقعودك وقيام واحد وقعوده

معًا يستحيل وجودهما فدل انها لا تتعرض للقران ايضا فكانت لمطلق الجمع قوله وانما تثبت الترتيب بجواب عما يقال لو لم يكن الواو للترتيب فكانت لمطلق الجمع عندا بحنيفة رح لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية انت طالق وطالق وطالق كما لو قال لها ان تزوجتها فانت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عند ابحنيفة رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان نكحتها فانت طالق جملة تامة مستقلة عما بعدها فلم يتوقف عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف على الاول لاستحالة الاستقرار اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا رجع الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما نص على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا بهذا الترتيب ينزلن كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلذلك يقع الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل لمقتضية الواو والواو لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا كالثاني والثالث فتعلقن معا فيقعن كذلك ولم تثبت المقارنة عندهما بمقتضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذا الواو لا يوجد ذلك وتعلقتا غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كذر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة وعنده لتعلق الثاني والثالث بواسطتين فينزلن على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحبوس علق بتعليل واحد او جب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب المتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت بكلمة ثم فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط بكلمتها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كذر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق الزمنة في الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلقن به جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت الغيبة في الوقوع فان وجد ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع كلمة ثم او ما يقتضي وصفا له بعد الوقوع كلمة بعد ثبت الترتيب في الصير الكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغوا عتبار تفرقها واجتماعها في حق الوقوع قوله وفي قوله اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل وهو ان رجلا لو زوج امتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازتهما فان اعتقهما المتولي بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل النكاح واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما بينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فلو لم يوجب الواو والترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي اختين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة يدل على ان الواو للمقارنة فاشار الشيخ الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الاختين بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحا لا يتغير نكاح الاولى بوجه فيتحقق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال التوقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بانبلاء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لانبلاء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية لعدم عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله بخلاف مسئلة الاختين لان اخر الكلام اذا كان لا يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام ههنا لا يغير اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل آخره بسلب عنه الجواز فنزل آخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب والمقارنة في المسئلتين ثبتا بدليل اخر لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب جمعه على ما لا خير فيه ثم قيل لمن اشتغل بحالا لبعينه فضولي وهو في اصطلاح الفقهاء رحمهم الله من ليس بوكيل الفاكذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كما لها بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثال دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق بان الثانية تطلق واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل للعطف كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدونها للمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا ستى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب تعليق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف لاستبداد اي المتفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وانه والثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق فانت طالق فانت طالق وهو افادة الكلام الثاني بحصول تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدة تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان اينما وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف وكذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية التعليقة الاخرى حتى لو دخلت الدارين لم تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في الخبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليها كما لو قال لفلان على الف درهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة كان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لغيوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله التفوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق وطالق فطلب انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر الشرط سرجا يسخ يخلل الا زنته وانما يصار اليه اي الى الاستبداد في قول الدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ الشركة لا تثنيتين في مجيء واحد ولا مرتين في طلاق واحد لا تصور فيصار استبدادا بالجملة الناقصة بخبر آخر ضرورة واشتراكها في خبر الاول من غير استيلاد اصليا فلا يصار اليه في الاول لا عند الضرورة قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقوع الحال ان لا يدخلها لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق تنتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على التعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا عن تكلف اخراج الان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة لافادة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة عنها بجملة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وفرسه ليعود ويسبط العذر في ان تدخلها واو يجمع بينهما وبين الاولى مثل في قام زيد وقعد عمرو وفهذا معنى استعارة الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة فجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان لقدوم فتح باب الضيافة على وصول المستحق له اليق بجلال الرحيم فلذلك جيء بالواو وكانه قيل اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها وقالوا المنى وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل الى آخره اذا قال لعبده انت حر انت حر انه لا يلتقي ما لم يرد وكذا اذا قال انت حر وانت حر وانت حر لما من ما لم ينزل جعلوا الواو في المسلمين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب لتعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا التقدير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضي هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله او وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لما مر فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا
في الحال فلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اي جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمة مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماوه اراد كان
لون سمائه من غبرتها ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مودع فكن امنا وانت نازل اي بانت حر وانت امن في هذه الحالة وانما يحمل
على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يرى ان وجود الشروط من لوازم الشرط اذا لم تحصل قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بالظاهر ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذي هو شبيه من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث
الكلام مداحة والثاني ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة
الدخول لا من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه ادلى الفاء مقدر الحرية
في حالة الاداء والنزل مقدر الامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب لما مر بيانه فكانه مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اذا ادى
الفاتحة حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول لتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك وفكر
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اي وصفا له لما ثبت سابقا عليه اذ الحال لا يستتبع الحال والصفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطاول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخبار لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط
بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة ولهذا اي ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بفعل آخر
او يوخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بفعل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لما دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اوضيق ومشقة اذا ظهر آثار الفرج والخلاص ابشر فقد اتاك
الغوث وقد يخرج باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق لعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل
والابشار لازم ومتعد يقال بشر به بمعنى لازم وبشر ابه ههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي ولان
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لعبده ادلى الفاء فانت حر انه يعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادلى
الفاء لانك حر فتعتق به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المستراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
بل اجعلت قوله ادلى الفاء علة وقوله انت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان ادى

الى الفا فانت حر كما هو في صورة الواو ولا نقول بان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط هو الاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة وللايقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان كلمة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار قوله وامامثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصلح ذلك في الفاء ثم عند ابي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو قطع الكلام ثم استانف قوله بكلمة التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في الكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون الكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يرى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي ونفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحبيه رح التراخي في الوجود دون الكلم اي ليوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة لعد لا في الكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل الكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فمن قال الى اخره هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ثم ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استانف لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير في آخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يزال في المحل ولغا والثالث لانها بانت لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره في عدم التعليق بالشرط ولا يثبت له شركة فيما تم الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امره بلا مبتدا ولو استانف بحقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستانفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام صورة وذلك موجود ههنا فاما التعليق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعندهما تعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جود معنى العطف تعلق الكل بالشرط ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة قوله وقد يستعار بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا للواو احترازا عن الالغاء للاتصال الذي بينهما في معنى العطف قالوا والمطلق يجري على اطلاقه ثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته ثم اذا الايمان هو الاصل المتقدم الذي تبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وقال في هذه الآية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود

