شبكة الألوكة
www.alukah.net

مكتبة مكة المكرمة

مخطوطة

التوضيح في حل غوامض التنقيح

المؤلف

عبيدالله بن مسعود بن محمود، صدر الشريعة الأصغر

الملاحظات

- أصل هذه النسخة في مكتبة مكة المكرمة.

شبكة الألوكة
www.alukah.net

١

أصول فقه ٩

التوضح

عبيد الله المسعود

مكتبة مكة مخطوطات

شبكة الألوكة
www.alukah.net

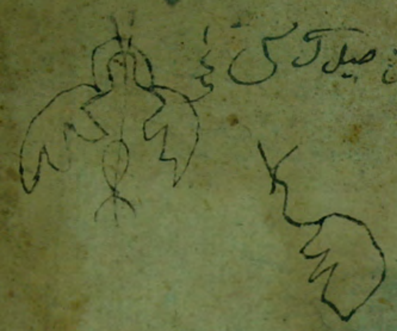
أصول فقه

٩

التوضيح

عبيد الله المسعود

مكتبة مكة مخطوطات



جدل نمبر
٩

هذه: الحج والأوقاف
مكتبة مكة المكرمة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ بیک یوز یکرمی اوچنجی شهر رجب ایچنده یکرمی التنجی گیجه جهار شنبه گیجه سی مترقع عقلر اولمغله

تاریخ بیک یوز یکرمی دوردنجی شهر جمادی الاولی ده عقد اولونه دنیایه کلدی والسلام

تاریخ بیک یوز یکرمی بشنجی شهر جمادی الاخری ده الباس دنیایه کلدی

تاریخ بیک یوز یکرمی التنجی واحده دنیایه کلدی

تاریخ بیک یوز یکرمی طقوزنجی خالصه دنیایه کلدی

تاریخ بیک یوز اوتوز دردنجی شهر جمادی الاولی طاقوز سنه پس

تاریخ بیک یوز اوتوز اوچنجی شهر ذی القعده کلک سنه پس ایدی

تاریخ بیک یوز اوتوز دوردنجی عبد الجلیل دنیایه کلدی شعبان الاولی باردص سنه

تاریخ بیک یوز اوتوز طقوزنجی شهر ذی الحجه ده جاجه دنیایه کلدی

طاقوز سنه قیوق سنه

كتاب التوضيح في حل غوامض التنقيح للمولى الأعظم عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
وفوره اجانة في بابين الاول في افادة الحصر والثاني افادته حكم الشرع

الباب الاول

التقسيم الاول في اللفظ اذا وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك ١١ — التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في الحصر ٢٥

فصل في الخاص ١٢ — فصل في حكم العام ١٣ — فصل في قصر العام على بعض ما يتناوله ١٤

فصل في اللفظ ١٧ — فصل في حكم المطلق ٣١ — فصل في حكم المشترك ٢٥ — فصل في هذا الفصل في انواع علاقات المجاز ٢٦

فصل وقد يجري ما في الحروف من الاستعارة ٣٦ — حروف الجر ٤٣ — اسماء الظروف ٤٥

كلمات الشرط ٥٥ — العجز عن درك الادراك ٥٦ — فصل في الصريح والكناية ٥٦ — التقسيم الثالث في ظهور الحصر وخفائه ٥٦

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بعموم المخالف ٥٣ — الباب الثاني في افادته حكم الشرع ٥٧

فصل الامر المطلق ٥٩ — فصل الاتيان بالمأمور ٦٠ — فصل لا يدل المأمور به مرة واحدة ٦٤

الفرقة الاولى ٦٥ — فصل تكليف بما لا يطاق ٧٣ — فصل المأمور به نوعان ٧٤

فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون ٧٩ — فصل والنهي امارة الحسنات ٨٠

فصل اختلفوا في الامر والنهي ١٥ — الركن الثاني في السنة ١٦ — فصل في الاتصال ١٦

فصل الراوي ١٧ — فصل في شرائط الراوي ١١ — فصل في الانقطاع ١٩ — فصل في محل الخبر ٩٠

فصل في كيفية السماع ٩١ — فصل في الطعن ٩٢ — فصل في افعاله ٩٣ — فصل في الوحي ٩٣

فصل في شرائع من قبلنا ٩٥ — فصل تقليد الصحابي ٩٥ — الباب الثالث ٩٥ — فصل في الاستثناء ٩٦

شرط الاستثناء ١٠٠ — الاستثناء فصل ومنقطع ١٠١ — فصل في بيان التبديل وهو النسخ ١٠٢

مسئلة لا ينسخ الكتاب بالاحاد ١٠٥ — فصل في بيان الضرورة ١٠٦ — الركن الثالث في الاجماع ١٠٧

اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ١٠٨ — الركن الرابع في القياس ١١٥

فصل شرط اي شرط القياس ١١٧ — فصل العلة قبل الحكم فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة ١٢٠ ١٢٨

فصل في الاستحسان ١٢٩
فصل في دفع العلل المعارضة ١٣١
فصل في دفع العلل الطردية ١٣٥
فصل في الانتقال ١٣٧
فصل في الجمع المكروه ١٣٨
باب المعارضة والترجيح ١٣٩
فصل ما يقع به الترجيح ١٤١
اذا تعارضت وجوه الترجيح ١٤٣
فصل وفي الترجيح المكروه ١٤٤
القسم الثاني من الكتاب في الحكم ١٤٥
باب المحكوم به ١٥٤
فصل في تم الاهلية ١٥٨
فصل الامور المعارضة على الاهلية ١٦٠
باب المحكوم عليه وبه وفيه ١٥٦

ربّ يسّر الخير وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ اجعلني صبيحَ اللهم بالخير

حامداً لله أولاً وثانياً ولسان الثناء ثانياً وعلى أفضل رسله محمد وآله مصلّياً ومسلّماً وفي جلبة الصلوة مجلّياً ومصلّياً وبعد فإن العبد الفقير المسترحم إلى الله بالقوي القدير عبيد الله بن مسعود بن ناجي السريعي سعد جدّه وأنجح جدّه يقول لما وفقني الدفتر بتأليف كتاب تنقيح الأصول أردت أن أشرحه مشكلاته وأفتح مقفلاته معرضاً عن شرح بعض من وضع في هذا العلم كتاباً لم يحكم تحريره ولم يتقن تقريره فإن الكتاب لا يحل النظر في ذلك الكتاب واعلم أني لما سوّدت كتاب التنقيح سارع بعض الأصحاب إلى استنساخه وبادر النسّاخ فنسخ بعض الأطراف ثم بعد ذلك وقع تغيير طفيف من التغيير آت وشيء من اللحق والإثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تواتر لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغيير إلى هذا النمط ثم لما تيسّر إتمامه وفّقني بالاختتام خاتمة مشتملة على توقيعات وحجج مؤسّسة على قواعد المعقول والمنقول مرخّصة بعد ضبط الأصول وترتيب أبنق لم يسبقني على مثله أحد من المتقدمين ولم يلحقني أحد من المتأخرين في هذا العلم إلا بعد أن جعلته غرّة في جبهة المفاخرة ومرآة لطرّة مفرقة من وشح بذزه صدور الكتب والأسفار وسيقان بذزه في الاحضار والاسفار أعني مفرقة فلك ملوك الإسلام المشرّف بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيت الحرام الآمن المتضفّع بعصمة من به يأمن الحرمان والمشتهر بحسن مشاعره من عرفة والحرمان رافع لواء الشريعة الغرّاء في مراكم الملة الحنفية البيضاء مخيّم الخيرات في الدنيا والدين شمس الإسلام والمسلمين محمد بن أبي بكر أيّد الله بالتأييد المتين أبو الله الإسلام بدوام دولته وبقائه وشدّ بالوتاد الحق واطناب عزّه وعلائه فإنه الذي قام بتقوية الدين في حال ضعفه وفتوره واشتغل بكل رافع قصور الشرع قبل أوان قصوره وأخذ بعد الخمود في الاشتعال نور الحق ناراً وأظهر بعد الانكماش في طريق الدين التقويم مناراً فاختصّ بهذه الكرامات الدينية أو جبن التوجّه إلى الجناب بشكر

ذذر

وترسن

وترتيب وديباجة الكتاب الشريف شرّف الله قائله بما يحرز عن الالتفات إلى أبناء الدنيا ومزخرفاتهم فضلاً عن أن ذكر كتب الشريعة بشيء من أسمائهم وصفاتهم وسمّيت هذا الكتاب بالتنقيح صحيح خلق غوامض التنقيح والله المسؤول عن أن يتقصّى عن الخطأ والخطل كلامنا عن السهو والذلل أقلاماً وأقدامنا إليه يصعد الكلم الطيب فتح بالضمير قبل الذكر للدلالة على حضوره في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق أنزلناه وقضيناه أنه لقرآن كريم وفتح الطيب صفة للكلم والكلم الكلام لما فصل جمع بونج بينه وبين واحده بالتاء يجوز فيه وصف المذكر والمؤنث نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد الأصول لما من شارع الشريع ما ولو عاما من قبول القبول نماء القبول الأول ريح الصبا على أن جعل أصول الشريعة غلة الحجاز وفروعها رفقة العراق أي لطيفة الأطراف وجوانب دقيقة المكتنف على أربعة أركان ظاهر الأحكام وأحكم بالمحكمات غاية الأحكام المتشابهات منصوراً أحيام الاستبصار بإنشاء لعلوب الراسخين في المتشابهات على مذهبها وهو الوقف اللازم على قولهم وما يعلم تأويله إلا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان أذهانهم عن التكلم فيها والوصول إلى ما شاء قوم من العلم بالاسترداد إلى أولي العلم فيها ولم يقدر أحد من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس الأبكار افتكرا بين منصة العروس مكان يرفع إليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجلاة كما به بسنة نبي المصطفى وفصل خطابه أي خطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه بارع في أعلام الدين باجتماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومناكبهم هو مواقع سلوكهم بأقدام الفكر من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الوقوع فمناط سلوكهم بلفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة فتغنيهم إلى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وعلى وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى مقاصده فجعل ما قال به على أربع أركان فقصر الأحكام ذكر الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه

التمام

ذ ذكر

ذ في اعلا ظهر الورق الجزء م

تضفع ب

ذ علامات ع

وجعل ص

الذى بنى الشارع مقصر الاحلام عليها وبعد قال العبد الكمتر سئل الاخ الرشيد باقوى الاذرعية
عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت نحول العلماء بكليتين
كل منهما على مباحثة اصول الفقه مقبلين عليها مكبين عليه اكب على وجهه مسقط عليه فاقبل على
الشر غاية الاقبال فطفقت اكب عليه للاحكام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوى
بوأه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز الكنوز معانيه مرموز عباراته
ومع موز اغانيه مضى نكثة فى دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه
تقصر عن مواقع الحاظه اى لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بلحاظ مرغبين ان ينظر
اليه قصدا اردت بتفتيحه وتعظيمه وحاولت اى طلبت بتبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد
المعقول تأسيسه وتقييمه مورد افيه زبدة مباحث الحصول واصول الاحكام الحق جلال
الشرع ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات عاضة جنيه تجلو الكتاب عنها سالطا
فيه مسلك الضبط والايجاز مستشابا بهداب السحر متمطا بقوة الايجاز افتارع فى الايجاز
الروة وفى السهل الاهداب لان الايجاز اقوى واوثق من السحر واختارع الروة
لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاجتماع فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ
من جميع ما عداه من الطرايق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فنوعان الايجاز
وطاة فوقا الواحد ما ورد فيه الجمع وحميته بتتبع الاصول والروح مسؤل ان يمن به مؤلفه
وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعل خالصا لوجه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اى هذا
هو اصول الفقه او اصول الفقه هذا فنوعا ما اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص اما توعيا باعتبار الاضافة فيحتاج الى توعيف المضاف والمضاف اليه فقال
الاصل ما يبنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب
الحكم على دليله وتوعيفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفت فى الحصول بهذا واعلم ان التوعيف
اما حقيقى كتوعيف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتوعيف الماهيات الاعتبارية كما اذا

ركبا

كالاصول

اركبا شيئا من امور بها جزاوه باعتبار تركيبها ثم وضعها لهذا المركب بسيطا كالاصل والفقه
والنحو وكما فى التوعيف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم لاى شئ وضع وشرط الكلا التوعيفى
الطرد اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد والعكس كل ما صدق عليه الحد صدق
صدقا عليه المحدود اذا قيل فى توعيف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا
ينعكس وكذلك التوعيف الاصح توعيف اسرى بيان ان لفظ الاصل لاى شئ وضع فالتوعيف
الذى ذكره فى الحصول لا يطرد لانه اى الاصل لا يطلق على الدليل اى على العلة الفاعلية
والصورة اى العلة الصورية والغاية اى العلة الغائية والشرط كالحدود والصناعة مثلا
فعلم ان هذا التوعيف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان
شيئا من هذه الاشياء ليس اصلا فلا يصح هذا التوعيف الاسمى والفقه موقوف النفس
وما عليها وزاد عملا يخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ونحوهم
يراد اراد الشمول هذا التوعيف منقول عن ابى زيد والصحيح ادراك الخبر نيابة عن دليل فيخرج
التقليد وقصد حالها وما عليها مما ينتفع به النفس وما تقرر به فى الاخرة كما فى قصد تعلما
كسبت وعليها اكتسبت مما اريد بها الثواب والعقاب علم ان ما يأتى به المكلف اما واجب
او مندوب او مباح او مكروه كراهة التنزيهية او مكروه كراهة التحريم او حرام فهو ستة ثم لكل
لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اى عدم الفعل فصارت اثنتى عشرة فعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والمباح
لا يثاب ولا يعاقب ولا يدخل فى شئ من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
العقاب فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب عليه والتسعة
الباقية يكون من الاول اى مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب
فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويحكم ان اريد بما
لا يثاب ما يجوز له وما يجب عليها فعل ما كره الواجب يجوز له وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه
حرام والاخير تحريما وترك ما كره واجب عليها ما

فى الاصل

واما ٤

تحريمًا يجب عليها بفعل حرام والمكروه تحريمًا وبترك الواجب جائز اجيبن عن القسمين بوجه
ان يراد بما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها وشمل جميع الاصناف وآداء عرف بهذا
فالحكم شيء واحد لا يكون بين القسمين واسطة اولم يثم مالا وما عليها بيتا ول الاعتقادات الواجبة
الايمان وتحرم والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والعمليات الفرعية والعلميات كالصلوة والصوم
والبيع وتحريمها معرفة مالها وما عليها من الاعتقادات علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات
كعلم الاخلاق والتصوف كالزهد والتفويض والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة وتحو ذلك
ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هو الفقه اصطلح عليه حين اردت بالفقه بهذا المصطلح زدت
علمًا على اقسام مالها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابوحنيفة رحمه الله انما
لم يزد بهذا القيد لانه اراد بالشمول اى اطلق الفقه على العلم بمالها وما عليها كما كان الاعتقادات
والوجدانيات والعمليات ومرتبة يسمى الكلام الفقه الاكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية
منه اولتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقيد بالاحكام يخرج ان يراد بالحكم ههنا ادراك امر لا
آخر ويخرج ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى ان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام
عن الحد اى يخرج التصورات او يبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم
بان العالم حادث والنار محرقة وان اريد الكل فقيد بالاحكام يكون احترازًا عن علم جاء بعلم جاء خطاب
الشرع متعلق اه فالحكم بهذا التفسير قسم شرعي اى خطاب الشرع بما يتوقف على الشرع وغير شرعي
اى خطاب الله بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام وتحوهما
مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقه العملية يخرج
العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بالاجماع حجة وقد زاد لها اى العلم الحاصل للمستخص
اى الموصوف بزيادة لها الخصوصية بها وبهذه الادلة الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد
وان كان قوله الحجة دليلًا لكنه ليس من تلك الادلة الخصوصية وقيد التفصيلية يخرج الاجمالية
كالمعتزلة والظاهرية وقد زاد ابن الحاجب على هذا القول بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولا عرف

الفقه

بالشيء بالعلم بالاحكام الشرعية وجبر بتعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم نفس خطاب الله تع
بهذا التعريف منتقض عن الاشعري فقوله خطاب الله تع يشمل جميع الخطابات وقيده المتعلق بافعال المكلفين
يخرج ما ليس كذلك فيقال خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرج بقيده بالاقتضاء
او التخيير الطلب وهو اما طلب الفعل جازمًا كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازمًا
كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اى الاباحة وقد زاد البعض الوضع ليدخل الحكم بالسببية
والشرطية وتحوهما اعلم ان الخطاب تعلقي اما تطبيقي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير واما وضعي وهو خطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء
شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التطبيقي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر
الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان معنى كون الدلوك سببًا للصلوة انه اذا وجد
الدلوك وجب الصلوة اه والوجوب يكون بالاقتضاء ولكن حيث هو الاول والمفهوم من الحكم الوضعي متعلق
شيء بشيء والمفهوم من الحكم التطبيقي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر ضرورة لا يدل على اتحادهما
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بعد ابعوا امتاخرين من متابعي الاشعري فقالوا الحكم الشرعي خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالطلب او التخيير او الوضع وهو خطاب الله تعالى ما ثبت بالخطاب كالوجوب
مجازًا بطريق اطلاق اسم المصدر على اسم المفعول كالخلق على المخلوق لانه لما شاع فيه صار منقولًا اصطلاحيًا
وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه ما يرد على تعريف الحكم وهو خطاب الله تع اه ان الحكم المصطلح ما ثبت
بالخطاب لا هو اى الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفًا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المعنى بالتعريف
ههنا والجواب ان ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وتحو ذلك
فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا
هو فاسد في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحكم بالولي بواسطة
حكم شرعي ثم اذا الدليل على الحكم الآخر مترتب على الشرعية وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة
بافعال المكلفين الا ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ الخطاب ههنا الا ان يقال

الاول ٩

الآخرة ٩

الآخرة ٩

نقصان فقه بافعال المكلفين

اعلم ان المصادر قد يقع خطاب الشارع بايقاعها في وقت طلوع الشمس اي وقت طلوع الشمس فيخصه الا ان يقال
من هذا القياس فانه استثناء مفرغ من مقدر ويخرج منه ما ثبت بالقياس الى غير هذا الوقات الا
وقت فيخصه جواب الاستدلال بدليل القياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس
فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاستدلال وايضا يخرج كما امتنوا وما عبروا الى غير
لخرج انها حكم فالمراد بالايجاب هنا التصديق بوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال
اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من الافعال
الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه
العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه
العلم بخطابات الله المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال
يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يخص بالجوارح فاندفع بهذه العناية
التكرار وخرج بحيث الاشكال المتقدم وهو انه يخرج كما امتنوا وما عبروا الا انها من افعال القلب
والشرعية ما لا يدرك كما لو لاحظ ان زيدا قائم خطاب وارد لا في غير هذا الحكم او وارد لا في
صورة يحتاج اليها هذا الحكم كما قيل القياسية فيكون احكاما شرعية اذ لو لا خطاب ان زيدا
قائم يمتنع على الابدرك الحكم في القياس فيدخل في حد الفقه حس كل شيء وقبح عندنا فانهما
عقليان اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حس بعض الافعال وقبحها يدركان بالعقل وبعضها
لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاصلاق والثاني هو الفقه
وحد الفقه يكون جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعرية واتباعهم في كل فعل
وقبح شرعي فيكون مانعا من الفقه مع ان حس التواضع وقبحه دونهما وقبح اضدادهما لا يعد ان
من الفقه اصطلاحا فيدخل في الفقه اصطلاحا ما ليس فيه فلا يكون هذا اتوقيا صحيحا للفقه اصطلاحا
على مذهب الاشعري ولا يراد عليه اي على حد الفقه اصطلاحا الذي لا يعلم كونها من الدين ضرورة
لانواجب مثل الصلوة والصوم فانها من الدين وليس المراد بالاحكام بعضها بل كل اعلم ان هذا