اي ثم اخبركم ان هذا الرجل كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر بيت ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده ولهذا قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فانها للايجاب ولا وجوب للكفارة قبل الحنث بالاجماع قوله واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات الثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكانك فصلت ان تثبت لنفي المجيء لزيد ثم استدركت باثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في المفعول وحده دون حرف النفي والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فاما كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني منضما الى الاول على سبيل الجميع دون الترتيب لا يرى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم تقدر على الرجوع لانه لا زم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلغا آخر كلامه ولو قال لامرأته كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امراتي فلانة بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا ابو حنيفة رحمه الله وصاحباه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وقد بقي المحل على حاله فاذا قال بل طلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه ني وسعه وتداعيا بان لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط مثبتا ههنا مذكورا لانه حذف اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لهما ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي تقرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لكن اعلم ان كلمة لكن للاستدراك بما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم يعني قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلتوهم ان يتوهم ان عمرا مرئي فازالت كلمة لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن تختص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو لا تستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفان جاز الاستدراك بلكن في الايجاب كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف كذا ذكره الامام عبد القاهر رحمه الله فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فما نفي الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو نفي الموجود وفيه صريحا بخلاف

كلمة بل فان موجبها وضعا لنفي الاول واثبات الثاني الا يرى ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو لو سكت عن قولك لكن عمرو كان لانتفائها في
وفي قولك جاءني زيد بل عمرو لو سكت عن قولك بل عمرو لاثبت الانتفاء بل ثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما قوله غير ان العطف
استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما
يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اي انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني لكن عمرو
فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل
في يده عبد فاقر به لانسان فعال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط يحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا
لا ردا للاقرار ويصير قائلا له مقرا به لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين وصح الاستدراك
وكان وصلا به بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم ودعة حيث يصير
قوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا معنى قوله فاذا اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا
قلنا اول كلامه نفي واخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان الكل لكلام واحد لا يحكم لاول الكلام لشيء قبل اخره الا ترى
ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان لي
قط باتصال الاثبات به تبيانا للملك عن نفسه باثباته للثاني ولهذا اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات وفا
وما ذكر تاكيد الشيء كان حكم كحكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي
لما كان تاكيدا للاقرار كان موخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم
والتاخير صيانة للاقرار عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا
للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك
فيبقى العبد ملكا للمقر الاول قوله والا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف بكسر النون في
الكلم لكن ولا تعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله كالمزوجه بمائة
الى اخره اذا تزوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة معن رجل بمائة ودرهم فبلغها الخبر فقالت للاخير النكاح بمائة ولكن اجزته بمائة وخمسين
يكون هذا فسخا للنكاح وجعلا لكن للاستيناف لكلام لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته لعينه فلا تعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
النفي لا يمكن تداركه بعد لاثبات ولا يمكن ان يجعل الاجازة ههنا مقدمة على النفي كما جعل الاقرار كذلك في المسئلة الاولى لعدم الفائدة
فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد بعد ما اجازه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتاخر فلا فائدة في التقديم والتاخير قوله
واما او فكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اعتلوا بالفسكم او اخرجوا
من دياركم فقيتاول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى وقد نا

انما وضعت له هذا هو مذهب علامة اهل اللغة وائمة الفقه وهو مذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائني وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رويتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رويته احدهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو الذي رأى وان يكون الاخر اذا استعمل في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب شكا لعدم تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجبت كلمة التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين لما قلنا انها في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انها في الاخبارات تقتضي الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قولك جائني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل مجيء وجد من احدهما لا نكرة فوقع بهذا الاخبار الشك في الذي وجد متفعل مجيء حتمين ان الشك انما يثبت حكما واتفاقا فيكون الكلام خبرا لا مقصودا بالحرف او كالبتة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالبتة الا يرى انها لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجازا وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكك وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير العين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا لانها لما تناولت احدهما غير عين اوجبت التخيير لدفع الابهام قوله ولهذا اي ولان اولا احد الشيئين والشك والتخيير يثبتان بمحل الكلام قلنا فمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدهما عالم هذا وهذا الا ان الاخبار يقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فتقضي الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه فيصير الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب اوجبنا الحرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء المصحح له لان اثباتها في ولاية فصار انشاء شرعا وعرفا واختيارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب كلها او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له اختيار العتق في ايهما شاء بان يثبت العتق في احدهما كما كان للامور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء على احتمال انه بيان اي اختياره بيان يعني هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا للتخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه واخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكرة عند المعرفة لغة فلا يكون اثباته في غيره ما اوجبه كما اذا وقعت في سالم لا يكون اثباته في بديع والعتق انما تحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي هذا هو الذي اخبرت بحريته او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه للعبد وهما بتقين كالعتق واقعا فيه وكان البيان اظهارا ولهذا يصير عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار يحمل بناء في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر او قال هذا حر او هذا ثم عرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان

الالحاق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احدكما طالق ثنتين ثم اعتق الامة ثم مرض المرض الموت وبين الطلاق في العتقة وانما تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث هي واعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة والنشاء في حق الارث لكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بعين فتزوج خامسة او اخت احداهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له لنكاح الخامسة ولنكاح الاخت فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بعين لا يجوز لنكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال وعلى هذا قاس المسائل في الزيادات **قوله** وقد يستعار هذا الكلمة للعموم اي بدلالة يقترن بالكلام مثل استحقاقها في موضع النفي لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا انتفاء انتفاع الجميع ان كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا وان كان نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنتهى عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا ولهم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احدى الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا تتصور تثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد احصلها لانتهائها ولاحد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض ليعتبر بها ولا يلبس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلهم من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان ولتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فهم سنة جالس احدا الفريقين او كلهما ان تثبت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما تثبت في كل واحد منها والى قوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن الا آية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابدا موضع الزينة لجميع مستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرفنا انه موجبها في الاباحة عموم الاجتماع بمنزلة واذا لعطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا منهما الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فاوقعت اباحة الجمع والواو لتوجبه ولهذا هي ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو في قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان او وقعت في موضع النفي حيث فيوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد ولو قال لا اكلم احدا فلانا وفلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الخطر اذا كانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وكان له ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولو كان له ان يأكلهما وكذا اذا **قوله** وقد يجعل بمعنى حتى اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وقع الفعل بعده منصوبا بان غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان وذلك انك لما عطفت لالزمنك او يعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر بما قيل او تقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون

حرف الجار راجعا الى او حتى داخلا على الاسم في معنى الاعلى الفعل وانما تجعل بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كما اذا قال والله لا اوخل هذه الدار او دخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث برخول الاولى اولا وان دخل الاخرى او لا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت حقيقته وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحضور بيمينه فيحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا اوخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع واليه اشير في الكتاب لا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو او ما رايت عمرا ولكن رايت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم لعدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف وثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه قوله واما حتى فللغاية يعني ان الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فانا قد وجدنا ها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية فيه شيئا ينتهي به المذكور اولا وعنده كالراس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصمت نهارا الى نصف الليل وما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا ويويده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملئكة على عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر رحمه الله وجاز الله وعامة المتاخرين من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونام الصباح وذلك له الغرض ان ينقضي الشئ الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يا الفعل على ذلك الشئ كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو قد فاته في الغاية الجعلية فخلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغاية فان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرني حتى اشراف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرات القران البارحة حتى الصبح والصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى هذا اكل الراس ونام الصباح في مسئلة السمكة والبارحة قوله ولهذا التي قالوا ان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل للغاية ان امكن كقولك سرت حتى ادخلها لان اصلها للغاية فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر للاستمداد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح للاخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لفوات معنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي لوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافي نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف محضا من حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود

يصلح للبين فاذا قال لعبدي حر ان لم اضربك حتى يصبح فاخذ في الضرب ثم اقلع اي امتنع قبل الصباح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة متصورا وكان الكف محتملا هذا الفعل لاحالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا والصلة يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب به فيصلح غاية فوجب العمل بتحقيق الغاية وحمل حتى عليها فكان الكف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحنث فان اقلع قبل الغاية كان حانثا وهذا اذا لم يغلب على حقيقة عرف كما في المسئلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف ولو قال ان لم اتك غدا حتى تعديني فعبدي حر فاياه ولم يعده لم يحنث لان التعذي لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع اليه وكذا الاتيان ليس بمستدام الا ترى انه لا يصح ضرب المدة له فظهر ان شرط الغاية جميعا فلم يكن حمل حتى على الغاية ولكنه يصلح للتعذية لان الاتيان على وجه التعظيم احسان بدني الى المزور فيصح سببا فيه لاحسان مالي منالي الزائر وعن هذا قيل قوله عليه السلام من زارنا حيا ولم يذق منه شيئا فكأنما زارنا ميتا والتعذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فتحمل على المجازاة فصار شرطا به فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغدا وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تعذي عندك وان لم تاتني حتى تعذني فعبدي حر كان حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغاية فيه لان التعذي من غداء الغير عند الاباحة احسان فلا تصلح منهيا للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتك فاتعذى عندك قوله ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد لما بينا ان الالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم وكذا اي وانما للالصاق والالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقة والقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حتى فكان شرط الحنث للاخبار بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو المتعول الثاني للاخبار وصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فذكر ان واخبر اسم للكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كما يتونه الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فتناول الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا قوله ان كنت تحبني بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان محبته لم يتحقق ما في القلب لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني لقدومه لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فاثبات الخبر وهو اسم لما يصلح دليلا على المخبر في العرف فصار بمنزلة الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتفاعا على غيره ويقال زيد على السطح للتعليه
عليه ومنه قولهم على فلان دينه لان الدين يستعلى من يلزمه وكذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك على الف درهم يعني
لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوعة للاستعلاء والاستعلاء
في فلان على كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا
على الدين لان الاستعلاء فيه لان اصل به الوديعة فيقول على الف درهم ودليعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من
حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحتمل عليه لهذه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء تعليق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل يستعار كما قوله فيما بعد قال الله تعالى يبالغنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي لبشرط عدم الاشتراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفاسير ان على صلة
المبايعة يقال بايعه على كذا لانه لما ادى الى معنى الشرط اذا المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى
هذا الاصل قالوا اذا حاصر المسلمون حصنا فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحضر على ان افتحه عليكم فقالوا لك ذلك ففتح
الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه فصار بقوله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواه والخيار
في تعيين العشرة الى راس الحصين لانه جعل لنفسه ذا خطر امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بمرئي خط باعتبار انه داخل في امانهم
لانه استامن لنفسه بلفظ على خاصة ولا باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو خط على ان يكون معينا لمن تناوله
الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب لمبتدإ من وجه محلا ما لو قال امنوني وعشرة او فعشرة حيث كان الخيار
في تعيين العشرة الى الامام لان التكلم لم يجعل لنفسه ذا خطر من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
وكان اليه التعيين قوله ويستعار لمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان تتال الطلاق
على الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر مقتضاها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض
في هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق فان الشيء اذا الزم الشيء كان لصقا به لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان
الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بينا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان
الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فيحمل
على المعاوضة لاحتمال الطلاق ايانا ودلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة
رحمه الله كلمة على للالزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما لزمها مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب
المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة
اللزوم وهو بين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط
ههنا لان الطلاق وان وقع فالمال يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع معنى