القيد

القيد ذكر في بعض الشروح لاخراج مثل الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم
بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا نسلم انه لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبها فقيها لكن ان اريد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص
العالم بماية مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كما سيأتي
الخ فكتاب الدين وكتب لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم ليس من الفقه مع
ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كما لو علم بماية مسئلة غريبة فانه ليس من الفقه كذلك العالم
بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها عنه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد
بالاحكام الكل لان الحوادث لا تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل
واحد لثبوت لا ادري والبعض لا نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر المجهول
ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط
ولا يراد انه يمكن ان يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم
بعض الاحكام مدة حياتهم كما بينه ابو حنيفة رحمه الله لم يرد الدهر والتخصيص في الاجتهاد لان
حكم بعض الحوادث ربما يكون فيما لا مساغ للاجتهاد فيه ايضا لا يليق في حد ولان مذكر العلم
يراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا ظهر لك ان يكون الفقه
علما بجملة قطعية مضبوطة فلذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية الخ قد
ظهر نزول الوحي بها والى انعقاد الاجماع عليها واذا لتناهي ملكة الاستنباط الصحيح منها
فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت عالما به
رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم عالم بظهر نزول الوحي به
قد لا يعلم الفقيه والصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على
المستنبطين منهم وعلم الباقين الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع
في زمنه لان الدليل القياسية للاحكام بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون معروفا مع

بشرائطه وما فصل ان الفقه ظني والعلم عليه قطعي فجوابه اولا انه قطعي بمعنى ان المجتهد الخ ذكرنا
انا نحصله ونجد عامة ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق
على الظني كما يطلق على القطعي كالظن ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة
الظن في الاحكام صار كما لو قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما وجد فيها
غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به هذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد
يكون مصيبا صحيحا وامّا عند من يقول به فزاد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه
يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الدليل وان لم يثبت فرع علم الشرع واصول الفقه
الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا وعا للكل تمام ذكر ان
اصول الفقه غايته علم الفقه اراد ان يبين انها غايته علم الفقه اي شيء هو فقال
هو نوعه الاربعة في الثلاثة الاول اصول مطلقة لا ظن واحد مثبت للحكم اما القياس
فهو اصل وجزء اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول
اذ العلة فيه مستنبطة من موارد بها فيكون حكم الاصل ثابتا بالقياس ثابتا بتلك الادلة
والاول ليس هو بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس
حرمة اللواط على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض والعلة هو الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس تقبيل
الجص بتقبيل الحجر على حرمة تقبيل الخط بتقبيل الثابتة بقوله عليه السلام الخط بالخط
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظير
قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام الزنية
على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا
نص خبر بل النص ورد في اثبات الام من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول
الفقه باعتبار الاضافة الآن عرفه باعتبار انه لقب للعلم مخصوص فيقول علم اصول

العصر

الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق ان العلم بالقضايا الكلية
التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا واما قولنا توصلا قريبا عن امثال ذلك بخلاف
والظاهر وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل
على القواعد الموصلة الا مسائل الفقه لكنه لا على وجه التحقيق بل الفرض منه الزام
الخصم وذلك كقولهم عدهم المذكورة في الاشباه والمقدمة ونحوها التي يبتنى عليها
الثلث الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى
الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على
ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على
مسائل الفقه بالملازمة الكلية فهي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم
ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه
القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية
كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في
صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة
وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب
حيثيات ذلك الحكم فحاله قبل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما
دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون
من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية
انما يثبت الحكم اذا كان مشتملا على تذكر في موضعها ولا يلتفت الدليل منسوخا ولا يكون
معارضا بما هو راجح ويكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد حتى لو خالف اجماع

المجتهد بين يديه باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة اعلم ان الصدق
كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما
بالقضية الكلية الى آخره احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيلزم تدوين المباحث
من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد من فان البحوث عن
في هذا العلم قواعد يتوصل بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد
فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل للمقلد منها فلذا لم تذكر مباحث
التقليد والاستفتاء كتبا ولا يبعد ان يقال انه ليس للمجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول
هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رائي او ترجح وكل ما ادى رايه فهو واقع
عندي فالقضية الثابتة من اصول الفقه ايضا فلذا ذكر بعض العلماء في كتاب الاصول
مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى مسائل الفقه ولا يقال ان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا
على وجه التحقيق لانا في هذا العصر فالتحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك
المقلد حقيقة رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر
الى المدلول فان القضية المذكورة انما تفيد اثباتها كلية اذا عرفت انواع الحكم وان
اي نوع من الاحكام ثبت باي نوع من الادلة مخصوصة ماشية من الحكم كلي ان هذا
الشيء علة لانه فان هذا الحكم لا يفيد اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمكلف
به وفيه فعل المكلف كلي من عبادة او عقوبة وكذا ذلك فيما يندرج في كلية تلك القضية
فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يفيد اثباتها بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمكلف عليه وهو المكلف وهو قسمان الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية مكتسبة مذكورة تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف

الاحكام

الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيتوقف تركيب الدليل
على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه
متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم يدل على ثبوت هذا الحكم فيما يس هذا شأنه هذا هو الصغرى
ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس المذكور
فهو ثابت لهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الحمل هكذا كلما
وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت بهذا
الحكم لكنه وجد القياس المذكور فالمعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت
القضية الكلية المذكورة الى آخره احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فقد اتضح
التوصل المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا
يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت
ذلك الحكم علم انه يجب في هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام الكلية التي من حيث
ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة للاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى
مثبتة للثانية بعضها ماشية عن الادلة الشرعية وبعضها ماشية عن الاحكام
فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية
للادلة الشرعية وهو اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهو ثبوتها بتلك
الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الى آخره فيبحث
متعلق بهذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا العلم يجب ان يبحث فيه عن الادلة
والاحكام ومتعلقاتها واعلم ايضا ان احوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها وهو الادلة المختلف
فيها كالاستحسان والاستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة

الاربعة مما لم يدخل في كونها مبحثة للحكم كما يبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض
الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهو كونها مبحثة للاحكام
ومنها ما ليست مبحوثا عنها كما لم يدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها كلها مشتركة
او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك كالقسم الاول يقع محمولا في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا
كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا
كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها كالنكرة في موضع النفي على ما ذكر
والاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام القسم الاول ما يكون محمولا عنه وهو كون الحكم
ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون لم يدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها كلها كونه متعلقا
بفعل البالغ او الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فما لا يكون محمولا في القضايا التي
هي مسائل هذا العلم والتي يقع اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت
بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما القسم الثالث من القسمة فمنفرد عن هذا العلم
ومسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور
في قصد ويلحق به يرجع الى البحث المذكور في قصد فيبحث في قصد عما يثبت اي احوال ما يثبت
وقصد يتعلق به اي بالحكم وهو المحكوم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قصد ويلحق به
يحتمل الامرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان
موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط
واما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هو ادلة الفقه
ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مبثثة للحكم فالمباحث الثابتة عن الحكم وما يتعلق به
خارجة عن هذا العلم وهي مسائل فكيف يذكر على انها من لواحق ولواتبع كل مسائل هذا العلم

كل الى موضوع يتعلق التصور او التصديق من حيث انها موضوعة لا التصور والتصديق
فمعظم مسائل المتعلق راجع الى اصول الحصول وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن
احوال التصور والحصول اليه كما يبحث عن احوالها انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل
التبعية فكذا انها وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن
الصحيح هو الاحتمال الاول وقصد هو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم
اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وببعض لا كالقياس
مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل القياس مظهر
لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ
الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن
لنا واعلم انه قد وقعت في مباحث الموضوع واحكامه اشارات الى اسعد بعض مباحثها
التي لا يستغني الحصول عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد
قد يكون لاكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم الانسان اضافة شيء الى آخر كما
في الاصول يبحث عن اثبات الحكم وفي المتعلق يبحث فيه عن ايصال التصور او التصديق
الى التصور او التصديق وقد يكون بعض العوارض التي لا دخل في المبحوث عنه مبحثة عن احد
المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه
الا احدهما لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات
واختلافها اي مسائل واختلافها واختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد
ما وضع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على
ان الكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه جسمان

فعل المكلف والمقدار وما أورد دوام النظر وهو بدن الانسان والادوية فجزء البحث
في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها ويمرض بعضها فالموضوع في الجميع
بدن الانسان ومنها انه قد يذكر في الحيثيات في الموضوعات والمعنيان احدهما ان الشيء مع تلك
الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن
العوارض الملحقة من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة وضدهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية
لان الموضوع يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يلتفت
بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يقع للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث
في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا اراد به الجزء
الذي لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فكما مر اراد
هو الاول كما ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن
الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين
اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة فحق كل علم ان يبحث عن
بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يجوز ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية
ولا شيء منها يلزم من عدم الجزء لعدم بعضها الا بدان يكون لذاته قطعا للتسلسل
في المبدأ فلو فرق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تكلم في
ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكمال الشيء بغيره واذا ثبت ذلك يمكن
ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون غيرها بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك
لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلوم واختلافهما والمعلوم تابع للمسائل فلما
ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهذا راجع الى موضوع العلم فلذلك تتحد المسائل

وتختلف

وتختلف بحسب المحمول لانها وهو راجع الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى
بان الموضوع معتبر في ذلك المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع
الهيئة هو اجسام العالم من حيث انها تشكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام
العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول
لان الحيثية فيها بيانية احترز بها عن لا انها اجزاء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن
الحيثيتين بل عما يلحقها لانها بين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنقطع الكتاب
على قسمين الاول في الادلة الشرعية وهو اربعة اركان الركن الاول في الكتاب
اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب الاحاد
الالهية والنبوة والمعجزات الثلاثة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف
دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلابد ان يقال
الذي كتب فيه القرآن فاجيب عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف
فلا يحتاج التعريف بعد الذي كتب فيه القرآن ثم اوردت تحقيقا في هذا الموضوع ان هذا
التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان انعم الحجوقوف على هذا فقلت وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماء نا قالوا
هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان
عرفوا الكتاب بهذا ليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد
وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على
الكلام الازلي وعلى الحروف فقد اتفق ان احد مدلوليه وهو الحروف فان القرآن لفظ
مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة لله عز وعلا ويطلق ايضا على ما
يدل عليه وهو الحروف فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي تريد
الحروف فعلى هذا لا يلزم ان لا يدور الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن

كتاب ٢

لانه عرف ماهية القرآن بالمكتوبة بالمصحف فلابد من معرفة ماهية المصحف ولا
يكفي بكم حينئذ معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة
ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن
ليس قابلا للحد توصل على ان الشخص لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء
المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخص بل لابد من الاشارة
او نحوها من مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن
لما نزل به جبرائيل عم قد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن
ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص
بل هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا مثلا فيتوارد جبرائيل عليه السلام
او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقد لنا على ان الشخص لا يحد قلنا بلان
احدهما اما لانا نمنع ان القرآن شخصي بل عينا ان القرآن لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص
لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على
على الاشارة اما معرفة الشخص فظاهر واما معرفة القرآن فلا يحصل الا بان
يقال هو هذه الكلمات ويتوارد من اولها الى آخرها وثانيهما انا نقول لا نسلم
في الاصطلاح فنعني بالشخص هذه الكلمات مع خصوصيات التي لا مدخل
في هذا التركيب فان الاعراض تتشخص بمشخصاتها الى احد لا
يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذواتها بل باعتبار محلها فقط
كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا باعتبار محلها بان يتوارد زيد
او عمرو عينا بالشخص هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل
عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص

١٣

وتواردا من اولها الى آخرها فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف
ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول
تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل السورة فلابد ان
يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور فان لم يحاول تعريف
الماهية بل التشخص ويعني بالسورة هذا المفهوم المتعارف كما عيننا
بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد الكلام الى المحاث
الكتاب في باب بيان الاول في افادة الامر اعلم ان الوضع افادة حكم
الشرع لكن افادة الحكم الشرعي موقوفة على افادة المعنى فلا
بد من البحث في افادة المعنى فنبحث في هذا الباب عن الخاص والعام
والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني
في افادة الحكم الشرعي فنبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب
والنهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي

اللفظ

الباب الاول في تقسيمه

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم بالنسبة الى المعنى اربع
اعرف بالنظم هنا اللفظ الآن في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب
لان اللفظ في الاصل مصدر فلهذا اختار النظم على اللفظ وقد
روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جاز الصلوة
عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب
والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز فعلم انه ليس بقرآن
لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم
في حق جواز الصلوة فلهذا لم ير د هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن
عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى
جميعا فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة
باعتبار وضعه لهذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام
باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما مر وهذا قال فخر الاسلام
رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو
التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل فيما هو موضوع له او في
غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبها وهذا
ما قال فخر الاسلام رحمه الله الثاني في وجوه البيان بذلك النظم واما جعلت
هذا التقسيم ثالثا واعتبار اللفظ الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر
الاسلام رحمه الله لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في
ليفيد دلالته عليه هذا ما قال فخر الاسلام راه والرابع في وجوه
الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول امر الذي باعتبار وضع اللفظ

هذا التقسيم الاول

للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا المشترك فالمعين مثلا فانه
وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا
ان وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع
ما يصلح له والا فجمع منكر ودكوة فالعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير
محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقولنا وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير
المحصور مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج مثل لفظ كزيد وعمرو وغير محصور اسماء العدد فان
اسم مائة مثلا وضع وضعا واحدا للكثير وهو مستغرق لجميع ما يصلح له
لكنه الكثير محصور وقولنا مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج لفظ الجمع المنكر نحو رأيت
رجالا وهذا معنى قولهم والا فجمع ان لم يستغرق لجميع ما يصلح له
وقولهم وكذا مثل رأيت جماعة من الرجال فقط فقول من لا يقول بعموم
لجمع المنكر يقول الجمع المنكر وسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول
بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر المزيد عليه التنوين على انه غير عام
فان سيذكر انه وسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان
من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان اسم الكثير محصورا كالعدد
والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص
كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه
بالراي يسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة
اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول والمجمل او
المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد
ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي يحصل منه وهو هذا
واعلم اولا ان الكلام ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه

مع وزن المشتق فصفة والا فان تضمن معناه فعلم والا فاسم جنس وهما
اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد
فمطلق او مع قيد او اشتراكهما فعام او بعضها فخاص او غير
معين فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع
لمعين بعينه عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلنا عند الاطلاق اذ لا فرق
بينه المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلنا للسامع
لانه اذا قال جاءني رجل يمكنه ان يذكر الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم
ان كل من الاقسام الخ وعلم ان المطلق من اقسام الخ لان المطلق وضع للواحد
النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا
يتوهم التناقض بان كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعضها
وبعضها لا مثل قولنا جاءت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة
للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين المشتركة بهذه الحيثية ومن حيث
ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه
الحيثية فعلم انه لا تناقض بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناقض
اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاغتنم هذه
البوادر فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا فصل الخاص من حيث
هو خاص امر مغاير باعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم
على زيد وايضا العلم لفظ خاص لمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص
على زيد قطعا ويصح ان يراد بالقطع معنيان ويراد ههنا المعنى الاعم وهو
ان يكون احتمال ان شيء غير دليل لان لا يكون احتمالا اصلا فقولنا ثلاثة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل العدد من العشرة الى مالا نهاية له فاذا قال الرجل
على اقل من جمع يصح بيانه من الثلثة لا العشرة فيكون مجملا وانه يوكد بكل
واجمع ولو قاله مستقلا فالاصح الارث لانه يذكر الجمع ويراد به الواحد
كقوله الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم اراد منه نعيم بن مسعود
او اعرابيا آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الارث وهو الثلثة
لان الجمع والواحد في غيره لانه لا يستيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة
بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت
اخص الخصوص وعندنا وعند ان فرع يوجب الحكم في الكل كما في جمع العموم
يوجب الحكم وهو نسبة الجمع الى الكل افرادا وانواعا لان العموم يوجب
ظاهرا ان يكون لفظ يدل عليه فان الجمع الذي له صيغة موضوعة في التخاطب قد
وضع الالفاظ لها وقد قال على رضي الله عنه الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين
احلتهما آية وهي قوله تع او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل
امة مملوكة كيف كانت مجتمعة مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما آية وهي
وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على وجوه الجمع بين الاختين سواء كان
الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالحرم راجح كما بينا فحصل
التعارض فان الحرم راجح على المبيح وابن مسعود رضه جعل قوله تع واولات
الاحمال ناسخا لقوله تع والذين يتوفون منكم مع جعل عدة الحامل
بوضع الحمل اختلف على وابن مسعود رضي الله عنهما توفي حاملا توفي عنها زوجها
فقال على رضي الله عنه تعتد باقصى الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما
في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي

قوله

قول ابن مسعود رضي الله عنه باهلته مباهلة من البهلة بالضم والفتح وهو اللعنة واصل ذلك انهم كانوا اذا اختلفوا
في شيء يجتمعون ويقولون بهلة الله على الظالم منه تحشى حصر

قوله نزع اولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه
يا بهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تع
واولات الاحمال ان يضعن اجلهن حملهن نزلت بعد قوله تع والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن الآية فهو يتربص بعض بدل على ان عدة المتوفى عنها
زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله تع واولات الاحمال يدل على
ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تع واو
الاحمال اجلهن ناسخا لقوله تع يتربصن بعد ما ثبت ولا يمكن ان يقال هو
ما اذا توفي عنها زوجها وتوفي حاملا وذلك حكم خاص والمنصوص الاربعة
التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين في العدة
لكن عندنا ان فروع هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام كتخيل
التخصيص وهو شائع فيه اما التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي ما و
للخاص وبجهة في القطع فلا يجوز تخصيصه باحد منهما مالم يجعل
بدليل قطعي مثله لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان
يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان
عن اللغة والشرع بالكلية لان مطالب الشرع عامة والاحتمال الغير الذي
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص فيها كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد
بكلمة على هذا جواب عما قال الواقفية انه يوكد بكل واجمع وايضا جواب
عما قال ان فروع انه يحتمل التخصيص فنقول لكن لا ندعي ان العام لا احتمال
فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير
كالخاص لا يبقى فيه احتمال اصلا لانه شيء عن دليل ولا غير ما شيء عن دليل