العارضة عن صحة التعليق لانه تابع قوله ومن للتبعيض ذكر النحاة انما لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا والتبيين قال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اي ولاجل ان من للتبعيض قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لاخر اعتق من عبيدي من شئت عتيقة كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخير وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة دخلت من كما يكون للتبعيض يكون للتبيين الجنس اي للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بجزء من تمييز عبيده من غيرهم فتناولهم جميعا كما في قوله من شاء من عبدي عتقه فهو خروجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بتحقيقهما اما من والعموم اصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاما متناولا الاكثر وتحقيق العمل بالتبعيض وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل التبعيض فيه لا في غيره بخلاف قوله من شاء من عبدي عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة لان في الصلة معنى الصفة فتم ضرورة عموم الصفة فاسقط اي الوصف بهذه الصفة الخصوص اي التبعيض فاما البعض في المنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة فيه اسندت الى المخاطب فتبقى معنى التبعيض معتبرا فيه صفة العموم فتناول بعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه تفهم منه وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو المضروب كما يقال زيد الضارب وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالشبه في المنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة فلم تعم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي لنسبة وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار اثر ظاهر لا يشترك فيه العموم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتيقة فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانتهاء الغاية على مقابله من اي هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من للابتداء الغاية اي هي تدخل في الغاية التي ابتدأ بها صدر الكلام يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انا اليك اياه انت غايتي ويقول قمت اي فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان اجال الديون غاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة لا بوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لو دخل الليل لوجوب الوصال وما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام يعم بقراءة القرآن كله وما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ

وداود رحمه الله بالتمهل فلم يدخلا كذا في الكشاف قوله وفي الظرف هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها ودعاء له فاذا قلنا الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار دعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك توسعا على معنى ان العلم محل دعاء للنظرة وللتأمل وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كأنها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمته ويفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان مثل ان تقول انت طالق غدا فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا الا ان حذف في واثباته في الكلام سواء او لا فرق بين قوله غدا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فاذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة لا قضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة وقضاء والفرق ان الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لا يحتمل شيئا لان المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به الا يرى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في احدث حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك صمت اليوم الذي سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه او ليس من ضرورته الظرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد وبلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد ليقع كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد منهم والية دلالة التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لما اسمه لا تعيين للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة فاذا المريع شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المزاحم والسبق ولذلك يقع فيه بيض الفرق بينهما ان قوله ان صمت الدهر فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت في الدهر فهو واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا يوم يقوم الاشهاد وكان نصرة الله اياهم في الآخرة مبسوطة تجمع الاوقات دائمة لا انهار فيها فاما نصرته اياهم في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون البعض لانهار او ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق فعلى معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقة معنى في فجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضية الاحتواء على المظروف مقارنة بجوانبه لا محالة فصار معنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه لا يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قيام المظروف بالظرف من حيث انه لا يحل

بنهيا زمان كما في الشرط والمشروط فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان وخلت الدار وانت طالق ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق فتزوجها ثم دخل بها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو حصل مستعار الشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمة ان الخ الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس لمعنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معاني اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن بمعنى ان فعلم انه اصل قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تاتني اكرمك تعلق الاكرام بالاتيان وانما يدخل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود بقصد نفيه او اثباته لانها للبخ او الحمل وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق ولهذا صح قولهم ان احم اليسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يتعقب هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحرف في الاسم في كقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امراة خافت من قبيلا لاضمار على شروط التفسير او من التقديم والتاخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا يصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم تبق فيها معنى الوقت وصارت لمعنى ان كما في سائر الفاظ المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم تبق فيها دلالة على غيره وعليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى وعليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امراته اذا طلقتك فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق في قوله ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من اليمين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق وجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول البيان لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون واشتغاله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل ممدوحا ان تصبك خصاصة لان اصابته الخصاصة من الامور المتردده وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر كائن او المنتظر الذي لا ريب عادة او شرعا نحو مجيء الغد وقيام الصلوة فلو لم تصير كلمة اذا كانت ههنا بمعنى الشرط يبقى معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال ينبغي ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصة وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت كما ذكرنا واذا ثبت هذان الوجهان فيه وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اي متى لازمة في غير موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت المبهم ولا يختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان لتردده ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة من عند المشاركة لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما اذا افاد الوقت التخالص ولهذا يدخل على امر كائن او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هي في خير الجواز لما بينا قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اي في نوع الشرط اما من وما فلما بيناهما واما كلما فلان الشرط فيها ان كل واحد منها لا يتناول عينا وحقيقة احدهما وهو العموم في الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعذر اما متعسر وانما تتوسر بان هذا المعنى مع الايجاز نابا ينساب ان فقيل من يأتني اكرمه وما تصنع اصنع قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله وسئالها عما من المسائل من شاء من عبيدي عتقه فهو حر من دخل هذا الحصن فله راس من دخل الدار فهو حر ما لا يستغلا ناقلي وما ذلب لك على فلان فعلي ومن يستقيل لزوجات من يقبل وما الصفات من يقبل وذوات ما لا يعقل فاذا قيل من في الدار قلت قريد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كلما فيوجب عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم كلمة ما هذه للجزاء ضمنت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني فاذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرتين حنث في كل مرة بخلاف قوله كل امراة تزوجها فهي طالق فتزوج امراة مرتين حيث لا يحنث في المراة الثانية لان هذا يوجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ما خوذ من الاكيل الذي هو محيط بجوانب الراس فلذلك يوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ لا اضافة من الاسماء اذ لا اضافة من خصائص الاسماء فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع اجزائه التي يوكل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لخلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط تولى الفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة لا يصح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون متردد او ذلك في الافعال دون الاسماء وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاحاطة يستفاد من كل وجه ومعنى الافراد يستفاد من المضاف اليه اذ هو نكرة في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كان ليس معه غيره فاذا قال الامر كل من دخل منكم هذا الحصن او لاقه راس فدخل عشرة معا قد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان تتناول كل واحد منهم على الانفراد فصار ذكره بمنزلة ذكر كل واحد من الداخلين كان اللفظ تثنية وله خاصة وكان ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين كان ينبغي الاول خاصة لانه كل الداخل اولا لان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وقطع اعتبارا لافراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل كون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف منهم وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان متى اذا دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وقطع اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول اذ هو اسم لغير سابق ولم يوجد فلذلك لبطل النقل وبخلاف كلمة جميع فان الاتمام اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولاقه راس فدخله عشرة معا حيث كان النفل لكل واحد منهم بالنسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع وبين الافراد فيكون اعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبار ما كان كل واحد من الداخلين تنا وله لا يجاب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد الغني بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجح مآله هذا آخر ما قصد به من شرع مشكلاته هذا الكتاب وتمة مارسيته من انتاج مسؤل الامنة والاصحاب قدس الله تعالى على الشروح في هذا الامر المهم بفضله واحسانه وانزل على اصحاب هذا الخطب اسد لهم بجوده وامتنانه فبذلت مجهودي في توضيح ما استبهم من حقائقه والبحث موجدي في تشريح

لمتعصب من دقائقه وبالغته في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه بقدر الامكان واجتهدت في شرح لغاته وكشف لكاته بيان واوضح تبيان فكم من يوم عانيت فيه شدائد الفكر وكم من ليلة قاسيت فيه مشاق السهر حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله علي وغرائب اكرمه ولطائف بره ورغائب انعامه والمسئول من فضله العظيم وكرمه العميم ان يجعل مقاساتي ذريعة الى الفنا والجميل في الدنيا وقبيلا الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصيرني من الذاكرين لنعمه انه المنعم المنان الكريم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين اجمعين اللهم اغفر لكاتبه ومالكه ولمن صححه ولمن نظر فيه ويرحم الله عبدا قال امينا

خاتمة الطبع

يقول الفقير المضطر الى رحمة ربه الكريم المنكسر **محمد ابراهيم** غفر الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي تفضل على من لبسنا الجميل الانعام بغير حساب ✤ الذي جعلنا من خير امة اخرجت للناس بلا شك ولا ارتياب وفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر المخلوقات بلا رياب ✤ ومنيره معجزاته باجل الكتاب ✤ والصلوة والسلام على افضل العالمين وخاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد اجل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب ✤ وعلى آله واصحابه الفائزين بكل فضل مستطاب ✤ وبعد فاعلم عشائر الاخوان ان علماء الحنيفة حرروا في اصول الفقه كتبا ضخما ومجلدا ضخما لتحقيق الحق من اختلاف المذاهب ✤ وسعوا فيها لوضوح تدقيق المطالب ✤ وكان بعضها افضل من بعض خصوصا

كتاب التحقيق المعروف بغاية التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي المعروف بمتن حسامي شيخ الاسلام والمسلمين برهان الشريعة الفضلي علم الهدى علامة الورى مصباح رموز الدقائق ✤ مفتاح كنوز الحقائق ✤ المشتهر بين الفقهاء اولي الحكم والتبصير ✤ والعلماء ذوي النهم والتميز ✤ مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري

قد طبع في المطبع العالي من المطابع في الاكناف والامصار ✤

للمنشي نولكشور مالك مطبع اوده اخبار ✤ حفظه الله تعالى من الغير والفرار ✤ فحصل الفراغ من الطباعة في اليوم الحادي عشر من الجمادي الثاني سنة ١٢٩٣ الف ومائتين وثلاث وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوة والتحية المطابق رابع شهر جولائي سنة ١٨٧٦ الف وثمانية وست وسبعين من السنوات العيسوية

عجائب غریبہ مسمی بحکایات الاصفیا مصنفہ مولانا الحاج احمد الدین صاحب مظہر مطبع محسنی مجتبائی۔

مجموعہ جوشن صغیر و کبیر مع ترجمہ اس مجموعہ میں جوشن کبیر و صغیر و دعاء کمیل وغیرہ ہیں۔

فضائل القرآن تصنیف حافظ مولوی عبد الغفار۔

تحفہ محمدیہ تصنیف حکیم انعام الدین صاحب مخلص بہ نجم۔

زاد العقبیٰ تشریح اسماء الحسنیٰ

بجنگ نامہ کربلا۔ معرکہ شہادت کربلا

ضمان الفردوس تصنیف مفتی عنایت احمد صاحب

طریقہ حسنہ تصنیف حکیم رحمان بخش انصاری صاحب ابادی مطبوعہ

مجموعہ نسیم جنت قصیدہ و نعت خیاباں فردوس فضائل رد نامہ الامرار فی مناقب اہل بیت الاطہار مطبوعہ الحسنی

ترجمہ اکتفاء الطالبین المامرین تالیف مولوی حبیب اللہ صاحب

نعت سبورہ مترجم مطبوعہ اسدی

وصیت نامہ ورسالہ دانشمندی تصنیف شاہ ولی اللہ صاحب

جمل مسائل مصنفہ مولوی ابراہیم حسینی بنگلوری۔

مجموعہ سہ رسائل سعادت نامہ۔ منہاج العارفین صدیقیہ۔ رسالہ عبادالعفاری تحفۃ الملوک مناجات مولوی