ولا ما شيء عن غير دليل ح

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومستقل ما لا يخرج كذلك سواء كان كلاما او لبعضه وسواء كان غير مستقل كالاستثناء والشرط
والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب
قصر الكلام على بعض التقادير كما ان دخلت الدار والصفة
يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة كذلك في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر
على البعض الذي دخل الغاية حده كقوله تعالى الصيام الى الليل او ما وراء الغاية
كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او مستقل وهو التخصيص وسواء
بالكلام او غيره وهو اما العقل كقوله تعالى خالق كل شئ تعلم
بالضرورة ان الباري مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من قبيل وما ذلك كقوله تعالى واوتيت من كل شئ واما العادة كقوله تعالى تدمر كل شئ
يقع على المعتاد فيه واما كون بعض الافراد ما فصاعدا كقوله اقتلوا المشركين
الا اهل الذمة فكل مملوك لا يقع على المكاتب وبسيم منتظما او زائدا كقوله
على قتح فصاعدا واما كونه بعض افراده زايدا كالغاية لا يقع على
الغير فغير المستقل اما ان يخالف الكل او لا والمخالف هو الشرط وهو
ان العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي يشترك فيه للباقي
وهو العام بحيث بلا شبهة فيه اذا خرج الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما
اذا كان مجملا فلا وقد يستقل كلاما او غيره اما فيما اذا كان العام مستقلا
وبسيرا التخصيص سواء كان التخصيص كلاما او غيره مجازا لان لفظ العام مجاز
في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصور من حيث انه
مقصور على الباقي حقيقة من حيث الشمول لا من حيث ان لفظ العام متناول
للباقي بوضع حقيقة فيه على ما بيانه في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه كما
ولم يتوقف بين كونه بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص منه مستقل فانه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والاخير ... قبل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع
احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام
كالظاهر فلما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون الكل البعض
بطريق المجاز والكثرة احتمالا المجاز لا اعتبارا فاذا كان لفظ خاص للمعنى
واحد مجازا ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا
فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على
الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له ولا احتمال مجازات
كثيرة لا قرينة لها ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة
فان التخصيص اذا كان هو العقل او ما هو في حكم الاستثناء على ما بيانه ولا يورث
شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل بكون ذلك بدخل تحت العام
وان كان التخصيص هو الكلام فان كان متراخيا فلانه انما تخصص بل ناسخ
بقي الكلام في التخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو فاذا ثبت هذا فان تعارض
الخاص والعام فان لم نعلم التاريخ حمل على المقارنة ثم ان الوقف احدهما ناسخ
والآخر منسوخ لانه لا جهالة التاريخ والمنسوخ حكما على المقارنة والايلزم
الترجيح بلا مرجح فعند ان قدم ما يخص به وعندنا ثبت حكم التعارض في قدر
ما تناولا وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخ في ذلك القدر عندنا
اي في القدر الذي تناول العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل
في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون العام قطعيا في
الباقي لان العام الذي خص منه البعض فصل قصر العام على البعض ما تناوله
لا يخرج من ان يكون غير مستقل اذ بطلان يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه
مستقل ح

والمستقل

دليل فيه شبهة ولم يوقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصوص كلاما او غيره لكن يجب بناء
اتفاقا وهو ان المخصوص بالعقل يشترط ان يكون متصلا لانه من حكم الاستثناء لكنه
عند الاستثناء معتمدا على العقل على ما هو موضوع عنه حتى لا تقول ان قوله
تعالى الذين آمنوا اذا لقيتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرع تقدم تذكره
وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كخطابات الواردة بالفرايض فانه يكون حاصرا بها اجماعا
مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل
تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا
معلوما كان المخصوص كما سمعت حيث خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله وان
احد من المشركين استجارك اي استأمنك او مجهولا كما اذا جيء خص من قوله
واحل لكم البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء
اذ هو يبين انه لم يدخل تحت العام كما ان الاستثناء كذلك فاذا قيل اقتلوا المشركين
ثم قيل الا زيدا بين ان زيدا لم يدخل تحت العام كما لا يخفى فاذا قيل اقتلوا
المشركين الا زيدا ثم قيل الا عمرا بين ان عمرا لم يدخل تحت العام كما لا يخفى
فاذا قيل اقتلوا المشركين الا زيدا الا عمرا الا بكرا بين ان بكرا لم يدخل تحت العام
كما لا يخفى فاذا قيل اقتلوا المشركين الا زيدا الا عمرا الا بكرا الا خالدا بين ان
خالدا لم يدخل تحت العام كما لا يخفى فاذا قيل اقتلوا المشركين الا زيدا الا عمرا
الا بكرا الا خالدا الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم بين ان الذين تابوا
من قبل ان تقدروا عليهم لم يدخلوا تحت العام كما لا يخفى فاذا قيل اقتلوا
المشركين الا زيدا الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا
عليهم الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا بين ان الذين عاهدتم
من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا لم يدخلوا تحت العام كما لا يخفى فاذا قيل
اقتلوا المشركين الا زيدا الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا الذين تابوا من قبل ان
تقدروا عليهم الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا الا الذين
استأجرتم من المشركين بين ان الذين استأجرتم من المشركين لم يدخلوا تحت العام
كما لا يخفى فاذا قيل اقتلوا المشركين الا زيدا الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا
الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم
ينقصوكم شيئا الا الذين استأجرتم من المشركين الا الذين اتقوا فان الله يحب
المتقين بين ان الذين اتقوا لم يدخلوا تحت العام كما لا يخفى فاذا قيل اقتلوا
المشركين الا زيدا الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا
عليهم الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا الا الذين استأجرتم
من المشركين الا الذين اتقوا الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني بين
ان الذين ظلموا منهم لم يدخلوا تحت العام كما لا يخفى فاذا قيل اقتلوا
المشركين الا زيدا الا عمرا الا بكرا الا خالدا الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا
عليهم الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا الا الذين
استأجرتم من المشركين الا الذين اتقوا الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم
واخشوني الا الذين يصلون بينكم وبين قوم بين ان الذين يصلون بينكم وبين قوم

والا فان مجهولا لا يسقط به شيء ولا يتقدر جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه
غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته يتقدر الى صدر الكلام وعند ما يمكن فيه
شبهة لانه علم انه غير مجهول عند ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض
بطريق المجاز مثلا فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان مائة غير مراد منه فعلل وضع الاعداد
للافراد وان مائة ما وضع ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح
من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تكلم الشبهة فيه فقال فيصير عندنا كالعام الذي خص عند ان
وضع بخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة
لا يسقط الاحتجاج به فقال لكنه لا يسقط الاحتجاج به لان تخصيص شبهة العام بمنزلة
والاستثناء بحكم ان كان مجهولا لا يسقط الاحتجاج به لان تخصيص شبهة العام
للشبهة الثاني فرض الشبهة مسقط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به
على خصوص فعلل الشك فيه انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصوص
معلوما فشبهة الاول يصح تعليله لا يرد نقيضه فلشبهة الاول انه فيه حيث انه يشبه الناسخ
يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام بالقياس
بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما بأتي في هذه
الصحيفة بل يرد بانه مخصوص انه نص مستقل فيصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا
وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للبجائي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج
بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة في الباقي تحت العام وللشبهة الثاني
لا يصح تعليله كما هو عند البعض فرض الشك فيه سقوط العام فلا يسقط به الشبهة الثاني
هو شبهة الاستثناء من حيث ان التخصيص يبين ان المخصوص خرج من حكم العام فلهذه الشبهة
لا يصح تعليله كما هو مذهب البجائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بالقياس
فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يسقط العام حجة ومن حيث

لا يصح تعليله بنفي الغرر وقد كان قبل التخصيص جهة توجب الشك في بطلانه فلا يبطل
بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة
تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على ذلك فرضي صحة تعليله ولا شك ان كلا منهم
الجباني ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذا السؤال قال على ان احتمال
التعليل لا يخرجه عن ان يوجبه لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص
وما لا فلا فان التخصيص ان لم يدرك فيه علة لا تعليل فيتم العام في الباقي
جهة وان عرف فيه علة فطل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا
يبطل العام باحتمال التعليل فظهر بهذا الوجه الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا
ان تعليل التخصيص صحيح فظهر في هذا الحكم الفرق بين التخصيص والنسخ فانه
لا يصح تعليل الناسخ الذي نسخ الحكم في بعض افراد العام لثبت النسخ
في بعض آخر فتأمل صورة ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ورود
متراخيا عن ورود العام فانه يجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي
نسخ بعضه متناول لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا
يعارضه لانه دونه لكنه يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وبهذا
مسائل من الوضع مناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء
ما اذا باع الحر العبد بثمن او باع عبدين الا هذا بجهة من الالف يبطل البيع
لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالجهة ابتداء ولان ما لا يتبع
يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد في المسئلة الاولى لكن هو لا
لكنها بنائب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه
المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب في صدر الكلام تناولا يضاره كما هو مستثنى وفي
المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا الصحيح الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل

احدهما

احد هذين في البيع لا يصح البيع في الآخر فيه وبين احدهما ان يصير البيع في الآخر بحصته
من الثمن احتمال بما قبل والبيع بالجهة ابتداء وبطل فيما بقي ولان فيما ابتداء البيع
بالجهة فاسد صحيح كما بأتي في المسئلة التي بعد نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر
بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر والعبد المشتر
يصير شرطا لقبول المبيع وهو العبد وبيان ذلك ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما
قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان
العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكنه لما مات قبل التسليم
انفسخ البيع فيه فصار كما لو نسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع
في العبد الآخر مع انه يصير مبيعا بالجهة لكن في حال البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة
الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فمات
احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع بالخيار يرد على الايجاب لا الحكم
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جعل احدهما لا يصلح شبه
الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح شبه النسخ ولم يعتبر بها شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند الرجوع
وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص شبيه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهما
العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب
يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بخيار الشرط بيانا ان لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان كذلك يشبهان
كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فراعاة الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها
ان يبقى محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالغبنة هذا بالف

وثوب بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ثوب والكاتب يكون محل الخيار معلوما
لكنها ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما
معلوما ولو رعيا كونه في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب
انه يصير بيعا بالمعنة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو رعيا كونه
غير داخل في الكلم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار
وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما
او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وبجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان
جهة شبهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة شبهة الاستثناء توجب الفساد
في الجميع فراعينا الشبهتين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع
وعاية لشبهة الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبهة النسخ
ولم يعتبر هنا شبهة الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع
يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة
وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عندنا خلافا لهما لان
الحر ليس بداخل في البيع اصلا فصير كالاستثناء بلا شبهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع
شرطا لقبول المبيع **فصل** في الفاظه وهو عام بصيغته ومعناه كقولك رجال
واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كقولك رهطا وقوم وهو قولنا في الجمع
او كل واحد على سبيل الشمول كقولك من بايعك فله درهم او على سبيل البدل كقولك
من بايعك اولا فله درهم فالجمع ومافي معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقولنا
يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق الجمع اسم الجمع كما يقوم والرهط
على عدد معين من الثلاثة فصاعدا الا ما نهاية له فاذا اطلقت على
عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا قال له ثلاثة عبيد مثلا

او عشرة عبيد فلا يقال عبيد الا حاد بعضهم جميع العبيد ولنسلم انه يحتمل الثلاثة فصاعدا
فان هذا ابتداء معنى الجمع لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لو قال فان
كان له اخوة ولم يرد اثنان فصاعدا او قوله تعالى فهم شركاء في الثلث فلو حجبا بكما وقولهم الاثنان
فما فوقهما جماعة دليلنا اجماع اهل اللغة واختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع والاقراء
والاشهر والوصية فان اقل الجمع فيها اثنان وقوله فلو حجبا مجاز كما يذكر الجمع للواحد
والحديث محمول على الاولوية او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي
واحدا يقوم على جنب الامام وان كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع
الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن السافر
واحد واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة
الاسلام وضع عليه السلام عن سفر اثنين واتفقا على احد هذه المعاني الثلاثة ليلا يخالف
اجماع اهل العربية ولا تمسك بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المشترك
جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين
جمع فقولنا فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المشترك جمع خصصه
تخصيص الجمع تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلاثة واراد التخصيص بالمستقيم وما في معناه
كالجمع الذي يراد به الواحد كقولك لامرأة الواحد اي يصح تخصيص العموم
الى الواحد والطائفة كما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة منها ورد الالفاظ الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا الان المعرف
باللام الجنسية في الجمع والبعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان التعريف
اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد
هو الاصل عند عدم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال
على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التعريف

الطبيعة والقرينة الحديثة على تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من
الاستغراق لانه اذا اريد بعض افراد الجنس صار مجازا اذ ليس كل اللام على ذلك البعض
المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن متفق والكل محتمل فاذا علم
ذلك وهو فقد الجمع المحلى باللام لا يمكنه حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان جمع
وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكنه يحمل عليها بطريق المجاز على ما بيناه في
هذه الصيغة ولا يمكنه حمله على العهد اذا لم يكن عهد فتعين الاستغراق لقوله ولا لبعض الافراد لعدم
الاولوية بشارة الى هذا فتعين الاستغراق بقول عمر الائمة من قريش لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله ﷺ في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فمنك
ابو بكر رضي الله عنه بقوله عمر الائمة من قريش ولم ينكر احد ولصحة الاستثناء قال
مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اعني الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو
حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويبر بالواحدة بقولنا اما الصدقات
للفقراء ولو اوصى بثلثه لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم فقوله لا اكلم النساء
من بعد لهذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس
للاستغراق لعدم القرينة يجب حمله على تعريف الجنس واما قال لعدم القرينة اما في
قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع انس الدنيا غير ممكن فمنع
يكون لغوا وفي قوله اما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا
فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة
فسبق الجمعية فيه من وجه ولم يحمل ببطل اللام اصلا اذ امكان اللام لتعريف الجنس
ومع الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه
صرف اللام معمولا مع الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا الوجه ويبقى الجمعية
على حالها يبطل اللام بالكلية فحمل على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى

وهذا

وهذا مختصر في ان اللام في باب موجب العام في معنى الجمع والتكرار فاذا
حصلنا على ان العهد اصلا في فعلم من هذا الابحاث اما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا فيفيد
بصور لا يمكنه حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكنه يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه
الابصار فان علما قالوا انه سلب العموم لا عموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس
والجمع المعرف بغير اللام كعبيد احرار ايضا لصحة الاستثناء واختلف في
الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والجمهور الخصوص هو الاعلى غير وما ذكرنا في الجمع المحلى
باللام اذا لم يكن للعهد وكقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وان ارادوا
ان قالوا الان ندل القرينة على انه لتعريف الماهية كما اكلت الخبز وشربت الماء
واما يحتاج لتعريف الماهية لا القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق
ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي قوله تعالى ما انزل الكتاب الذي جاء
بموسى في حق ما انزل الله على بشر من شيء وجه الشبه انهم قالوا ما انزل الله على بشر
من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي
وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة في
موضع الشرط اذا كان شائعا عاما في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه
لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع بها علم ان اليمين اما للحمل او للمنع فقوله ان ضربت
رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا
من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي واما قيد بقوله اذا كان الشرط
شائعا فلو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه
ان ضربت رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون الايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة
بصفة عامة نحو اجالس الا رجلا عالما فلو ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن

خبر مبتدأ محذوف وقوله موصوف خبر متصدقة وانما يدل على العموم لانه في موضع التعليل لقوله تع
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام فلو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل
ولان النسبة الى المشتق يدل على علية ما خذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق
لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس
الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهر الموصوف وهو الرجل
ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد
من اقسام الخاص فهو خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذى
لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذا الموضع
خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الاثبات كقوله تع ان تذبحوا بقرة وثبت بها واحد مجهول
عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واذا
اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين
اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول
فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه قال ابن عباس رضه في قوله تع فان مع العسر يسرا الاية
لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك مرتين
يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عنده اى عند ابى ح رح الا ان يتحد المجلس
فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تع كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تع ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة
ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في
مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا وينبغى ان يجب الفان عند ابى ح ومنها اى ومن
نكرة تعم بالصفة فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اى
عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد منهم قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار

عاما في القول قطع النظر عن الوصف عنه بهذا التوقف مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه
بالضاربية وفي الثانى بالمضروبية وهما في ذلك سواء فهو ايضا لا يتناول الا الواحد المنكر
في الاول اى في قوله اى عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا
بضربه مع قطع النظر عن الغير فيتعلق بكل واحد باعتبار انه فهو ذلك لا تبطل الوحدة
ولو لم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض تبطل الكلام
بالكلية وفي الثانى وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ
يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايا ما اكلت ويع فقد ظهر بهذا نظير
الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون الفاعل معينا يمكنه التخيير
فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد بهذا النظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب
يمكن ههنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل الكل واحد ولكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا
الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تع ومنهم من يستمعون اليك
ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء
اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى
عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا او فمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل
يعتق الكل عندهما علا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابى حنيفة رح يعتقهم الا
واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن
اى البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد
فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة
الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا
الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيتعلق كل واحد
مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيته الكل من

الجمع مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير فرق اي عاقد وقد ذهب ما في غير
العلماء وقد يستعار العموم فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم يعتق لان الكل وان قال طلقي نفسك ما شئت ثلاثا ما شئت تطلق
ما دونها وعند بعضهم ثلاثا فقد عم وجوهها وقد يستعار الكل لجميع وبها يحكم ان في عموم ما دخلا
عليه خلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد
وان دخل على المعرفة فللجمع كقولك عموم على سبيل الافراد اي يراد كل واحد
مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخل عشرة فعلى كل واحد اذا دخل فرد قطع النظر عن غيره وكل
اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وبها فرق آخر وهو ان من دخل اولا
عم على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر ليلائم ويقتضي العموم
في الاول فتعدد الاول وبهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة
عن الفرد السابق بالنسبة الى الكل واحد منه هو غيره فمن قال من دخل هذا الحصن اولا
يمكنه حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في كل من دخل فلفظ الكل دخل
على قوله دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكنه
حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عموم على سبيل الاجتماع فان قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا
فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا للكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه
انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكنه ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل
الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم
لا بد ان يراد احدهما معينا واردة كل واحد منهما معينا في ارادة الآخر

فاقول

فاقول معنى قولنا انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني
انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فمتى يراد الامر الاول
حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر
الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتخيير
والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن سابقته
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق
كل واحد منهم نفلا تاما بل الكلام دال على ان للجمع نفلا واحدا فصار
الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان
دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فلا استحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي
بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل لا
نعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة كوصف النبي عليه السلام في الكعبة
فيلزم هذا في بعض المشتركات فيما قيل فان ترجيح بعض المعاني فذاك وان ثبت
التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال ان فيه
رحمه الله لا يجوز الوضوء في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه
النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الوضوء والنفل
في امر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثبت الجواز في البعض الآخر قياسا
واما الذي يقضي بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عليه السلام انما قال الحديث بالمعنى
ولان الجار عام جواب استفتاء وهو ان يقال حكاية الفعل لعالم لم يفعل فما روي انه عليه السلام

قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذمي لانه شرعيا فاجاب
ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي
عم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكنه لجار عام لان اللام لاستغرا
الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد
بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وحي اما ان خرج مخرج الجواب
قطعا او الظاهر انه خرج مخرج الابتداء او بالعكس والظاهر انه ابتداء كلام مع
احتمال الجواب كقولك لمن عليك كذا فيقول بلى او الحال لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير
غير المستقل وكقسمي فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا وكقوله
تعالى تعدوه حقا ان تعديت فكذا منه غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه
جواب قطعا مع احتمال الابتداء وكان تعديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير
المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ كلي هو نظير قسم واحد
ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على
الافادة ولو قال غبت الجواب اصدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب او هذا احتجاج ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رضي الله عنهم بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد
على تقييده فاذا ورد امر مطلق ومقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد
الا في مثل قوله اعتق عن ظهاري رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق بتقييد بالمؤمنة اي
الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور
يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني
تمليك الكافرة وبهما مختلفان لكنه نفى تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
ضرورة ان ايجاب الاعتاق كما يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم

ف

نفي الملزوم فصار كقوله لا يعتق عني رقبة كافرة ثم هذا يوجب تقييد الاول اي
ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اختلف الحكم فان اختلف الحادثة كظهاره
اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا ويحمل عند الشافعي في سواء اقتضى القياس اولا
وبعضهم زاد وان اقتضى القياس ان بعض اصحاب الشافعي زاد وانه يحمل عليه
ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت ان الحادثة كصدقة الفطر مثلا
فان دخل على السبب كما دوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين ان دخل المطلق والمقيد على السبب فان الرئيس سبب لوجوب
صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله
عم ادوا عن كل حر وعبد وبدل الآخر على ان الرأس المسلم سبب وهو قوله
عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما
اذ لا تنافي في الاسباب ان يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي
للشافعي فيتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا ان المطلق والمقيد على الحكم في صورة
الحادثة كما في فيصام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات
فان الحكم وجوب ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب
صوم ثلثة ايام متتابعات بحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب
اجزأ غير التتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان
منفيا كقوله لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فعلا يتعلق اصلا له
ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى
لكنه اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام
متتابعات ولان المقيد زيادة وصف يخرج بمحرر الشرط فيوجب النقص المنصوص
وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الاخير وهو انه يحمل

ان اقتضى القياس في حاصل ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط
نفي الحكم عما عداه عند وجود الشرط لكان قيد الايمان المقيد كان حكما شرعيا
فثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق الميمان ولما قوله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وان
تبوكم ستوكم فهذه الآية على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد
يوجب التلخيط والمساءة كما في قوة بني اسرائيل وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا
ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه وعامة
الصحابة ما قيدوا الهمات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان الاجمال الا
يجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم
فهذه الدلائل تنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فان الشرع في نفي المذهب الثاني وهو
الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فليس بعدم
فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول وهو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل
فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس دلالة على الكافرة اصلا والاصل
عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء
الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولابد في القياس من كون المعدى
حكما شرعيا ويوضحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة
كعدم اجزاء العلوم والصلوة وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة
فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند ان فهو حكم
شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عندنا على انتفاء الحكم
عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز
تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فثبت النفي بمدلول النص
وكان حكما شرعيا فحين نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت على الكافرة

لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر وثبت حكم الصدر
بعد التكلم بالمغير لكنا نلزم النقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص
المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي
كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما
اصليا فلا يمكن ان يعدى القيد فثبت العدم ضمنا جواب استدلال مقدر وهو ان
يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة
ضمنا لانا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقوله لان القيد
وهو قيد الايمان فلا يدل على الاثبات فيه اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء
في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء
في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء
المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة
فلا يفيد تعدية فهي اي التعدية في الثاني فقط اي فتعدية القيد تعدية العدم بعينها
اي بعين تعدية العدم وان كان غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت
تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل
هذا الكلام ان تعدية القيد هي غير تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد
غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قولهم
نحن نعدي القيد فثبت العدم تمهيدا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي
فلا يصح القياس فنقول اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم
وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة
الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله في كفارة اليمين او
تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس

نص دال على الحكم المعدى اوعلى عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام
كما نعم الجواز بالقياس حيث عن الدليل الذى ذكرنه للخصوص على جواز حمل المطلق
على المقيد ان اقتضى القياس جوازه بيان ذلك ان دلالة العام على الافراد فوق
دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية و دلالة المطلق عليها ضمنية
والعام يخص بالقياس باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم
ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان القياس انما يجوز عندنا
اذا كان العام بقطعى وبهذا ثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص
ثم بالقياس فيصير القياس بهذا منبطلا للنص قال فحصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا
مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد
المطلق بنص اولا حتى يقيد بالقياس انما نيابل الخلاف فى تقييده ابتداء بالقياس فلا
يكون تخصيص العام وقد تقدم الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما
ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد الحكم المطلق بالقياس لا يجوز نتنزل الى هذه المسئلة الجزئية
وذكر فيها مانعا آخر بمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فجوز ان يشترط
فى كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر عظم الجناية
لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة بهذا القياس اورده صاحب الكشف عليكم وهو
انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة قياسا بقولكم لان المطلق لا يتناول الا ناقصا
فى كونه رقبة وهو غاية جنس الكفارة وبهذا ما قاله علماؤنا رح ان المطلق ينصرف
الى الكامل اذ الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كاملا المطلق لا ينصرف الا ما اورد
فلا يتم حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قولهم فى خمس من الابل زكوة
بقوله فى خمس من الابل السايمة زكوة مع انكم فى السبب واحد وهو السوم عندكم ان
المطلق لا يحمل على المقيد وان الحادثة اذا دخلا على السبب كما فى صدقة

العط

الفطر وقيدتم قولهم واشهدوا اذا تبايعتم بقولهم واشهدوا ذوى عدل منكم مع
اتحاد الحادثين قال الشيخ فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فى جامعة الاشكالين المذكورين بقولهم لان قيد
الكسامة انما ثبت بقوله عم ليس فى العوامل والجوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله
تع ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تقيسوا فصل حكم المشترك المتواطئ حكم يتبرجح
احد معانيه ولا يستعمل فى اكثر من معنى واحد حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم
ان الواضع لا يخلو اما ان يضع المشترك لكل واحد من معنيين بدون الآخر او للكل واحد
منهما والآخر اى المجموع او لكل منهما مطلقا والكل غير واقع لان الواضع لم يضعه
للمجموع والا لم يصح استعماله فى احدهما بدون الآخر بالاتفاق لكنه هذا صحيح
اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون استعمالا فى احد المعنيين وان وجد
الاول او الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب
ان لا يراد بالوضع للفظ الا هذا المعنى نحو وضعوا له ويوجب ان يكون هذا المعنى تاما المراد
باللفظ فاعتبار كل من الوضعين يمنع اعتبار الآخر ونعرف سبب وقوع
الاشتراك لا يخفى عليك امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع
اشارة الى ما ذكرنا ان الاشتراك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضع
للمجموع منتف اما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا يجاب
بانا لم نسلم ان المجموع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل فى اكثر من معنى واحد
بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقة والمجاز معا وهذا
لا يجوز فان قيل يصلى على النبى الآية وقال الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لا يجب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى
الصلوة من المجموع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم

ان الجمع ذين يشتركون ابتدا بقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلكم اشكالا فاسدا وهو ان هذا
ليس من التنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظا يقطع واجابوا
عنه بان التعدد بحسب المعنى لا يجب اللفظ لعدم الاحتياج لا بهذا وبهذا الاشكال من
قبلها فاسد لانا لم نجوز في مثل هذه الصورة اي صورة تعدد الضمائر بحيث لو فكك الآية
من التنازع فيه فالوجه الصحيح ما ان في الآية لم يوجد اشكال المشترك في اكثر من
معنى واحد لان سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تع وملائكته عم في
الصلوة على النبي عم فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم
النبي عم وملائكته يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية
الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما
بالحقيقة فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تع يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عم ثم من
لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد بهذا المعنى
لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تع اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وكيف ما كان ان
الحجة من الله تع ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان الحجة مشترك من حيث الوضع
بل المراد انه اراد بالحجة لازمها واللازم من الله تع ذاكر ومن العبد بذا فما هو المجاز
فكاراده الخير وكونها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف
الموصوف فلا باس به ولا يكون بهذا من باب المشترك بسبب الوضع ولما بينا ان اختلاف
المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم من ان معناه واحد لكنه يختلف بسبب الموصوف لان
معناه مختلف وضعا وهذا وجه حسن يتردد به ويتمسك ايضا بقوله الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم
كالشجر والدواب فانسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد فلو وضع الجبهة على الارض

وما نسب الى العقلاء يراد به الوضع الجبهة فان قلت ولم لا يجوز ان يكون المراد
بالسجود المنسوب الى الكل هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما
قال وكثير من الناس لان الله الانقياد شامل لجميع الخلق اقول مسلكهم مسلكه
الآية لانهم اذ يمكنهم ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الله الانقياد
ن على الجميع الكل باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يسلموا الانقياد اصلا
ابعد لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجماد الا من
يحكم باستحالة التسبيح من الجماد والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان حكم
الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصا وقولهم تع ولكن لا تفقهون
وتسبيحهم يحتمل ان المراد هو حقيقة التسبيح لان الدلالة على وحدانية الله تع
فان قيل لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تع غير ممتنع من الجماد
بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات الف التقسيم الثاني في استعمال اللفظ
ن المعنى فان استعمل فيما وضع له يسمى الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فاللفظ حقيقة اي باعتبار التي تلو الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة
في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المعنى المنقول عنه من حيث اللغة واما المجاز
فاللفظ حقيقة لان بعض النادر قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما
على انه من خطأ العوام وان استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما مجازا وان استعمل في غير
ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة
ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين ولا لعلاقة فمرجل وهو حقيقة ايضا
للوضع لتعريد ما استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة يكون وضعا فالرجل حقيقة
في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المنقول منه ما غلب في معنى مجازي للموضوع
له الاول حتى صار الاول وهو حقيقة في الثاني مجازا في الثاني من حيث اللغة وبالعكس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والتفتازاني اذا اطلق لفظ اسم شمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان
ذلك المعنى حقيقيا او غير حقيقي واطلاق اللفظ على او لا يصدق عليها اسم فلان
يمتنع ان يقال فلان اردت عين الموضوع له الحقيقة لكنه لم يذكر هذا القسم وذكر ما يصدق
وهو انواع المجاز ات فقال واما اذا اردت غير الموضوع له المعنى الحقيقي ان حصل الاشتراك
اسم بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يكون اسم او بعض
الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه والعالم تقييد في اسم
بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير بتقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع
ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك اسم فان زيدا كان موجودا في زمان غير زمان وضع اللفظ
للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد موضوع عنه او
بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة
خلافا لبعض مريدي معنى لازما كمعناه الموضوع له اي ينتقل الذهن من الموضوع اليه واراد الا
اي الازم الذهني اما وجوبي ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله
كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الا لزوم في الخارج ايضا كالحركة
بحسب عادات الناس كالخياط فانه لا لزوم في الوجود بينهما لجواز ان يحصل
بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من الحمل الى المحل فيكون ذهنيا منضما الى الا
او خارجي اي بسبب الذهني الخارجي بان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس
بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فقسم الاول عرفي والثاني خارجيا
وحي اي اذ كان اللزوم الذهني منضما الى اللزوم الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على
الجزء والرقبة على العبد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف
على

على قوله جزء الآخر وهما ان لا يكون الازم صفة للملزوم وهو اي الملزوم اما كلي
في الآخر كاطلاق اسم الانسان على الحمار او بالعكس او بالعلم واما بالسببية كاطلاق اسم السبب
على المسبب كقوله رعينا الغيث او بالعكس كقوله وينزل لكم من السماء رزقا وهذا اجمل
اي قوله وينزل لكم من السماء رزقا يجمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب عادي للمطر
واعمالكم طيبة كونوا بحيث وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وهذا فقير اطلاق اسم الشرط
على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اسم المشروط على الشرط او يكون صفته وهذا الاقسام
وشرطها ان يكون الوصف بينا كما يسد يريده لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد
باعتبار انه شجاع واذا عرف ان في المجاز نحو اطلاق اسم الملزوم على اللازم و
الملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والنوعية من الطرفين يجوز المجاز من
الطرفين كالعلة والمعلول الذي هو علة غائية لاحد كالجزء مع الكل فان الجزء يقع
للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية
الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزءه الموضوع له والكل يخرج الى الجزء فيكون اصلا
فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق على الكل على الجزء مطرد وعكسه
غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان لا
يوجد بدون الرأس والرقبة واما اطلاق اليد واراده الانسان فلا يجوز وكالمحل
فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود
من المحل كالماء والكوز فان المقصود منهما واحد بالحلول المقصود فيه وهو اعم من حلول
الوعاء في الجوهر واعلم ان الاتصال المذكورة اذا وجدت من حيث ان الشيء يصلح
علاقة للمجاز اذا يجوز كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علة للاستعارة
اي نظرا في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات
على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتملك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك

استعمل بالحال فاذا حصل اشتراك نفر جاز في هذا المعنى بصحة استعارة احدهما للآخر
كالوصية والاجارة فان كلا منهما اختلف بعد الموت اذا حصل الوفاء من خراج الميت
كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البيّن فكذلك في
الشرعيات واللازم البيّن في التصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق
عليها الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في الحد المعنى المشروع
للنكاح عرفا انعقد بلفظ الهبة ووضعت لملك المتعة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة
سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذلك
نكاح غير عدنا اي نكاح غير النبي عرفا ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة
امة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
لنا قوله تعالى خالصة لك دون المؤمنين وهذا لانه عقد لمصالح لك لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناء
عن السفاح وكفصل الاحقاق والالهة يتلاقى بينهما واستعداد كل منهما في الجملة بالاثر
الى غير ذلك مما يطول تعدادها وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج
قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة فلا يكون في الحكم وهو عدم وجوب المهر
الرضية النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة لك اماة غير النبي عرفا فلهذا وجب المهر
كمل ان يكون المراد والله اعلم انا خلقنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك دون المؤمنين
ازواج النبي عرفا لاحد غيرك على ان الحل اثبت اجماعا ثم لان اللفظ فان المجاز لا
يكفي لحرمة الرسالة وايضا تلك الامور ان المصالح المذكورة ثم شرع وقوع وتم
النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم الملك له عليها عوضا عن ملك النكاح
والطلاق بيده اذ هو الملك اذ لو كان وضع لتلك المصالح وهو مشترك بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وكان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه
واجبا والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح يلقبان

لا يدل على الحل لغة فلا وان يضع لفظ يدل عليه والمتبع فيها اي بلفظ النكاح
والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لم قلت ان النكاح
والتزويج لا يدلان على الحل لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجابانه انما يصح
بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظان وضعا عين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية معنى اللغوي ولذا ينعقد اي النكاح بلفظ
البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك
المتعة والجر عطف على قوله ولذا نكاح غير عدنا فان قيل ينبغي ان يثبت الحكم
ايضا بطريق اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراده
البيع او الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر
ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي وانما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
اذا كان اي السبب علة شرعت لحكم ان ذلك المسبب اي يكون المتعقب من شرعية
السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية فان قال ان ملكت
عبدا فهو حر وقال ان اشتريت فتراه فهو فاعتق فالثاني لا الاول رجل قال
ان ملكت عبدا فهو فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق
هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر
لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو فشرى نصف عبد ثم
باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر
يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق
الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف فيما
قام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه
فمجاز لغوي كذا في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا

المبيع فانه بعد الوقوع من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار المعنى لا عرفيا احافظ الملك
فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا فمعنى ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان
ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة
في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر
صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني صورة ان ملكت عبدا فهو ان قال عنيت
بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان
العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ
عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم
المسبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا لهما
هذا الكلام يتعلق بقوله اما لو كان كذلك اذا كان علة فلا يتعلق اي لا يصح اسم المسبب
على السبب على ما قلنا وهو قوله اذا كانت الاصلية والنوعية من الطرفين يجري المجاز
من الطرفين الى آخره فانه يفهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والنوعية من الطرفين
لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعية لاجل المسبب
كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع
ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع وكونها قبح الطلاق بلفظ العتق اي
بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة الملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة وتلك الازالة بسببه اي ازالة ملك الرقبة مسبب لازالة ملك
المتعة اذ لا تفضي اليها وليست بهذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة
ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا لمالك فهو قال انه اذا
لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت الحق
بطريق الاستعارة جواب استحال وهو ان لا نسلم انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق

بطريق

بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا يرد
ان الاستعارة من وصف مشترك فيثبت بقوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السببية وهو
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة وكونها اسقاطات
كالعتاق والطلاق والعفو عن القصاص وكونها اسقاطا ظاهر فيها اسقاط الحق والمراد بالاثبات
ثبوت الحكم في المحل بسببه ثبوتا في البعض وبالازم عدم قبول الفسخ وانما لم
يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا لان الاصح ان محل وصف بل بعض المشروع
كيف شرع ولا انفصال بينهما في اي بين الاعتاق والطلاق في بعض المشروع
كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية
فان في المنكوحة اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر
اذا قوي وطار عنه وكره ومنه عتاق الطير يقال عتقت البكرة اذا اردت فتوت
فقطه الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عندكم
على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عندكم في مسئلة
تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك بها اي ازالة الملك لا بمعنى
ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي
يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه لغيره على هذا ان
الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند
الى الملك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فحينئذ الى الملك مجازا لانه صدر عنه بسببه
وهو ازالة الملك فيكون مجازا في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اي
الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه
ازال ملكه بطريق اطلاق المسبب على السبب وهو يكون مجازا في الحذف فقوله او

يطلق عطف على قوله فيسقط فان قيل ليس مجازا هذا اشتمال على قوله او يطلق عليها
مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل لانهم منقول
اى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية قلنا منقول فى اثبات القوة
المخصوصة لا فى ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اى
اى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما تستعير
الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى تقول الاعتاق
ماهو فالاتصال الجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق
بهذا الايراد فان قيل الاعتاق ماهو فالجواب اعلم ان هذا الجواب لا يطابق هذا الايراد فان
هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة
القيد وليست اى ازالة الملك لازمة لها اى لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه
اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا مع طرف
واحد كما لا يخفى على الشجاع وكذا اجارة الخ عطف على قوله رفع الطلاق بلفظ العتق وانما
قيد بالخ حتى لو كان عبد ابيت البيع ينعقد بلفظ البيع دون العتق لان ملك الرقبة
سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية اليوم على الاصل المذكور ان الشئ اذا كان
سببا فههنا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اذا اضاف البيع
الى المنفعة حيث يقال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغى ان يصح
عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح
بهذا اللفظ فجوابه لان ذلك ليس لفساد المجاز بل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك
اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا
للاضافة حتى لو اضاف الاجارة البيع لا تصح فكذا البيع عنها فالاجارة انما تصح
اذا اضيفت الى العين كان العين يقوم مقام المنفعة فى اضافة العقد تم اعلم