خیر الدین صاحب فتح ابادی

مجموعہ رسائل موز انعارفین۔ فضائل عرش و کرسی نامہ

معراج نامہ۔ اعجاز نامہ۔ اعزاز نامہ خواب نامہ قصہ شاہ

نامہ الکبیب۔ فی اسرار العجیب تصنیف حکیم اصر علی اورنگ

گلشن بیخار۔ آن نظم دلکش مقالات مذہبی

اعانۃ المسلمین فی امور الدین مصنفہ مولوی محمد عبد الرحمن

آثار قیامت اردو احوال قیامت کا منظوم ہے

تذکرۃ الشہداء منظوم واقعات کربلا میں۔

گنج شہیدان ترجمہ اردو روضۃ الشہداء مصنفہ ملا حسین واعظ

صاحب شاکر نواب حیدرآباد حسینخان جوشی

شہادت نامہ آل نبی مصنفہ حضرت شیخ امام بخش

ناسخ احوال شہادت آل نبی عمدہ مورس گھاٹ ہے

تنبیہ الانسان طلب و حرمت جانوروں میں

ہدیہ مرغوب کرامات شاہ عبد المجید عرف قادر ولی

اسرار الصلوٰۃ۔ نماز کا بیان

آسرار الحقیقت تصنیف منشی محمد علاء الدین خان مہار مرحوم

ہدایۃ الکافی تصنیف منشی محمد علاء الدین خان مہادر مرحوم

مولد شریف تصنیف ایضاً

ترجمہ تنبیہ الکرویا مولوی سفارت علی خان فرنچ کمپنی

ترجمہ اردو تجربات ویرلی علیت و تشخیصات

مولد شریف شہید نہایت شوق و خوب قلم کر طبع ہوا

ایضاً خورد

رسالہ امتحان سنی تصنیف محمد شکر اللہ صاحب

صیاد البصائر فی ایون المکابر مسائل دین میں

ایراد الحسنین تصنیف سید احمد العلی صاحب

قصہ ولی عظیم

مؤید الاسلام تصنیف آف خوان ڈیون بورٹ صاحب

ترجمہ مطبوعہ نہلی۔

صراط الاسلام و صیاط النجات فقہ حنفیہ میں

نسب نامہ رسول مقبول ثمین حال ابتدا و انجام

وفات و ازواج مطہرہ و احوال

اوراد نقشبندیہ۔

کتب علوم عربی درسی صرف نحو و منطق و معانی

میزان الصرف۔ علم صرف کی ابتدائی کتاب ہے

تمیان شرح میزان الصرف مصنفہ مولوی عبدالحی صاحب

تحفۃ سیر۔ سیر سید خیر سید کی تصنیف سے مشہور کتاب ہے

نحو میر و زبدہ مشہور کتاب ہے

دستور المبتدی۔ قواعد صرف میں بہت مفید کتاب ہے

احیاء العلوم عربی تصنیف امام محمد غزالی رحمہ نہایت

عمدہ کتاب ہے۔ مطبوعہ کرد

خصول اکبری علم صرف مع رسالہ امیہ و گوہر منظوم

رہنمائے الاصول شرح حال المتن فصول اکبری تصنیف

مراح الارواح در علم صرف از احمد بن امین مشہور کتاب

بنات مجتبیٰ۔ علم صرف میں امین صاحب

مجموعہ النحو میر مصنفہ مختلف

بدیع المیزان علم معقول میں مشہور کتاب ہے

ہدایۃ النحو۔ مشہور نحوی کی کتاب ہے

رضی شرح کافیہ تصنیف محمد ابن احسن استرابادی محشی ہے

ایضاً مطبوعہ دہلی۔

شرح ملا محشی شرح کافیہ نحو از ملا جامی مشہور کتاب ہے

الفیہ کا خلاصہ فاختہ۔

قال قول منطق۔

رسالہ الصاحات مسمی بہ منتخب الملفوظات چاندنی کی ہے

قطبی منطق قاضی قطب الدین کی تصنیف مشہور کتاب ہے

الفیہ۔ مطبوعہ حبیبیہ

آداب معینیہ۔ در علم مناظرہ تصنیف مولوی معین الدین

معینی۔ فن حکمت میں عالی درجہ کی کتاب درسی ہے

شرح اشارات حکمت میں مصنفہ ملا نصیر الدین طوسی

شرح مائۃ عامل۔ علم نحو میں مشہور کتاب درسی ہے

مجموعہ منطق شامل پارہ کتاب تصنیف مختلف۔

شمس بازغہ مصنفہ ملا محمود جونپوری در فن حکمت

ایضاً شرح حل و شرح بہ تخطی مولانا جامی حافظ محمد عبدالحی صاحب

شرح سلم ملا مبین مع تصدیقات مشہور کتاب درسی ہے

کافیہ محشی عربی ملا امین حاجی بخط نسخ

مقامات حریری فن ادب میں سر ترجمہ عمدہ چھاپی گئی

مطول فن معانی میں مستند و عمدہ کتاب درسی ہے۔

مختصر المعانی بہ تخشیہ مطول اور اسکے تراجم میں حاشیہ شاہی

میر قطبی منطق میں یکتا اور تصنیف حضرت میر سید شریف

ایضاً مطبوعہ جدید۔

عمدہ شرح زبدہ در علم صرف تصنیف مولوی محمد رحمۃ اللہ

شرح تہذیب در علم منطق بحواشی مولوی عبدالحی صاحب

شرح کافیہ فارسی منظوم درحل مطالب تصنیف مولوی عبدالرحیم

تسہیل الکافیہ عربی شرح کافیہ تصنیف مولانا عبدالحق خیرآبادی

شرح الیاس مسائل نحو میں مستند کتاب ہے

ہدیہ المختار ترجمہ رسالہ عضدیہ مقبول ہیں

تفسیر اکرو یا معنی خواندنہ تصنیف محمد بن سیرین مترجمہ

مختصر الوقایہ۔ فقہ

تفسیر بیضاوی شریف دو مجلد میں تصنیف عبداللہ بن عمر

قاضی بیضاوی مشہور۔

نور الہدیٰ۔

صحیح مسلم شرح نووی حدیث معلی ستہ سبعہ دو جلد میں

تصنیف امام ابوالحسین مسلم اور شارح محی الدین ابوزکریا

کتب علوم عربی درسی صرف نحو و منطق و معانی

قسطلانی مسمی بارشاد الساری شرح صحیح بخاری مؤلفہ

شہاب الدین احمد خطیب قسطلانی دس جلد میں۔

تفسیر جلالین مسمی بہ تیسیر غفاری تصنیف مولوی حاجی ترک

مطبوعہ کلکتہ۔

دلائل الخیرات ترجمہ فارسی کامل مع شرح مفرح القلوب

مع ترجمہ و ترجمہ نہایت درستی و صحت سے طبع ہوئی

کتاب مغازی الرسول و فتوح الشام و فتوح المصر

و فتوح العجم عربی یہ چار دون جلد تصنیف حضرت واقدی