ان

ان الاعتاق هذا ورد فى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع لكن ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لان على طريق تسمية السبب على المسبب
لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على
مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة ثم انما لم يثبت العكس
ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثل البيع والملك فصحيح
واعلم انه يغتفر السماع فى انواع العلاقات لانواع افرادها فان ابداع الاستعارة
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النكتة تطلق على
الكلام الطويل دون غيره فلما اشترطت بها فى اخص الصفات مسئلة
المجاز خلف عن الحقيقة فى حق النظم عند ابى حنيفة رح وعند صاحبيه فى حق الحكم فعند النظم
بهذا ابنى لا يكون مسندا فى اثبات الحرية خلف عن النظم فى اثبات البنوة فالنظم
بالاصل صحيح فى حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن
ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض
فيتفق عنده لا عندهما اتفق العلماء فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم
اختلفوا فى ان الخلفية فى حق النظم او فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى الحكم
الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن
الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابى ح
فى حق النظم فبعض الناس فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة فالنظم بالنظم الذى يفيد المعنى بطريق المجاز خلف عن النظم
بالنظم الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان
لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد البنوة و
الوجه الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن هذا ح

اى قايم مقامه والاصل وهو هذا ان صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لانه الوجه الذى يليق
بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف
الا فى جهة الحقيقية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف
يكون من جهة الحقيقة فقط فعند هما هذا ابن اذا كان مجازا خلف عن هذا ابن
اذا كان حقيقة فى حق الحكم اى حكم المجازى خلف عن حكم الحقيقة وعند ابى حنيفة هذا
اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فى حقا لحكم وعنده من حيث اللفظ هذا
ابن والخلاف فى جهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ
ولو كان المراد ان هذا ابن خلف عن هذا ابن فالخلاف يكون فى الاصل والخلف
لا فى جهة الحقيقية فقط والامر الثانى ان فى الاسلام دعا قال انه يشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغة وقد وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته اى المعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر
العمل المعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابن فاما هذا فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته
غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابن مراد به البنوة فيحصل الخلاف انه اذا استعمل
لفظ وارید به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا ام لا فعندهما
يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ
من حيث العربية لهما ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى اللازم فالمعنى
اى اللازم موقوف على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع
وهذا هو بالخلافة فى حق الحكم فلا بد من امكانه اى امكان الاول وهو المعنى
الموضوع له ليتوقف معنى المجازى عليه وابنى بناء على الاصل المتفق عليه ان
من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى مسئلة مس السماء فان امكان
الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف والله لا مسست السماء

فيجب

فيجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فى كل موضع يلزمه البر بعقد اليمين ويجب
الكفارة فعن مس السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان للبر عن ان
خلف كشرب ماء الفرات فى هذه الكوز ولا حانثة لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر
غير ممكن فالمشتبه بان المسئلتين والوجه الذى بينهما واعلم انه لم يذكر فى الكتاب مسئلة
الكوز لان اعتماده فى كتابه ذكرها معا فكل منهما مبينة عن الاخر فلنا موقوف على قسم الاول
لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد بالمعنى الحقيقى والمجازى
فيها اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث
توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية واذا فهم
الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من جهة ملكه فان هذا المعنى لازم
للبنوة يحمل او ارادة يعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يتوقف بقوله ابنى لانه
لا يحتضر المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجرى الاستعارة لتصحيح المجاز
الاستعارة تقع اولا فى المعنى وبواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص
ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا
فى المعنى لم يجز الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم وكوكبة
ويعتق بقوله يا حوالة موضوع له فان قيل قد ذكرتم فى علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة
بل هو تشبيه بغير اداة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتعاقبان
الى الخبر واما بقية الاستعارة اذا حذف المشبه كرأيت اسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا
ايضا بواسطة القرينة لكنه غير مقصود فان القصد الى الرؤية بها فعلى هذا لا يلزم هذا
ان استعارة اعلام الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة للشئ لاجل
المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدأ
عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير اداة بناء على الدليل الذى ذكرتم فى المتن

فعلى هذا لا يخفى ان هذا ايضا استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يتحقق فعلم من هذا انهم
لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستهزئة لدعوى امر مستحيل قصدا فيما عين فيه هما
لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس
وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لان الاستعارة في المشتقات وتسمى
استعارة تبعية كما تقدمت كحال او حال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم
من هذا قلب الحقائق وهذا اي من هذا القبيل هذا الذي ذكرنا ان زيدا كالاسد ليس باستعارة
بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس
اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة
اي دالة المشتقات الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا لكنه ليست في اسماء الا
بل في الاسم المشتق فيجوز ان يقال هذا خبر المبتدا وقد قلتم ان الاستعارة في خبر المبتدا استلزم
قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا استلزم قلب الحقائق
كحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدا وهو ابن
اسم مشتق لان معناه مولود فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة
واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في
الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها
في المشتق فيه وسيأتي ويجب ان يعلم الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على
تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على ولا يلزم الوابية وذلك ان
قولهم زيد كالاسد ليس باستعارة مع قولهم رأيت كالاسد امر استعارة ليس بقوي
والوجه الذي ذكرته في المتن ان زيدا كالاسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت
كالاسد امر فانه لا شك انه ادعاء وحاذر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا يجري
الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وقد قسم ان الاول

يقتضي الاحقية لحقائق دون الخلق او ان من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة
ليس في الاستعانة اذ في قولهم زيد كالاسد فالامر اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس
باستعارة وانما لم يذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم
الحال ناطقة لان كانت استعارة بالاتفاق على ان اطلاق اسم المعنى الحقيقي لا يشترط
لصحة المجاز على تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابن
من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط اطلاق اسم المعنى الحقيقي **مسئلة** على
بعض ان قرينة العموم للمجاز لانه ضرورة يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة
قلنا الضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم يكن
الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ لا يحمل على المعنى
الحقيقي فاذا لم يمكن فحمله المجازي فيدخله الضرورة لانتفاء العموم بل العموم انما يثبت ان
استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه اذا وجد في الاستعمال ضرورة ويجوز
احد نوعي الظلام بل فيه البلاغة عالية في الحقيقة وهو في كلام الله في كثير كقوله تعالى
يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى عن العجز والضرورات نظيره قولهم
لا تبيعوا الدراهم بالدراهم الا وزنا بوزن والصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا
فلا يحمل غيره عند ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال **مسئلة** لا يراد
من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا عند الجمهور على التابع فلا يستعمل
المعنى مع وجود المعنى اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير المعتق يقوى بقرينة كالبعض
لله اريد به ما وضع له ولا المعتق بالفتح لانه لا يقال اوصى لمعتقيه ولا مسلم انه لا يقال
مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في اعلى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق
المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اوصى لاولاد
فلان اولاد بنات ولا بنون وبنو بنين فاوصية لابناء دون بنيه اما دخول ابن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

البنين في الدار فدخل احدهما حنث الآمر لان الدخول فيما يتناول الدخول في البعض
المستقر وايمان ولا جمع بينهما بالحنث حاقيا او مشغولا فلا يضع قدمه في دار
فلان لانه مجاز عن لا يدخل فحنث بكل فعل فهذا معنى قولهم ان عموم المجاز اعم الا انه يذكر لبيانها
مسائل ترى اما جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او انها اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان يحنث ان دخل حاقيا او مشغلا ماشيا او راكبا والدخول حاقيا معناه الحقيقي
بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما واما حملناه على اعم المجازي للان
معناه الحقيقي لتعذر اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون
خارج الدار وفي الوقوف صار عبارة عن ان لا يدخل وكذا اي باب عموم المجاز قوله لا يدخل
دار فلان يريد به نسبة الملك اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة
الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يسكن فلان
ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تتم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة
وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق
المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله
ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأة كذا يوم تقدم طلاق لانه يذكر النهار
والوقت كوقت يوم ومن يومهم يومئذ يريد صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق
يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم
بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى
اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار كثيرا ما يراد به الوقت
مجازا في حيث الاضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت
والضابط انه متى وقع اذا تعلق بفعل ممتد فالنهار وبغير ممتد فالوقت لان
الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون الظرف الزمان معيارا له

اي للفعل واذا اريد بالفعل ظرف لا يقصر عن الظرف فكاليوم للصوم وهذا البحث كله مأخوذ
في كلامه في فصل الحروف المعاني عند الفعل الممتد المتغاير فيراد باليوم النهار بان
النهار وان لم يمتد الى الفعل كوقوع الطلاق فيها اي في قوله انت طالق يوم يقدم
زيد لا يمتد به المتغاير فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا
يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لتوافقهم ومن يومهم يومئذ دبره ولان العلاقة
موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل
ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي سبق بالحظة وما يتخذ منها عند انها
لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يراد قول ابي
ويحمل على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيه فقال لله علي صوم رجب
ونوى به اليمين انه نذر ويمين هذا هو القول حتى لو لم يجب القضاء لكونه نذرا او الكفارة
لو نوى فيما فيه مرة فظاهر فاذا كان نذرا او يمينا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغة الالتزام يوجب
هذا دليل على قوله والا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه يقول لان اجاب الصيام يوجب
ثم صنده وكفر الطلاق بين ليوجب قد فرغ الله لكم تحلة ايمانكم كان الشرط والواجب
بصيغة خبر موجبه فالحاصل ان ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة
موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ
على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاع
الذي هو لازمه اكثر بطريق اللازم ولا يكون مجازا واما المجاز هو اللفظ الذي استعمل
ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع في خاطر الشارع او
قول لا يرد عليه انه اذا كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا
الواجب يتعين عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويكون

ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما مع الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو شاء ثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكنه في الانشاآت يحكم ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي في الحقيقة بحكم الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد هذه المسئلة تنفع احتياطا فان لم ينو او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولانه يثبت بالارادة فيما نوى واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وبهذا الذي اوردته اشكالا وهو موضع خفاء قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى اليمين فقط فيجاب بوجوب الكفارة وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع ما نوى انه ليس بنذر فاجاب بوجوب الكفارة عملا بما نوى مجازه ونفي حقيقته تصدقا ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله عز وعلا فاذا نفى النذر تصدقا ديانة ثبت بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب القاضي ولا يصدق في نفيه خلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت بالمعنى المجازي ونفيت الحقيقة لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عملا او حسا او عادة او شرعا وهو اما خارج عن المتكلم والكلام كدلالة الحال كوجعين المرأة وقعت في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فان الله تعالى لم يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فليؤمن من شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا لهم نارا يدل على ان المراد بالتخيير التهديد والوعيد او ظلع امرأته ان كنت رجلا لا تكون وكيلا او غير خارج فكما ان بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ولم يذكر الاعمال بالنيات ورفع

عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والمؤاخذة والفاسد وكل هذه الاربعة بناء على اصل عزيمة والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ ماء نجسا جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمة وان اختلف الحكم اعتبار اللام بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز وكل لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حنث اذا اكل او شرب لا بحث وكل لا يضع قدمه في دار فلان وهو كالحلف على المنفعة وكل التوكيل بالخصومة يتوقف على الجواب لانه معنا بالحقيقة شرعا وهو كالحلف عادة فيشاور الامراء والاقارب اعلم ان النية اما حادثة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معه في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معه في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه النية اما من جنس الكلام اما لفظ خارج من هذا الكلام الذي يكون مجازا فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ لخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على قسمين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان الخصوص قد يكون بعض الافراد ناقصا وزائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال لكل مملوك له لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اولى لكن بعض الافراد اولى فاخرجت النية في هذه الاقسام فان قيل قد جعلتم فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم التخصيص الغير الكلام وههنا جعلتم قسم النية اللفظية في الوقف بينهما حتى لم تريدوا بالخصوص الكلام ان الكلام بصريحه يوجب

في بعض الافراد حلفاً مناقضاً لحكم موجب العام وكل فهو لذلك لا يكون حلا ميا فيكون
بعض الافراد اولى يكون مخصصاً عن كلامه بهذا التفسير وهاهنا يعني بالقرينة اللفظية ان
يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم
تناوله المكاتب فيكون القرينة اللفظية جنساً الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم
من الاقسام فنظيره مذكور عقيب كل القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة
من ارادة الحقيقة مانعة عقلاً او حساً او عادة او شرعاً فبيّن هاهنا هذا المعنى في يمين
الفور كما اذا ارادت امرأة ان تخرج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عرفاً والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً وقوله تعالى واستفزز من استطعت
القرينة تمنع الحقيقة عقلاً وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلاً الحقيقة ممتنعة عرفاً وفي
قوله عم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلاً وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق
حساً وفي لا يشرب من هذه البير حساً وعرفاً وفي لا يضع قدمه عرفاً وفي الاسماء المنقولة
اما عرفاً عاماً او خاصاً او شرعاً وفي التوكيل بالخصومة شرعاً فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي
ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حساً لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع
حساً بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان
يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون ماكولاً حساً او عادة لا يكون ممنوعاً باليمين ثم عطف
على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
متعارفاً فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما
المعنى المجازي اولى نظيره لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل
ما فيها **مسئلة** وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معاً كقوله لامرأته وهي اكبر منه سناً
او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في
الاكبر سناً فظاهر وفي الثاني فلانه اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقاً

اي

اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب اي يكون ذلك معتبرة في حقهما بان يثبت النسب
ويبقى ممن اشتهر منه لا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه
لا يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه
فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولا يلزم اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب
مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف
على قوله اما الحقيقة والمراد اي المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي
يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون من حقوقه بيانه
انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح
السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب
هذه بنتي يكون لغواً فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
ويكون حقاً من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضاً لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي
يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم
ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وفي حق من اشتهر منه وذا
غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه
او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضاً لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا
واما المجاز وهو التحريم فكذلك منافاة ايضاً والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد
بالاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني
ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق
الالتزام ولا يقال هذا مجازاً ~~اذا اطلق المجاز~~ بل انما يكون مجازاً اذا اطلق السقف
واريد به الجدار فان قيل لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان

ثم الكلام

الموضوع له بثبوت النسب وان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم
ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الذي لهذا التحريم الملزوم التزاما
ليس بكونه نافيا لملك النكاح بل الدليل الذي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان
ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا معتذر ايضا للمغاة المذكورة ولو رد
بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو ممنوع لعدم ثبوت
الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا ممنوع للمغاة المذكورة كما احسن

مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج لاعدة اشياء المستعار منه وهو المعنى
الحقيقي والمستعار له وهو الشيء الذي يراد وصفه بالمعنى المستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة
وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي
وهو برمى في رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان
تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا عدلت رأيت اسدا علما
بان ليس وجدانا مريدا عن الاترك استعمالا ما هو الاصل في المعنى الحقيقي واستعمال ما هو خلاف الاصل
وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظ اي لفظ المجاز
بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الحقيقي مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب
منه او صلاحية للنظم اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل
لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فان كان السجع واليا مثل الاحد والعدد فلفظ
الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيس ونحوه فربما
يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة كما في البدنة بتاء التأنيث فان الشتر مجازا يستعمل
بجانب الشتر فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص معناه فمنها شرع
في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة البحر لرجل عالم فقيه متقن او التحقير كاستعارة
الذباب وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي

بالترغيب

بالترغيب او الترهيب كاستعارة ما للقوة لبعض امور يرغب السامع واستعارة
السم لبعض محظورات يتنفر السامع او زيادة البيع اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة
البيان فان قولك رأيت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا
فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم واستعمال
المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
بالرفع عطف على قولك اختصاص لفظ اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف
الكلام كاستعارة بحر من اسمك نوجه الذهب لفخر فيه بحر موقد ضيفه لذة تخيلية بزيادة
سوق الافهام معناه فيوجب سرعة التفهيم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف
على قولك او تلطف الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيحتمل ان
يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة
فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز
فان المجاز مختلفة بعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون
دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم فلنا لما كانت القرينة
مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشتهر
بالمحسوسات مختصة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وابين
واذا كان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهيم يرد
هذا المعنى ويلزم ان يكون معناها ان يؤدي بعبارة ليس فيه كنه ما في قلبه فانك
اذا اردت وصف الشعر بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تتصف بالسواد
وتمام المراد ان تتصف بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن
لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده

فيشبه به او يستعار له ليبين للسامع تمام المراد او غير ذلك مما ذكر في الوجه اي يكون الذي
الى المجاز غير ما ذكرناه في هذا الموضع مما ذكرناه في مقدمة كتاب الايضاح وفي فصل
التشبيه والمجاز فانه قد ذكرت ثم مقدمة وفي فصل التشبيه ان الوجه في التشبيه ما يعم
فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما
يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ولكن فيه مبالغة في التشبيه
كالاستعارة فصل وقد جرى الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان
ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية
وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا انها تبعية لان الاستعارة في المشتقات
لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق من نحو قوله تعالى فاطفئت اي دالة في تستعير الناطق
للدلالة التبعية كاستعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة
تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم تتبعه اي في الحرف كاللام فيستعار اولا التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو
اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول بلا واسطة ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل
للتعقيب يستعار اللام اي للتعقيب نحو لدلوك الشمس وانقطاع الذئاب تماما كان الموت
عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع
بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وبهذا يتبين على ان اللام يدخل
في العلة الغائية وهي التي توجد ولاشك انها معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة
في الوجه داخلة حقيقة على المعلول وبهذا تذكر او فاستند كاجئ اليها واستمر
وجه الشبه في الحرف هو مطلق الربط الحاصل بمتعلق العطف بالفتح عن ائمة اللغة
واستعمالهم في مواضع استعمالها وهو بين الائمة مختلف فيه كالالف بين المتحدين
فانه يمكن جاء جلا ولم يكن بينهما في رجل وامرأة فادخلوا الواو العطف

وقوعها في اول السلسلة وشرب اللبن اي لا يجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء اما في
السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله ابدء بما بدأ الله به لانا نقول ان فائدة
قوله ابدء الشعار لا الحكم اي الترتيب في قوله ابدء بما بدأ الله به لا يدل على ان بدأ الله به
موجب لبدأتكم لكن تقديم في الآية لامر عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا
شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب واما الوجوب في الصفا بالآية فلامر خارجي غير
ملحوظ بالنسبة الى قوله ابدء او نحوه بقوله ابدء او نحوه فانه للترتيب عند الجمع والعطف غير فيها
هذا لا ان وقع في الواحدة عنده والثلث عندهما ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض تطويل لطلاق راجع الى ان عنده كما تعلق
الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول لذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط او في
المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى محل للثاني والثالث وعندهما تقع جملة لان الترتيب في النظم
لا خير ورد طلاق اي لامر ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا تطليقا عند الشرط كما اذا
كرر ثلث مرات غير المدخول بها قولها ان دخلت فانت طالق فانت طالق فانت طالق ان دخلت
بها وان قدم الاجنبية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجنبية اتفاقا فتقع
دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى اتفاقا فظاهر
وبكلامي المنفصلين اي قال اعتقت بنده ثم قال للاخر بعد زمان اعتقت بنده
او بحرف العطف اي قال اعتقت بنده وبنده بطل نكاح الثانية فجعلتم الترتيب بهذا
وضع المسئلة هكذا في كتب الائمة واما في الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا رجل زوج امتين
رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فهو لبغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به
وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولي اذ فرض قبل الزوج اذ لا يجوز
ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الكتاب كون نكاح الامتين بعقد