کی جن کا ملاحق تمام مسلمانان عالم و توجہ خاص اہل اللہ خاکسار

صدر الصدور سابق و حال مشیر اہور پہ ہیں

فتوح الشام عربی تصنیف مولانا واقدی رحمہ کی ہے

مشہور و پسند اہل عالم ہے

جامع الرموز ہر چار جلد نہایت خوشخط مطبوعہ کلکتہ سنی

فقہ

فقہ النعلین شریف

فقہ کربلائے معظم

خلاصۃ الکشاف بعربی بہ اعراب القرآن مع رسالہ

فتح الغفور کلام اسکی لفظ لفظ صحیح اور اعراب کی جانچ ہے

اور تفسیر بیضاوی کی ہے ایسی عمدہ کتاب نادیدہ و ناشنیدہ

شرح سفر السعادت۔ تصنیف مولانا عبدالحق دہلوی

حدیث

مجموعہ وظائف۔ اس رسالہ میں جمع سورہ اور دعوات

یاسورہ اور اعمال متفرقہ اور غیرہ مذہب اثنا عشریہ کے موافق

اشعۃ اللمعات۔ ترجمہ فارسی مشکوٰۃ از شاہ عبدالحق

دہلوی چار جلدیں نہایت سمت و خوبی سے چھپیا

مجموعہ اوراد چند دعائیں معتبر مختصر اور بزرگان وقت

قرۃ العین شاف یہ مشہور تفسیر ہے جو زیر اہتمام شایقین

تفسیر بیضاوی کلکتہ میں طبع ہوئی ہے مجلد بدو جلد۔

شرح وقایہ۔ عربی محشی۔

جواہر القرآن مترجم وظائف قرآنی مطبوعہ گلشن احمدی

جلاء الاذہان فی علم القرآن مصنفہ شیخ اوحدی محمد معین الدین

مجموعہ زینت القاری مسئلہ قراءت میں مطبوعہ

مجموعہ خطبہ منبر مطبوعہ

خواص العبادی مع پارہ علم نقل مسجی

نصیب المحمدی چند حدیثیں مشکوٰۃ و ضعیف کی اصل مع ترجمہ

اصل الاصول نحو۔ مسائل نحویہ کا بیان ہے

زاد المعاد یہ کتاب مذہب اہل سنت کی ہے نہایت مبسوط

شرح وقایہ بہ سبک چلپی فقہ حنفیہ میں درسی کتاب ہے مسائل

کو بہت استدلال کے ساتھ بیان کیا ہے اور حاشیہ چلپی

حاشیہ عبدالغفور مع تکملہ عبدالحکیم شرح ملا جامی

فتاوی کنز الدقائق علم فقہ میں تبحر مثل فتاوی قاضی

و فتاوی عالمگیری وغیرہ ہے اور درمختار اسکی حاشیہ

جامع الغوامض نحو مبسوط کافیہ از مولوی عبدالنبی احمد نگری

کافیہ محشی خاص متعلق از ابن حاجب

فرائض شریفی شرح سراجیہ علم فرائض میں محشی اور سنجیدہ

کتاب ہے از سید شریف علی جرجانی مطبوعہ گلشن احمدی

رسالہ بہیۃ المرسومۃ یا المجیدیۃ فی تعداد الشہداء از نجم

مصنفہ محمد عبدالمجید خان صاحب و امداد فتاوی از

یکتا بیان عربی میں ہے۔

مقنیہ فارسی تصنیف مولوی محمد عبدالرشید بلگرامی صرف

مجربات دیریبی عربی تصنیف علامہ دہر شیخ ابو زید مصری نقل طبع ہوئی ہے اور اسکا ترجمہ اردو میں ہو کر طبع ہوا ہے

کشف لغت اردو و فارسی و عربی

تنقیح اللغات مصنفہ حکیم فرمان علیصاحب زبان اردو میں مشہور الفاظ کو بطرز لغت تصنیف کیا ہے

لغات المبتدی تصنیف مولوی سیف اللہ صاحب

منتخب اللغات مشہور کتاب لغت کی ہے

کشف اللغات مطبوعہ ثمر ہند دو مجلد ہیں۔

غیاث اللغات مع جزو ہائے ہدایت مصطلحات خان آرزو

کریم اللغات تصنیف مولوی کریم الدین صاحب انسپکٹر تعلیم لاہور لغات مروجہ فارسی و عربی میں۔

نصاب الصبیان ابو نصر فراہی کی تصنیف لغات سے

برہان قاطع لغت اور محاورہ و اصطلاحات فارسی میں مستند ہے۔

نفائس اللغات دیسی نہجی کی لغات کی تنقیحات و ترجمہ فرہنگ جہانگیری فارسی کی لغات میں لفظوں کا لاستوا مصنفہ اسکر مولوی امداد الدین اکبر آبادی۔

فرہنگ جہانگیری - لغت کی کتاب مشہور و مکمل مصنفہ المتخلص بہ جمال الدین حسین انجو شیرازی متوطن دکن کی کتاب ہے نگر نی گئی ہے نہایت صحت کے ساتھ صحاح لغت میں مشہور و معتبر کتاب دو مجلد ہے۔

قاموس کامل دو مجلد مشہور کتاب ہے۔

امان اللغات تصنیف مولوی امان اللہ صاحب مدرس دوم

جمع بحار الانوار لغت حدیث کتاب لاجواب جامع لغات قرآن و حدیث مسمی بہ مجمع بحار الانوار مصنفہ علامہ لوذعی فاضل الہ وزیری والمقامہ مولانا شیخ طاہر پٹنی رحمۃ اللہ علیہ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے لغات غریب کا جامع ہے یہ کتاب جامع لغات خاص احادیث و کلمات ہے

فہرست کتب عمدہ طبع جدید

تفسیر قرآن مجید

سراج المنیر - یہ تفسیر قرآن مجید کی اعلیٰ درجہ کی ہے چار جلد میں نفیس چھاپہ مصر سے ہوئی ہے مصنفہ الامام محمد شربینی خطیب کاغذ فرخ طبع نفیس

کتب احادیث

جامع ترمذی - یہ کتاب حدیث میں بہت معتبر صحاح ستہ سے ہے صحیح علماء فرنگی محل

سنن ابی داؤد یہ حدیث کی کتاب مستند صحاح ستہ صحیح علماء فرنگی محل

حصن حصین مع دو شرح جزری علی القاری و حرز الثمین حاشیہ پر - یہ کتاب وظائف میں مشہور ہے

شرح اربعین فتحیہ - فارسی میں ترجمہ حضرت سید علی ہمدانی - اور شرح اسکی نہایت عمدہ مولوی جعفر صاحب جعفری فی تالیف فرمائی - قابل دید ہے

کتب فقہ

ہدایہ مع کفایہ - ہدایہ فقہ میں معروف کتاب ہے اور کفایہ اوسکی شرح مبسوط و مستند ہے جلد ہیں اولین صحیح اوسکی علماء فرنگی محل فرماتے ہیں۔