شبكة الألوكة www.alukah.net

واحد ابتداء على وضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد به اذ البيت الذي نعبده
لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا
من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد او بعقدين كما اذا كان
نكاح الاختين برضاهما او برضا احداهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد
والعقدين فلو جعل هذا الفرع قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة
الجامع الكبير وان زوج الفضولي الاختين فاجاز احداهما فقط بطل نكاحها وان اجاز
معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا
اي نكاح كل واحدة منهما فجعلهما للثاني قال اعتق ابي في مرضه هذا وهذا وهذا
ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اوقعا عتق من كل ثلثه وان سلك فيما بين
ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق
كله لانه يخرج من الثلث لان الحر وان قيمة العبد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا وسكت فقد عطف على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن
لما عتق كل الاول لا يمكنه الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث
كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكنه الرجوع عن الاولين فجعلهما للثاني ان
اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اوقعا معا للثاني بمنزلة حرف الواو معا فانه
لو لم يكن للواو ان يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتق
الاول لم يبق الثاني محلا للوقف فلما وقفنا عتقها كان نكاح الامة على الحرة
لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام
يتوقف على اخره واذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهما اشارة
الى المسئلتين كذلك اي ان الكلام مغير لاوله الى الاختين فلا اجازة
نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاجنبيين بالاعتاق فلا فرق

اعتق

لانه لو كان بعقد واحد ليس للزوج ان يقول رضيت بها بالعقد دون الاخرى لانه لا يتبعض
بكيف له ان يتبعض احد العقدين دون الآخر

اعتق ابي هذا فوجب عتق كله ثم قوله وهذا فوجب ان يكون الثلث مقسوما بينهما ولا يعتق
من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام كما في الاختين اي في مسئلة الاول
ليس آخر الكلام مغيرا الاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية
لا يغير اعتاق الاول فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين بل اما اجاز الاول فقط
لاختلاف وضع المسئلة وهو الفرق في مسئلة الاختين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة
الاختين اجزت نكاح هذه وهذه فانه اذا وقف الكلام واحدة منهما لم يرد في مسئلة
الاختين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يوقف فتوقف
حتى لو اجاز نكاح احداهما صح نكاح الاولى ولم يتوقف في الاختين بان قال اعتقت هذه وهذه
عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين المسئلتين فلانة جب ان يكون ذكر الواو في قوله وهذه
طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة واما يجب ان يكون ذكر اذا قيل الواو
الى الاول فيتدارك الاول اي ان الكلام اول به الاول بعينه اي بعين حاتم لا بتقدير
مثله اي مثل حاتم ان لم يمتنع الاتحاد اي لم يمتنع ان يكون حاتم به الاول فيتحد المعطوف
والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق بكلمة واحدة وقد ذكر
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة خلافا لهما بناء على الخلاف المذكور
ان يتعلق الاجزية المتأخرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور
وهو قولهما ان دخلت الدار لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير تقديره ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله
لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير
مجيء عمرو وبعضهم اوجب الاشتراك في عطف الجزء على الجزء حتى قالوا ان الواو في
قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا يجب الزكوة

ح ٢ المعارف

على الصبي لا يجب الصلوة عليه ويشبه ان يكون هذا الكلام عندهم بناء على انه يجب ان يؤدي
الحي طيبا جدها عين لخاطب بالاداء ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله واقيموا الصلوة
لانه غير مخاطب بقوله واتوا الزكوة لكن نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة
محضة وليس اهلا والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة و
الزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية
لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداءه الولي عنه وهذا مسدد عند الشافعي رحمه الله
الا ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا فوت الثانية في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان الاصل في الواو
الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه جملة وان كانت جملة ناقصة
لكنها في قوة الجملة لان هذه جملة في قوة الجملة في حكم الجملة الاخيرة فعطفت
على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف قوله وضربتك طالق
فان اظهار الخبر فيها دليل على عدم شركته في الجزاء كما ذكرنا ان الشركة بين
المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا فوت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد عليه انه جملة ناقصة غير مفيدة
الا بما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع
فاجاب بانها في قوة الجملة في حكم الاخيرة مع انها جملة ناقصة لانها مسببة بها الجزاء
في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على المجموع على الشرط
والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة الجملة لان جزاء الشرط بعض
الجملة والبعض الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما لم يمنع
وهذا اذا كان المعطوف منفصلا عما قبلها حقيقة كما في الجملة او حكما كما في
الجملة التي حكمها اعتبارها في قوة الجملة وهو ما يحمل على الشركة لتكون الواو على
اصلها

الصبي لا يؤاخذ بالنظم

ذكر ثبوت الزكوة على الصبي

اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة حملا يحمل وهذا
اذا كان المعطوف جملة لانه في قوة الجملة فلا تكون معطوفة الا ما قبلها اصلا
فيه اقيموا الصلوة واتوا الزكوة خالية عن الواو يكفي لمجرد السبق والترتيب في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وضربتك طالق يمكن حمل قوله وضربتك طالق على الوجهين
لكن الاظهار الخبر وهو طالق في قوله وضربتك طالق رجع العطف على الجمع لا على
الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضربتك فقوله بخلاف خبر جمع الى
قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله ولا اتقبلها الهم شهادة البدا
معطوفا على الجزاء لانه قوله واولئك هم الفاسقون الخ والا يجعل ما ذكرنا في قوله
وعبدي حر مما يجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضربتك طالق مما
الدليل على عدم امتناع ركنه في الجزاء جعلنا قوله ولا اتقبلها الهم معطوفا على
الجزاء فان قوله ولا اتقبلها جملة ثانية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله
تعالى واولئك هم الفاسقون ليس الائمة مخاطبين بها فدليل امتناع ركنه في الجزاء
قائم فيه ولا اتقبلها ودليل عدم امتناع ركنه قائم في اولئك فعطفنا الاول
على الجزاء دون الاخير ومرة هذا الخلاف تظهر في آخر فصل الاستثناء الى المتعقب

فلهذا يدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار طالق
فالشرط ان تدخل على الترتيب غير تراخ وقد دخل والمعلق لا يجاوز الشرط
فيقع وقد يقع المعلق عين العلة في الوجود كما في الموت غير انه يتقدمه
ما زواه وكذا قوله ان لم يجئ ولد والده حتى يجيء ولد كما في شرائه فيعتق قال
قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر قبلت هو حر يكون قبولا لا خطأ قوله هو حر فقال
لخياط ابيعك هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه
بقميص كما لو قال ان كلمت فاطلع فقوله اقطعه وقد دخل على العلل حتى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لغير المدخول بها انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء
فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع قوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه
قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني
بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى
الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق
بالشرط الآخر اي يتعلق الكلام وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار
بخلاف الواو فانه للعطف على تقدير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول اي بخلاف ما
اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع
تقدير الاول فيتعلق الثاني بعين ما يتعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط
يكون الوقوع على الترتيب فلما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث
كما قلنا في وجه الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة
يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وليس كذلك بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية
عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي
قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول
ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر زيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو
فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يجعل الاول تكذيبا لاقراره فيكون

الكلام نفيا ردا للاقرار ويكون قوله لكن لعمرو اذ يجوز ان يكون العبد لعمرو وقد بلغه اقرار زيد ثم وقع في يد
المقر له وهو زيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله
لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكنه لعمرو بشرط الوصل لان بيان
التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول
المذكور في المتن وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر
فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا اذا قال
المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد فهي اي الدار لزيد ان صدق زيد
بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل
الكلام بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك
زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت
موجب الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون مكذبا عليه اي على المقضي له
لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتساق الكلام يتعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول
البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون
ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف
اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها بان يكون ما بعدها كلاما
مستأنفا كما في الذي له على الف قرض فقال المقر له لا لكنه غصب فالكلام متسق فيصح الوصل
على نفي السبب لا الواجب فانه قوله لا لكنه حمله على نفي الواجب لانه لو حمل
على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكنه غصب ولا يكون الكلام متسقا مستقيما فبطل
فحملناه على نفي السبب حتى ينفي كونه قرضا تداركا بكونه غصبا فصار الكلام
خلافا وردا لاقراره بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن
مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح

وجعل لكن عبد الكلام لا يمكنه اثبات هذا النظام بما تين فضم هذه المسئلة الظام غير
متسق لان قوله ان لا يصح النظام الاول بما تين لكنه يصح بما تين وذا لا يمكنه
لان النظام الاول لا اجيز النظام الفسخ النظام الاول فلا يمكنه اثبات ذلك النظام بما تين
بعينه فعلم انه غير متسق تحملنا قوله لكم اجيزه بما تين على انه كلام مستانف فيكون
اجازة للنظام او فسخه ما تيان او لاحد الشيئين لان الكلام لا فهام وانما
يلزم الشك في المحمل وهو الاخبار بخلاف انشائه فانه موضع للتخيير كاية الكفارة فتوضع هذا
او هذا انشاء شرعا فوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي
ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء كما هو شرط صلاحية المحل عند ايقاع العتق
في ايهما شاء واخبارا لغة عطف على قوله انشاء ويكون بيانا اظهارا للواقع فيجب عليه اي
على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه موضع للاخبار
لغة فيحتمل ان يجمع بين هذا وعبد وحال احدهما او حال هذا او هذا الا يعتق العبد
لاحتمال الاخبار بهما فمن حيث انه انشاء شرعا يجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع
هذا العتق في ايهما شاء ويقع هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك
ويكون اخبارا بالمحمل فعليه ان يظهر ما هو الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل
اظهارا لما هو الواقع على ما كان للبيان وهو يتبين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار
عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما قبل ان اراد ان يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه
لا جبر في الانشاء بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجمل حيث يجبر على البيان وهذا
ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلمة هذا او هذا ايهاما
تصرف صحيح فلنا اذا لما قلنا ان او في انشاء التخيير اوجب البعض في فعل الواقع
قطع الطريق بتوزيع ان يقتلوا او يصلبوا او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا

لاهذا ولا ذلك بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع اى دلالة الدليل على ان الامر اذا احدهما
انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان
لاجتماع الامرين تأثير في المنع اى انما منع لاجل الاجتماع فالمراد منع المجموع كما
اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فانهما للاجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما
لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان طلاقها
محرم في الشرع فالمراد منع كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما اما ان الواو للجمع
فلانها بانية عن العامل فيجعل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما
ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل واحد
منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه
بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يخلو الاباحة عن جالس النهار او
الحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد في احدهما فلا يملك الجمع بينهما
بخلاف الاباحة فلان يجالس كلا الرجلين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة
منع الخلو وهو بدلالة الحال ان المراد انما فعل هذا فعلا واحدا اما الاطلاق احدا
او فلانا فان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار الكل للكل نحو قوله
تعالى لم يلبثوا الا عشية او ضحاها يعني لم يقع بوجود الا ما كالمعدوم
بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا
حنث وان دخل الثانية او لا بر عند الغاية كوجه مطلع الفجر وحين رأسها وقد
يجيء للعطف فيكون المعطوف افضل او احسن وقد يدخل على جملة مبتدأة فان ذكر
الخبر كوضرب حتى زيد عضبان جواب الشرط هنا محذوف اى فنها او فالخبر فظ
والا اى وان لم يذكر الخبر بعد حتى كما اطلت السكة حتى رأسها جاء الجيش
اى ماكولة وان دخل الافعال فان اصل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

الى فلانة فحتى للغاية دخل الجزء الذي تناسبه او الا فان صلح لان يكون سببا للآخر
يكون بمعنى كي اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف كمن فان قال عبدي حر ان لم
اضربك حتى تصيح حنث ان ضربه قبل الصياح الا حتى للغاية في مثل هذه الصورة
وان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح الآن فان ضربه ولم يصح لم يحنث
لانه لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والعدم جزاء فيحمل عليه ولو
قال ان لم اضربك حتى تصيح الآن فان ضربه ولم يصح حنث لان فعل الصياح جزاء الفعل لتوهم ان الام
فاذا تعذر حتى اذا تعذر حتى تعذر الجزاء برأسه فيحمل على العطف كمن نظر في
كلام العرب بل اختبر حتى اى التمس استعارة هو في الجر الباء للصاق والاستعانة
فدخل على الوسيلة كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر بعشرة بعبد بكر بعشرة
بالعبد بكر مسلما جاز اى بشرط ولا يجري الاستبدال في الخلاف الاول
فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا في وجه اذني
وهو الا ان اذن لك اى ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن
بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا الا استثناء
الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا
يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيحمل مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاذن
والغاية ظاهرة فيكون معناه الا ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الا وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع
الفعل بمعنى المصدر والمصدر قد يقع جملة كالكلام نحو تألمني انك تضربني فحينئذ
اى وقت حصول الضرب فكذا تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج
اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يكفي ان يخرج مرة اخرى بلا اذن وعلى
التقدير الاول لا يحنث فلا يكفي وقال ان دخلت فانت طالق ان لم يكن

مسح الخايط بيده ينوى الى المحل فيتناول طرفا وان دخلت في المحل كفوه ومسح ابرؤسهم
لا يتناول كل المحل لقدرته الصعبة بها برؤسهم اعلم ان الالة غير مقصودة بل هو واسطة
بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا
يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسح الخايط
بيد لان الخايط اسم الجمع وقد وقع مقصودا فيراد طه بخلاف اليد فاذا دخل
الباقي المحل وهو مقصود بالالة فقد شبه المحل بالالة فلا يراد طه على الاستدلال
ويراد به الوجوب لان الاذنين يغلوه ويركبه معنوي يستعمل للشرط نحو بيانه عند
ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء احيانا عاما مجازا لان
اللزوم يناسب الصحيح فهذا بيان علة المجاز واما مراده المجاز لان المعنى الحقيقي
وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير
قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فقباه بالف ولزم في الحال عندهما
وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة على في الحال لان الطلاق
يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي فيطلق ثلثا على الف طلقا واحدة لا يجب ثلث
الالف عنده لان الشرط عنده واجزاء الشرط لا ينقسم الى اجزاء الشرط ويجب
عندهما ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيلزم الالف عوضا كاملا بمقابلة الوجوه
ينقسم على اجزاء المعوض وتمامه فقد مر سابقا اي في فصل الجامع في قوله ان شئت
عبدي الا ان يشاء الله وقوله صدر الكلام ان اصله فظاهره اي ان اصل الاتيان الى
الغاية والا فان اصل تعلقه بمجذوف دل الكلام عليه تقديره كما ذكر بعت منك
بالف الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق
قوله الا شهرا بمجذوف دل الكلام عليه فصار كقولك بعت واجلت الثمن الا شهرا
وان لم يمكن اي ان لم يمكن تعلقه بمجذوف دل الكلام عليه بحمل ما تاخر صدر الكلام

ان

ان اتمام اي التاخير فوات طلاق الى شهر ولا يتصور التاخير والتاخير يقع عند مضي
شهر وعند فوات البيع فكان فيطل قوله الا شهرا ثم الغاية ان كانت عند تمام
فوجب هذا البيان من ان الخايط اذا دخلت السمة الا ترى انها لا يدخل تحت
المغيا وان لم يكن اي ان لم تكن غاية قبل نظم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي حكم
فلذلك كان قوله الصيام الى الليل ان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهو الليل فهي
الغاية تحت الحكم الباقي قوله فلذلك جواب الشرط اي لاندخل الغاية تحت المغيا
وان تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق مذكرا لاسقاط ما
وراءها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا
وهو بيان في الاربعة مذاهب لدخوله الا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا
الا مجازا وعلى ان المذهب الثاني فهو ان لا يدخل تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق
فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب
الثالث هو الاشتراك اي دخوله الغاية تحت المغيا في الطريق الحقيقة وعدم الدخول
ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدم ان لم يكن
هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا
تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم
المغيا بيان سبب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحو بيانه ان المذهب
الرابع شيء واحد واما الاختلاف في العبارة فقط فان قوله النحو بيانه ان
الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان حسا تناول الغاية
واما اختيارنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به يتبين المذاهب الاربعة لان
تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم
يتناوله الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك فما تناولها لا يثبت خروجها بالشك

وبعضها ان رجعن قالوا له غاية للاسقاط فلا يدخل تحته اى بعض العدة فيتزوجن من اصحابنا
الذين شرحوا المختصر علمائنا المعتمدين رحمهم بيتنى ابدا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية
لا تدخل تحت ما هى غاية له مطلقا للمن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا يدخل تحت
الغسل الاسقاط فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للكف الى المرفق
الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق مع قولهم الى المرافق يفهم منه
سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى يسقط غسله هو البعض الذى يلى الابط فقولهم
الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال لم لا يجوز
ان يدخل الاول للضرورة لانه بدونه لا يتوصل الى الواجب الا به قلنا لان الضرورة
تتقدر بقدرها فيجب تسعة وعند زفر يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل
الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية فى الخيار عندهما اى بايع على انه بالخيار الى الغد
يدخل الغد فى الخيار اى يلتحق الخيار بالبيع فى الغد عندهما وقال زفر لا يلتحق
بتناول ما وقع قوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا فى الاجل واليمين فى رواية
الحسن عنه اى عن ابى حنيفة رح كما ذكرنا فى المرافق اما الاجل فحتى يبعت الى رمضان اى
لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فحتى لا اطلم زيدا الى رمضان فان قوله الى رمضان
لا اطلب الثمن ولا اطلم يتناول الشهر فوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه فى الظرف
والشرط فانه ثابت بين اثباته واظهاره كما فى هذه السنة يقع الطلاق فى هذه السنة
فى هذه السنة فلان فى انت طالق غدا يقع فى اول النهار ليقع الطلاق فى جميع
الغد وفى قوله ان نوى ان النهار يصح ولو قال انت طالق فى الدار تطلق
حالا الا ان ينوى فى ذلك فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصح ظرفا
كما فى انت طالق فى دخول الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بائنة طالق فى
مشية الله تع ويقع فى علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية

متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تع
تتعلق ببعض الممكنات والممتنعات دون البعض فما علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات فيقول
ان علم الله لا يراد التعليق فالمراد ان هذا ثابت فى معلوم الله تع الممكنات والممتنعات
مع المقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للمقدم فيقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق قبل واحدة
لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للاخرة وتقع اثنتان لو قال قبلها
اى يقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق
المذكور اولا واقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال فيقع
اثنان فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان معا وبعد
على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع اثنتان لما بينا
فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة فيقع واحدة لما بينا
فى قوله قبل واحدة وعند زفر فى الصورتين لا يقع شىء لانه للاسناد على
الاوجه كلمات الشرط ان لشرط فقط فيه خطر فلا يقع الا بوجود الشرط فان قال ان لم
اطلقك فانت طالق فالشرط هو عدم الطلاق فيتحقق عند فوت جميع ما فى الوجوه
واذا عند الكوفيين يجىء للظرف والشرط كما واذا يجىء للشرط فقط عندهم جميعا
واذا نصب فصاحبة تجعل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجىء للشرط بلا
سقوط معنى الظرف ودخول فى امر كائن او منتظر لاضافة وفى الظرف خاصة
فيقع بادنى سكوت فى قوله لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه
وان قال اذا اى ان قال اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كذلك اى كقوله فى
لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما اذا شئت فانه كذلك شئت لا يتقيد
بالمجلس اى لو قال لما طلقنى نفسك اذا شئت فانه كذلك شئت بالاتفاق حتى

لا يتقيد بالمجلس خلافا لمطرف نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فانه يوسف ومحمد رحمهما الله
حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا الطلقات انت طالق كما ان اذا تحمل على متى
بالاتفاق هو في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رح كان اي قوله اذا الم تعلق
فانت طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج الى الفرق والفرق
انه اذا جاء الطلاق المعين وقع المنشأ في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك
وههنا في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لا جاء اذا لمعنى متى ومعنى ان
في قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان تعذر
ثبوت وقوع المنشأ في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار حاصل ان ومتى اي قوله
طلقي نفسك اذا شئت ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على انقطع تعلقه بالمشية
وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك ان في الحال تعلق فلا ينقطع بالشك وكيف
سوال عن الحال فان استفهام اي السوال عن الحال وجواب المحذوف اي في اي حال او حمل على
السوال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السوال عن الحال لبطل كلمة كيف
وكنت فيتعلق في انت وكيف شئت لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيتعلق بقوله
انت او بطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت وكيف شئت او انت
طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا وبمعنى انت طالق بائنة
كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت
طالق كيف شئت فان الطلاق لا كيفية وهو ان يقع رجعيا او بائيا اما القعد فلا
كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت
وقع الكيفية اي كونه رجعيا او بائيا حقيقة او غليظة فوضعه اليها ان لم يكن
الزوج وان نوى كان اتفاقا ذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية
اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق كذلك فذاك

وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين احداهما فلانة فوضها اليها واحداهما فلان الزوج
هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهما راجعون عندهما
يتعلق الاصل ايضا اي فانت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايقع بمشيتها
عندهما لا يقبل الاشارة اي حالا يلون من قبيل الحسوسات فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني
على امتناع قيام العرض بالعرض فان الوصف الاول ليس محلا للوصف الثاني بل كلاهما حالان
في الجسم وليس احدهما اولى بلونه اصلا وحلا والآخر بلونه فرعا وحالا حتى في لا تقول
ان الطلاق اصل والكيفية عرض قايم به وان الاصل موجود بدون النوع بلا هما سواء
في الاصلية والفرعية فلن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يلون رجعيا
او بائنا فاذا تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر فصل في الصريح والكناية الصريح
لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها والاستدراك بالا يثبت بها ما يدرئ بالشبهات فلا يحتاج
بالنون كما ليست انا بزان حالو اخلعتك بالطلاق تطلق مجانا لان معانيها غير مستترة
الا بالنية فيتصل بها كالبيان مثلا فانه فهم منها بانه عنه اي شئ عن الطلاق او عن غيره
فاذا نوى به عاهم منها وهو البينونة عن الطلاق تعين وتبين لوجوب الطلاق ولو جعلت كناية
حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروا بما يستتر فيه المراد والمراد امتناع الطلاق فيتصير
كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله قالوا ان وقوع الطلاق البائن في هذه الالفاظ
على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكنايات
ما استتر المراد فيها والمراد امتناع الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي
كما اذا قال طالق فاجاب مشايخنا رحمهم الله بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ
بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير
الكناية عندهم ولو فسروها بما يثبت المدعى وهو البينونة لا يحتاج في الجواب
الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فكذا حال وبتفسير علماء البيان

لا يحتاج

لا يحتاج جوابا الى هذا التكلف لانا عندهم ان يذكر لفظا ويقصد بمعناه معنيان
مؤلفان فيراد بالبقاء البين معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة
لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبين معناه الا انه اعتذر فانه يقع به
الرجعي وهو استثناء مرفوع على صفة البينونة لانه يحتمل ما يقع من الاقراء فاذا افاده
اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم السبب
على السبب يرد عليه ان السبب انما يطلق على السبب اذا كان السبب مقصودا منه وهنا ليس
كذلك وكذا المعتبر الخ رجع بهذا الدليل اى الدليل الذي ذكره فاعتذر فحمل انه امرها
باستبراء الرحم لتزوج زوجا آخر فاذا فوات اقتضى الطلاق كما مر وكذا ثلاث واحدة لانه يحتمل
الطلاق فاذا فوت بها يقع الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة

انه ذكره

القسم الثالث

ز ظهور المعنى وخفاء اللفظ اذا ظهر من امر ظهر بالنسبة اليه ثم ان اراد الوضوح
بالنسبة الى الكلام ككسر فصاعدا ان زاد حتى كثر يسمى التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد
حتى كثر باب احتمال النسخ اليه يسمى محكما لوقوع اجمال البيع وهو الربوا ظاهرا في المحل وهو
فهو والنهي بينهما اى بين البيع والربوا لانه في وجوب الكفارة عن قوله ثم انما البيع مثل الربوا
وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في المحل بمعنى العدد لان المحل مدخول غير مذكور في هذه الآية
ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشرط واجبا فالمقصد اثبات هذا القيد كما يقولون
سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى الا امرأته كانت
كافرة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله وهم الربوا فانه يوم القيامة ان النظير ان

كلهم اجمعون

ان الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين
المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له وامثلة الاول مذكوران وبهما وقع فسجد
الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سؤال لانهم ان ارادوا قبول النسخ
وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا

بحسب فحوى الكلام او اعم من ذلك فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يحتمل النسخ
كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا اورد مثالين في المحكم الشرعي ليظهر
الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى فقاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب
التخصيص لئلا يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله وهم الجهاد في اليوم القيمة محكم لان الاثم
الى يوم القيمة سد باب النسخ والحل بوجب الحكم الا امة بظهر التفاوت عند التعارض فما
يعارضه خفي يعارضه يسمى خفيا وان خفي بنفسه اذا درك عقلا يسمى اولا يحتاج
محمل اولا اصلا فمنه يعارضه خاص خفي فالخاص مفسر والعام الذي خص منه البعض محكم
باسم آخر فينظر ان كان الخاص الخ يثبت فيه الحكم او لا فان لم يثبت فيه الحكم
لضعف كذا وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطن كسلفط
فوضع الاصابع في الفم فانه باطن وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
وجه حتى لا يفسد بدخول شيء تحت الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصوم فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى
من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة
لا قول ما يغسل او جهلم او الكناية بديعة كما قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك
عاقدة يدك والمشكل اما الذي فوق المفسر والمحكم هذا السبب سمي المشتبه لان الخاء دورة
تلفه من الزجاج لان الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة
والمجمل كاية الربوا فان قوله وحرم الربوا مجمل اذ الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل
فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيثبت مجملا ثم بين النبي عليه السلام الربوا
في الاشياء الستة والمتشابه اختلف بعد ذلك الى الطالب والقاتل فمنه في علة الربوا
والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد في الوجه
وكذا وحكم المفسر الخ الطالب والمشكل الطالب والمجمل الاستفسار

ذة الكبرى

للمفسر

الفضل من الجابة

الاولى

ز العين والفم والفرج والانف والبطن والدبر

ز الفرق بين الظاهر والباطن في الطهارة

ثم الطلب ثم التأمل ان اخيف البهائم الرتوا واحمت به الوقف اى حكم احمت بها
الوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين مختلفين والجر وهو مقدم كقولك الوارزيد
والجرة عمرو على اعتقاد الكثيبة عندنا على قراءة الوقف على الالة ثم تؤتى وما
يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم فيقف العلماء قرؤا بالوقف على الله وقفا
لازما والبعض قرؤا بلا وقف فجعل الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع احمت بها
حظ الزائغين والاقرار بكثيبة مع العجز عن درك حقيقة الكراهية وهذا يفيد وجوب
احمت به كل من عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يقول
ربنا لا تزغ قلوبنا سوآلا للعصمة عن الزيغ الى ما ذكره الداعى الى اتباع
احمت بها الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وايضا على ذلك احمد يقولون
اعتاخبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فلما ابتلاه من ضرب جهل بالاحمان
فى السير اى فى طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم الى الراسخ فى
العلم بالوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الظالم لا فهم فلم لم يكن
الراسخين بالعلم حفاظ فى العلم بالمتشابهات فى الفائدة فى انزال احمت بها منجب ان
الفائدة هى الابتلاء فلما ابتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم ابتلى الراسخ بكف عنا ن
ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد يكف العنا ن
والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها ضررا وكان هذا النوع من الابتلاء
اعظم النوعين بلوى والنوع من الابتلاء هاذكرناه من ابتلاء الجاهل والعالم واعا
كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الشخص ويفوضه اليه ويلقى
نفسه فى مدرجة العجز والبيان ويبتلى شيء علم فى علم الله تعالى ولا يبقى له قدرة بحر
العنا عليهم ولا راسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل والعجز عن درك الادراك
ادراك

ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد الله اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو
والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اذ يلزم من عدم كل واحد من هذه الامور
ان لا يفيد اللفظ شيئا من معناه والتخصيص والتقديم واورد وارفعا له ويسر والنحو الذين ظلمى الفقد
والذين ظلموا اسروا النحوى كيلا يكون من قبيل الكل فى البراعة والتأخير والناسخ
والمعارض العقلى وهو ظنية اما الوجود بالنقل اللغة والنحو والصرف فلعدم عصمة
الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهو عدم قرينة وعدم الاشتراك الخ فلان هذا
على الاكثر اقول وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كما للغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب
المفعول وان ضرب وما علا وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه
المشهورات قطع كتواتر ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعى قطعية جميع الجزئيات
ومن ادعى ان الاشتراك من التركيبات بعيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات
كوجود بغداد فانها هو الاخبار السفلة والعباد والعملاء لا يستحيل الظلام فى
خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو
المراد والابطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون
من العلم القطعى فى معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم والمقدمات والتى
ما يقطع احتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يكون
علم اليقين والثانى الطمانينة **التقسيم الرابع** فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى
فنقول على الموضوع له او جزئه او لازمه اما عبارة ان سيق الكلام له واشارة
ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى كلام الشرع فى شيء يوجد فى
معنى ما ثبت لغة ان علم فى المنطوق فالاجلى دلالة اعلم ان من يختار رحمه الله
ان قسمة الدلالة على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الظهر لئلا يفسد

عبارة اشارة اقتضاء دلالة

الدلالات

تقسيمهم المقول الذي قبضت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات
ان عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له الكلام كان ذلك المعنى هو المقصود اولا وبالذات
او لازما له او شارة النص دلالة على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا قصدا واما
فلما ذكر ان حكم الثابت بالعبارة هو اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون مسوقا
الكلام هو الحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون مسوقا الكلام لهو
مرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا اخرج للنفقة او بيع للنفقة او لمجيء الحمار جرين سبق لاجل الحمار
الغنيمة للفرسان والرجالة وفيه اشارة الى ان ملكهم عما خلفوه في دار الحرب ثبت
الاول وهو ايجاب سهام الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة
منه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوه
في دار الحرب جزء المعنى الموضوع له لان النفوا هم الذين لا يملكون شيئا فلو لم يجب لا
يملكون ما خلفوه في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء المعنى الموضوع له
فكان سوقه دلالة على زوال ملكهم عما خلفوه اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون
جزء المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا
ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سبق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن
لاجله وهذا المعنى المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الام متأهبة على الانفاق على الولد اذ لا
يشارك احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم
خارجي للمعنى الموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي
المتأخر عنه ولما جعلوه اشارة ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في المعنى الموضوع له
اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في المعنى الموضوع له اشارة الى اللازم وهو الازم
الانفاق بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاب الى آخره ذكرنا
في المتن واذا كانت امرأة زوجا نكحت على امرأة فطلقها فحاضت ثلاث حيض كل

امرأة

امرأة له طالق طلقت طلقتين فقط فالمعنى الموضوع له اطلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام
لاجله وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فكون عبارة فهو المعنى الموضوع له
اشارة الى المعنى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى جزئه الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا
الى لازمه المعنى الموضوع له وهو لازم الطلاق كوجوب المهر والعدة وكهما وقولهم بيع واحل الله البيع
وحرم الربا سيق للازم اعني المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى المعنى الموضوع
والى اجزائه والى اللوازم الآخر واما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على
اللازم المتقدم اقتضاء واما جعل كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة
على المعلول او مرة دلالة على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاول مطرد
دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النفي
اثبت للعلة ثبت للمعلول تبعا لها اما اثبت للمعلول فغير ثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة
الى المعلول فحينئذ يجوز ان يكون المعلول ثابتا بعبارة النص اثبت للعلة ولا يجوز ان يكون
ان العلة ثابتة بعبارة النص اثبت المعلول فتبين من هذه الاشياء حدود العبارة و
الاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قولهم وعلى الحكم فرشير اي دلالة اللفظ على الحكم
فرشير بوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى سمي
دلالة النص ولا تعلق لها اف بدل على حرمة الضرب والضرب يوجد فيه الاذى والاذى
هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق هو التأفيف لاجله ووجه الحصر
في هذه الاربعة ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه غير المتقدم
عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم اقتضاء والا
فان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى على يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة له اصلا واما فلان يفهم كل
من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احدا او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ

اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى الكل من هو عالم بالوضع وبهذا العقد خرج
العجماء فان المعنى في القياس لا يفهم كل من هو فوق الغنم فانه لا يفهم الا المجتهد وان هذا هو نهاية
هو نهاية اقدام التحقيق والتتبع في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه
الدلالة ومن لم يصدق فيه فليطالع كتب المتقدمين والمتأخرين كيف يتهوا ويحيرون سهم
سيفي لاتحاف انامهم في الفقه وفيه اشارة الى ان زوال حكم عما خلق له او دار الحرب وكونه
تبعا وعلى الموروث رقه ثم وكسوته بسبب الايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة
الى ان النسب الى الاب والى ان للاب ولاية تملك مال الابن نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال
اختصاص الولد واختصاص مال الابن على قدر الامكان وتملك الولد غير متملك لكن تملك مال متملك
فثبت بهذا والى انواعه بالاضافة على الولد اذا ثبت ذلك احد في هذه النسبة فكذا
في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغرق النفقة لان الله اوجب على الاب رزق امهات الاولاد
من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يلزمها ذلك بالكسوة وان اراد استيجار
غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى
الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة يقومون مقام الاب لان العلة هي الارث
لا النسبة الا ترى انه يوجب عليه انفاق ولد ولده اطعام عشرة مساكين فيه اشارة
الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الناصر لا يجوز الا بالتمليك كما في
الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لله تعالى وهو التمليك دلالة لان المنفق
قضاء يجبرهم وهو كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا يدفع الكسوة لان لا يقع الاسم في
الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العبد كفارة وذا يتملك العين
لا الاعارة اذ هو يرد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم بالمضغ اي سلمها ان
الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهو ان يأكل على ملك المبيح بتم العقد دون
اعادة الثوب وهو ان يلبسه على ملك المبيح فانه لا يتم به العقد فان للمبيح ولاية

الكسوة داد

الكسوة داد فراعاة الثوب والابلى الزوج في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص فهي
فظ لغوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الحاصل منه اذى وهو الاذى اى
المعنى الذي يفهم من ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكما
النفقة بالوقاع وجب عليه اى على الرجل نفقة وعليها اى على امرأة دلالة لان المعنى الذي
يفهم موجبا للنفقة وهو الحبة على الصوم وهو مشترك بينهما وكوجوب الكفارة عند فاتح
الاكل والشرب بدلالة النص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا
للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فثبت الحكم
فيها بدلالة الاولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فجاز ان يثبت الزاجر فيها
وكوجوب الحد عند فاتح اللواطة بدلالة النص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم منه
قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم شرعا وهذا موجود في اللواطة بل زيادة
لان في حرمة سفح الماء في قبح الرجل حرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا
وان سفح الماء فلانا تضييع الماء على وجه لا يخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكن فوات الزنا
اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد
الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه العدة وتثبت الحرمة بسببه وشبهة النسب واما تضييع
في اللواطة فقاصر اى ما لا مر تضييع الماء في قاصر في حرمة لانه قد يكمل بالبول والشهوة فيه
فيغلب وجوده اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى مرجح اللواطة على الزنا بالحرمة
غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون شهوة المعاصي اى المعاصي المختصة بالزنا
وهي هلاك البشر وافساد الفراش وشبهة النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب
القصاص بالمثقل عند ابي حنيفة رح لانه قتل عمد لا قود الا بالسيف بخلاف المعنيين
احدهما ان القصاص لا تعم الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف
فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن هذين المعنيين لان الحرمة المجردة

المعنى في الغنم

بالجزاء والاتيان افتعال من الناك وهو القطع يقال سيف ناكئ اى قاطع ومعناه قطع الرحم
بما يحل وفي ناج المصادر وقد تسمى شكتي العرب خبران بالا يطيقه البدن وقال ابو
العز حرج ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه يقع بجناية قصد اعلى النفس كجراحة
التي بها الجوة فيكون محل وكوجب الكفارة عند الشافعي رح في القتل العمد واليمين الغموس
بدلالة نص ورد في الخطأ والمعصية اوجب ان رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص
ورد في الخطأ وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في
اليمين بدلالة نص ورد في المعصية وهو قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
كفارة الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فلان يجب بدونه اولى
وجبت في المعصية اذا كذبت فاولى ان يجب في اليمين وهو كاذب في الاصل لنا قوله
الكفارة عبادة ليصير بها جبر الما ارتكب فلا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة
فانها جزاء بزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يلون سببها دائرا بين الخطر والاباحة
اقتل الخطأ والمعصودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة
محضة وهي لا تلايم العبادة وهي محض الصغائر لا الكبائر وقال رح ان الخطأ بين بين
السيئات فان قيل ينبغي ان لا يجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا استدلال على قول
فيجب ان يلون سببها دائرا بين الخطر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان
لا يجب فيه الكفارة فجوابه شبهة الخطأ اى في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة
القتل وهو اى الكفارة مما يحتاط في ابنائه فيجب شبهة السبب والسبب القتل الخطأ
فان قيل ينبغي ان يجب فيما اذا قتل مسلما محمد فان الشبهة قائمة هذا استدلال على
فيه شبهة الخطأ فان قتل المسلم فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المسلم كافر
في فطنه فحلال ان يباح قتله كي اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة
الخطأ ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل يجب الكفارة لشبهة الخطأ فجوابه
السهو

الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في الوجوب فانه مقابل بالمحل من وجه لهو وقع ان النفس بالنفس
فاما القتل فمحل حالهو والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت
الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل البحت من وجه يعتبر شبهة الخطأ في
قتل المسلم من اعاليه في محل الفعل لان في الفعل فان قتل المسلم من حيث الفعل عمد
محض فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المسلم ولم يعتبر شبهة
الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل وجه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة
في قتل المسلم من اعالي القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبر
فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه فهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت
فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة
مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص واما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن
وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تع ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول
يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليلون زاجرا عن هدم بنيان الله والزواجر
كالحدود وهذه الكفارات اسماء لهذه الاجزية الافعال ووجوب القصاص على الجناة بالوا
على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الاعتد
عند التعارض وهذا فوق القياس لان المعتبر في القياس مدرك رايا لغة خلاف
الدلالة فثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت دابا لقياس اى ما يندرئ بالشبهات كالحدود
والقصاص قال عم ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض اصول المذكورة
في المتن طلاما في انها ثابتة بدلالة النص بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المعتق
فمن اعتق عبدا له عن الف فقبض البيع فرده صح العتق فصار كانه
بيع عبدا له عن الف وكان وكيلا بالاعتاق فثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا
يثبت كالملفوظ حتى لا يثبت شرطه اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت منه