فتاوی قاضیخان مع فتاوی سراجیہ - یہ دونوں فتاوی بہت مستند فقہ میں ہیں - متن میں فتاوی قاضیخان اور حاشیہ پر فتاوی سراجیہ ہے - تصحیح علماء فرنگی محل

درمختار شرح تنویر الابصار - عربی - یہ ایک شرح عمدہ ہی اکثر علماء اسی کو اوراق تحریر کا ماخذ فتاوی کرتے ہیں مصنفہ جناب مفتی محمد علاء الدین حنفی

اشباہ النظائر مع خزانہ جوی - یہ کتاب علم فقہ میں معتبر ہے - اشباہ النظائر تصنیف علامہ زین الدین حنفی ہے تصحیح علماء فرنگی محل

کنز الدقائق متن مختصر - بیان مسائل فقہ کا بہت موجز ہے

عینی شرح کنز - مسائل فقہ میں نادر کتاب ہے

تقویۃ الایمان مع تذکرۃ الاخوان اردو - احادیث و مسائل فقہ میں حوالہ مولانا اسمٰعیل شہید - و تذکیر الاخوان از مولوی محمد سلطان خان

کتب اصول فقہ

شرح مسلم الثبوت بحر العلوم یہ کتاب علم فقہ میں لاثانی ہے مصنف اوسکے جد مکرم قدوۃ العلماء مولانا عبد العلی بن مولوی نظام الدین محمد - تصحیح علماء فرنگی محل

حسامی - یہ ایک متن متین اصول فقہ میں لاثانی ہے تصحیح علماء فرنگی محل

کتاب التحقیق شرح حسامی معروف بہ غایۃ القوی - یہ ایک شرح نادر حسامی کی ہے تصحیح علماء فرنگی محل

کتب عقائد و کلام

حاشیہ خیالی - یہ حاشیہ شرح عقائد نسفی کا ہے

حاشیہ عبد الحکیم بر خیالی - مصنفہ مولوی عبد الحکیم برادر مولوی شمس الدین

شرح عقائد نسفی - عقائد میں یہ کتاب نادر ہے عالم ربانی سعد الملۃ والدین التفتازانی

شرح مواقف علم کلام عقائد اہل اسلام میں مشہور کتاب درسی ہے

حاشیہ میر زاہد بر شرح مواقف یہ حاشیہ عمدہ نادر شرح مواقف کا ہے بہت متداول و مشہور ہے

کتب طب

اکسیر اعظم - یہ کتاب فن طب میں درسی معتبر مزید اعتبار ہے

ترجمہ خزانہ خوارزم شاہی اردو - اول - ذخیرہ ہے تالیف حکیم اسمٰعیل بن حکیم حسن الحسینی جرجانی یہ کتاب علم طب میں کلیات طب اور معالجات طب اور شرح اسباب کو جامع و حاوی و مستند ہے ایسی مبسوط کتاب علم طب میں کمیاب ہے مالک مطبع نے بنظر افادہ عام بصرف زر کثیر چھاپی مکتب جناب حکیم عارف طب حکیم محمد یحییٰ صاحب نے ترجمہ کرا کر مرزا بادی سے فارسی سے اردو میں ترجمہ کرایا

کتب معرفت و عرفان

مکاشفات رضوی - شرح مثنوی مولوی رومی یہ مطبع جلی شعار مشکلات مثنوی کی ایسی کافی و وافی شرح ہے مولوی محمد رضا صاحب بدایونی تنقیح فرمائی طبع نفیس

شرح دیوان حافظ - یہ شرح از بسنج در والا جواہر لغات اور معانی مشکلہ و تفہیم مصطلحات اہل تصوف کے بایں تصنیف کیا ہے تصنیف محرر ایسی فاضل نوذہی مولوی محمد صادق علی صاحب عرف مغربی لکھنوی۔

رسائل رمل

اثمار الرمل - یہ رسالہ علم رمل میں نادر ہے تصنیف حاجی عبد الغفور صاحب اول کا

مصداق الرمل - علم رمل میں نایاب رسالہ محمد علاء الحق مولوی شاگرد رشید جناب لاہوری تلمیذ میر روشن علی لاہوری مشہور رمال کا

کتب متفرق

شبستان نکات و گلستان لغات یہ کتاب زبان فارسی میں نادر روزگار ہے تصنیف علامہ کامل و فقیہ رس لوذعی حضرت عبد الفتاح نلکر ای کتاب میں مصنف علام نے بایں دقت خیالات اندر رکوں کو لفظی و معانی مشکلہ کے اس خوبی سے نثر و نظم میں لکھا ہے کہ اگر فی المثل مصنف علام کو امیر خسرو دہلوی کہا جائے تو بجا ہے قلم جلی خوشخط واضح اور تحشی چھاپا ہے یہ کتاب قابل دید کاغذ عمدہ ہے

خلاصۃ المصائب - یہ کتاب اس مرتبہ نقل کتب مطبوعہ مطبع سلطانی سے نایاب ہو رہی ہے صحت اوسکی باہر عقل و النقل مولوی صدیق حسن صاحب فرماتے ہیں اور اس مرتبہ جدید کمال صحت کے ساتھ مقبول عقلہ کی نظر ہے نہایت اور طبع کن ہے بقیہ ہے اہل زبان دین اور عاشقان معصومین اس کتاب کو نہایت پسند فرماویں گے

اخلاق و موعظت و تصوف کی کتابیں

امثال حکمت - کا سپید دلاری عمدہ

امثال - کاغذ ضیائی

فرہنگ گلستان - تصنیف مولوی عبد اللہ

گلستان مترجم - ترجمہ لفظ بلفظ بولی ہے

شرح گلستان مصنفہ مولوی محمد اکرم صاحب

اخلاق محسنی تصنیف للحسین واعظ -

گلستان حکیم قاآنی کواب گلستان سعدی

بوستان جلی قلم - مانند قلم ارسطو

لائق دید ہے آنجناب جلی قلم و خوشخط

جیسی ہیں - کاغذ سفید -

الفیہ کاغذ ضیائی -

بوستان دو مصرعہ خوشخط تصنیف شیخ سعدی

الفیہ دو مصرعہ -