ان كان والشرط ما لا يحتمل السقوط اصلا كالموت ما يحتمل سقوطه فهو بمنزلة لا يثبت
فقال ابو يوسف رحمه الله تنويع لما مر انه لا يثبت بشرط لو قال اعتق عبدك عني بغير
شيء انه يصح عن الآمر ويستعقب الهبة عن القبض وهو شرط كما يستعقب البيع
عن القبول وهو ركنه فلما سقط ما يحتمل السقوط والقبول ما يحتملهما اي القبول بالان
في البيع ما يحتمل السقوط كالرد في التعاطي لا القبول اي الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان
كان الحبر المقتضى معنى كلية افراد لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة مقدارة
بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص فوقوع لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء والعموم
لا التخصيص الا ترى ان اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر لغة ودلالة الفعل على المصدر
المصدر بطريق المطابقة لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي مقتضى
كالمصدر ومجازي كالمحذوف نحو وسئل القرية فيصير تقدير لا آكل اكلا وبنية التخصيص
في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على
الافراد بخلاف قولك لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز
تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل فلنا
انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد شيء من ماهية
الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد شيء من افراده الا الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لان اللفظ يدل على جميع
الافراد اي بطريق المطابقة فان قيل ان حال لا تكن فلانا وقوعي في بيت
واحد يصح بنية البيت ثابتة اقتضاء قلنا انما يصح لا بنية لا ما كان نوعا
حاضرة وهو ان يكون في دار واحدة وكاملة وهو بهذه اي امكنة الكاملة هو
التي سكان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من
باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وكذا في عامة فروع هذا

الفصل

الفصل وقد عبرت بها عبارة المتون بالتقديم والتأخير بخلاف قوله الكاملة وذلك
فيما في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي
ثبت من المتكلم ان ثبت امر شرعي لا لغوي فيثبت ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي
نفسك فانه يصح نية الثلث لانه معناه افعل فعل الطلاق فثبت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كما في اسماء الاجناس على ما يأتي ان قيل ثبوت
البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم كذلك
البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه
الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما تغير انتهاؤه المنطوق بخلاف المقتضى
نحو وسئل القرية اي اهلها فان ثبات الاهل لغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه
فالمعنى حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا بالنص فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص
قوله وذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق
وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق
اللغة لانه حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بها بالطلاق لكنه لا يدل على ثبوت
الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان
قيل الطلاق الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان
المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق ثبت بهذا
اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان
احدهما انه ليس المراد من وضع الشرع بهذا اللفظ انشاء ان الشرع اسقط اعتبار
معنى الاخبار بالكلية ووضع للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاع اعتبر
الاوضاع اللغوية حتى اختار الانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في المحال
كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة

للاخبار كيف لو ان امرأة موصوفة في حال يثبت الشرع الايقاع به جهة امتنظم اقتضاء
يصح هذا الكلام فيقع الطلاق ثابتا اقتضاء هذا معنى وضع الشرع للكلام
واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى
ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارا ولا يصح
نية المجاز الا مع اللفظ كذا في التحفيظ وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق
الذي هو صفة امرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة امرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق
حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه الذي هو صفة امرأة فلا يصح فيه نية الثلث
واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه
مذكور في الهداية والجواب الاول اشمل لان طالق وطلقتك وانت مخلية
بائن طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيها نية
الثلث ووجه على الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو
صفة امرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا
هو صفة امرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان
المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف وتقديره انت طالق لانك
طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع
عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان
الطلاق الذي هو صفة امرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق
ملفوظا فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقولك غير اسماء الاجناس
اذا اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على
الواحد الحقيقي او الاعتباري كغير اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا لاول

على

على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي اما حقيقة او اعتبارا كما مر في الفصل
الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد
الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو مجموع والمجموع في الطلاق هو
الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا استدلال على بطلان نية الثلث في انت طا
لق وتقريره انكم حكمتم ان المصدر الذي يثبت في ضمن امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا
اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من امتنظم لقولنا انت بائن امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال وقوله
انا نسلم ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين
الخفيفة وهي التي يملك رفعها والغليظة وهي التي لا يملك رفعها وهي الثلث او هي جزء ماهية
البينونة احد مجتمعي اللفظ اصحيح من حيث المقتضي وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان
يثبت احدهما ولا يمكنه اجتماعهما معا فلا بد وان ينوي احدهما لكنه لا يصح فيه نية عدد معين
اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا والى المقتضى تابعة ضرورة ولا ضرورة في
العدد المعين فثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه
لا يتصور فيما الاقل المتيقن لان الانواع لا يتفاوت الا متفاوتة فلا بد فيه نية احد النوعين
وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى لنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على
انها واحد اعتبارا كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب
النوع بل يكتفي بحسب العدد فقط ولا يملك ان يقال ان الطلاق يشتمل على ما يملك رفعه وعلى
ما لا يملك رفعه فان الطلاق لا يملك رفعه اصلا وقع وما يتصل بذلك اي بالوقوع لمقتضى
هو المحذوف واعلم انه يترتب على بعض انواع المحذوف ما لمقتضى فلا يقع فرق الوقوع بينهما
فيغلطون احدهما حكم الآخر ويغلطون كثيرا من الاحكام وان توهم منهم ان المحذوف يصير
في حكم ما بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة

فمنهم من قال ان مراده باللفظ الدال على المعنى فيعم الدال بالتقسيم اللفظ الحقيقة والمجاز
بتقدير افعل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق والدال
على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة
فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ
آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم
المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق بشرط اي
شرط من شروط المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه في
المنطوق بالحكم الثابت بالمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق
في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت
عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق فيخرج العادة
نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الربائب على ازواج الامهات موصوفات بكونهن
في حجور امهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يحل بانتفائه مع انه انما وصف الربائب
بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في
حجور امهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يقيد اي المنطوق بسؤال او حادثة كما اذا
سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع
ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند
عدم السوم او علم المتكلم بالجواب عطف على قول السؤال بان السوم مع الجهل هو الحكم بخصوصه
كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان
في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرط المخالفة
منهم من قال فيه اي في فوات المخالفة بهذه المسئلة وهو ان تخصيص
الشيء بالذكر اي كان بحسب امر او حكم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء

عند

عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام انما الماء من الماء اي الغسل من الانزال
الغسل بالاكسال وهو ان يغيب الذكر قبل الانزال وعند ما لا يدل والا يلزم الكذب والكذب
في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي زيد موجود وفي الحال اي لو دل على نفي الحكم
عما عداه لزم الكذب في قولنا محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر
ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا والاجماع العلماء على
جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة النزاع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه واما قولهم اولا اي عدم
وجوب الغسل بالاكسال هو الالتقاء الختانين غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة
حيث اشتمل وهو الايلاج لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل
في صورة وجود الامرين فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عنه بان الغسل لا يجب
بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم على
دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنهم اي
من فهم من المخالفة بهذه المسئلة وهو ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه
عند الشافعي رحمه الله عليه او قول تخصيص الشيء مبتدأ ومنهم خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف
اي وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي
الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فحل بالفتيات
المؤمنات فلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات للحر فان في
قوله الطول لا يطيق بناء الفاعل الى آخره ولهذا يستقبح العقلاء والاستقباح
ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الطول فانه لو قال الكلب الطويل وغير
الطويل لا يطير لا يستقبح العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه فهم منه ان غير الطويل

شبكة الألوكة www.alukah.net

يطير والكثير الغائبة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره تجازا جيها وغير
مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عداه موصوفا ثابتا فتخصيص الحكم
بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجح الآخر كالخروج مخرج
العادة الخ ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف كما في الابل السائمة
زكوة يقتضي العدم عند عدم وعند ما لابد لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر
اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائط ان التخصيص انما يدل على
نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادث او علم
المتكلم بان السامع يحمل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه
الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علمنا ان التخصيص
لا نفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات فانا نجد
الطويل الوبر العميق متحيرا فالاشياء من هذه الاشياء لا توجد ومع ذلك لا يراد من
نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه
ذلك الوصف لا يكون متحيرا او هذا مما لا يقول به احد لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما
وصف تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحير هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه
قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الاوصاف
الاربعة المذكورة غير متحققة وفيه وكالمدح عطف على قوله كالجسم اي وجبات
التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد كما في الابل لا يريد
او غيره او غير التاكيد كقولنا في دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل موجبات
منفية الا نفي الحكم عما عداه فقولنا في دابة في الارض وصف الدابة بكونها في
الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تنفك الا عن الارض
مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما

وصفها

وصفها بكونها في الارض لتعلم ان الحرام ليس راتبة مخصوصة بل الحرام وكل ما يدب في الارض فعلم ان
موجبات التخصيص وفوائد اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص
منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانا لم نجد وافي هذا المثال
لوصف ان الطويل قائدة اصلا لكن امثال الواحدي يفيد الحكم الكلي على ان كثيرا ما وقع في كلام
الله تعالى وكلام رسوله مع بلغة واحدة الف فائدة يعجز عنه ذكرها افهام العقلاء وقوله لكان
ذكره ترجيحا من غير مرجح فهو حيث لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجاته ان
الوصف ان يكون علة وهو لا يدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بطل حتى جاز عنه قولنا ولا مثل
هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكنه بناء على عدم العلة فعلى
عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لانه علة لعدم اي لابناء على ان عدم الوصف علة
لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت
الحكم الشرعي فيما عدا الوصف عندنا كما قوله عليه السلام في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم
تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الشرعي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي
وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الشرعي وايضا ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها
كما في قوله في كفارة القتل الكافرة فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة
اليمين وقدم فصل المطلق والمقيد ونظيره قولنا من فيما تعم الموميات هذا لا يجب
تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يكمل الخروج مخرج العادة فان العادة
جرت ان لا ينكح المؤمنة الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انهما قائلان بان التخصيص بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم على امة ولدت
ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم الاكبر مني فانه حر لاخيرين لان هذا ليس التخصيص
بهذا دليلا على قطع ولا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي
الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة

لو كان الولد منه فلي سكت عن الدعوة يكون بيانا انه ليس منه والجفا انما ينبغ نسب الاخيرين
لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لانه نفي نسبهما وانه قال فمن بطن فجئ
حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع لا يحال الاحاجة الى البيان فانه صار
بالاول ام ولد حيث نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يفيد ذلك لو كان دعوة الاكبر
قبل ولادة الاخيرين اما بهما فلا فان دعوة الاكبر في مستقبل متأخرة عن ولادة الاخيرين
فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل بهما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة
ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارضه كذا انه لا تقبل الشهادة عند هما فهذا اي
عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه
فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل
شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكر حالا حاجة اليه حاشية وبا تزد
الشهادة ونحن لا نسلم الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص الوصف اي لا نسلم كونه شبهة في
نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة
هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر الشيء عند وجوب
وهو هنا اي ذكر الضمان يحمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متقصين عن احوال تلك
الارض فاراد ونفي علمهم بالوارث في ارضه كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا عالما به
اما سائر الاراضي فلا مع فقه لهم بما جوابها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر
الاراضي احترازا عن المجازفة ومنع التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدم ان فوجوده
علامة شرطية فان الشرط ما يتتفي الحكم بانتفائه وعند نا العدم لا يثبت به اي بالتعليق
بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين
ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرناه مرارا لخلاف ثم يظهر هنا ايضا لان الشرط يحال
لا مرتبط يقف لام حاد ج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كلا ولا جزءا وقد يحال للمعلق به

الا يرى ان بخبر بخصوص ذكر الام حاد ج به

ولا يترتب كلا ولا جزءا وقد يحال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف الشرط بالمعنى
الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي يتتفي الشرط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء
شرط لصحة الصلوة فانه يتتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء ويلزم من انتفاء الشرط
عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء
عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم الصحة واما الشرط بالمعنى الثاني
فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء الشرط يمكن ان يوجد بدون الشرط كما ان دخلت
الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فوقوعه وعدمه سواء
يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز
قال الله تع ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ملكت ايمانكم من
فتياتكم المؤمنات على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة
على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده
قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وعند نا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك
الآية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي رحمه الله اعتبر المفهوم وطا بدون الشرط فانه
يوجب حكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره
فقولنا اي التعليق تأثيره في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معنا اي نعتبر المفهوم وطا مع الشرط فان
مفهوم الشرط وجزاءه كلام واحد او جب الحكم على تقدير وهو سكوت عن غيره فالمفهوم وطا بدون الشرط
مثل انت طالق اي المفهوم وطا وهو قولنا انت طالق فقولنا انت طالق ان دخلت الدار
اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط وجزاءه
كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو ان
اعتبر المفهوم وطا بدون الشرط ونحن اعتبرنا المفهوم وطا مع الشرط المعلق بالشرط كان
دخلت الدار كانت طالق التعليق سببا عنده لان التعليق اي الحكم الى زمان وجود الشرط

فان المشروط ٢

على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير فيثبت التعليق فيثبت الحكم بتقدير معين
واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار ذلك طالق سببا للحكم وليكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا
في المنع السببية فما يبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بهذا نوع عمران المعلق بالشرط انعقد سببا
عنده فان وجد الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا
علق الطلاق او العتاق بالملك ثم ملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر
المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا
وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت
مالية فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء
على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب واما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
لان المال يكمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بيثبت المال في الذمة مع
انه لا يجب اداؤه بخلاف البدن ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدن فلا ينفك
احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب اما صحة الاداء وفي البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر فصل لما مر بأن الزكوة والكفارة
البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط
لان السبب ليكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو ان
غير المشروط عند الشرط فلا يكون موجبا لوقوع ما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة اثر فوقع للشافعي
طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل اما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في الحال في المسائل المذكورة
على ان اليمين انعقدت للبر خليف فيكون سببا للكفارة قبل سببها الحنث لما لم ينعقد
سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك
متحقق عند وجود السبب قطعا فلا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز

بالاتفاق

بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث
عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر واللكفارة انما يجب على تقدير
الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل لها شرطا والحنث سببا وفرق بين المالي و
البدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تع وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني
وبين الوقت اي على قولهما بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا
على الحكم اما الاصل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع
لا يحتمل الخطر واما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله
عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط
فاذا افسد الخيار شرع مع الفاسد فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب
والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان
الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله
على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع **الباب الثاني** في افادة الحكم الشرعي اي افادة اللفظ
الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة وكونهما اللفظ امر مفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب
من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض كقوله خبر مخبر صادق او ان لم يحتمل واخبار
الشارع كقوله تع والوالدات يرضعن اولادهن الاداء من الاثبات لانه ادل على الوجوب اعلم
ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا واما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد
في الاخبار يلزم الكذب اتفاقا وبعد ما وجد به ان لم يوجد فر الامر لا يلزم فر ذلك فاذا اريد بالخبر
الذي هو وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما انشاء فالمعتبر هو المعنى الذي هو الامر
والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة
في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي الامر
للايجاب يدل على ايجاب فعل رسوله صلى الله عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب

لغة

فان الامر اذا قرن بالامر على النهاد
فالامر للوجوب والنفل اذا وصل بالفعل
لتقدم الوجوب ودون المشتق بدليل
متعلق بمصدر دون المشتق بدليل
توقف النحاة خلافا لمن قدر

اصح على الاصل وهو ان الامر حقيقة في القول بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى قوله وعلى الاول
وهو ان فعل عم للايجاب بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي فلما ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك
خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يفعل افعل يصح نفيه اى نفي الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال
انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر
لكنه لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بعبارة الشأن وتسمية امر مجازا
اذا فعل يجب به قولنا اذا فعل اه بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة
اى في الفعل لكنه الدليل يدل على ان القول لا يجاب لا الفعل اى الدلائل التي تدل على
ان الامر لا يجاب تدل على ان الامر القولي لا يجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قطعية فليحذر
الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل وسيأتي واما قوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله لا يمكن حمله على الفعل
وان كان راجعا الى الرسول عم فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا
يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو بعض
نحتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل وكيف يصح ما قلتم ان الدلائل الدالة
على ان امر اد لا يجاب لا تدل على الفعل لا يجاب واللفظ اى الامر القولي كاف في افادة
الجمع وهو الايجاب والتراد في خلاف الاصل وايجاب فعل عم استفيد من قوله صلوا على انه
امر على الاصحاب صورة الوصال وخلع النعال مع انه فعل وجوبه التوقف عند ابن سريج
حتى يتبين امره دلالة استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب التهديد اتركوني
الندب كقوله فكاتبوهم الاباحة كلوا واشربوا التسخير كونوا قردة خاسئين التعجيز
ولا تأتوا بسورة التسوية اصبروا او لا

او لا تصبروا الدعاء كغفر لنا التمني كألا أيها الليل الطويل الا انجلي الاحتقار كخذ
القوا انتم ملقون التكوين كن فيكون فلما لو جب التوقف بها لو جب في البواقي
وهي معان وهو التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه كقولك لا تمش مستكبرا والتحقير كقولك لا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله تعالى
والارشاد كقولك لا تسألوا عن اشياء والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وامشي
في نعل واحد والامهال كقولك للمهدر امره بالاباحة عطف على قوله لاستعماله فيهما فلا يفيد التوقف
بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبها التوقف في الجميع بين طلب الفعل وطلب الترك
ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد به حقايق الاشياء فانه لو اعتبر
مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص
آخر وهو مذهب السوفسطائية الذين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ
اذ ما من لفظ الا واحتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان
اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها جاز
لم يدع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند
بعضهم اذ هما دنيء والندب عند بعضهم اذ لابد من ترجيح جانب الوجود واما الندب
والوجوب عند اكثرهم لقرينة فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة والعذاب الموجع لغة الامر اذ لولا ذلك لكن
قبح التحذير فيما امر به واجبا اذ ليس على المرء غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ان
يقع لكم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة واذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء ما هو المراد من قولك قضيت من سبحتي كذا لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك او لابراز
الى القضاء الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين ان المراد بالحكم والمراد من الامر القول
لا الفعل الا ان اريد به الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق

لان الله تع اذا فعل فعلا خلا معتبر لنفع الجزة وان اريد فعل المقتضى عليه فامر اذا اقتضى
بامر فالاصل عدم تقدير الباء ايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لاجل نفع الجزة والحكم بفعل
مطلق لايجب نفع الجزة اذ يمكنه ان يفي الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك
فهو ممتنع فعلم ان المراد بالامر ماذكرنا لا الفعل ما هنالك ان لا تسجد اذا امرتك فانت
على تركه يوجب الوجوب انما قولنا اذا اردناه ان نقول له لكن فيكون وهذا حقيقة
لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله ان هذا مجاز عن
الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراد
بان اجرى الله تعالى سنته وقانونه ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد بهذا الكلام التفسير
الهمزة من الحروف والاصوات وعلى الحمل بهذين يثبت الوجود مرادا من هذا الامر اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة التهيئة الايجاد
بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح بهذا
التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اى اراد الله تع انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به
فكذا في كل امر من الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اى يكون الوجود مرادا في كل امر
من الله تع لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فحصل اى كن فاعلا للصلوة
وزكّ اى كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا
ان هذا اى كون الوجود مرادا من كل امر لعدم الاحتياج فلم يثبت الوجوب
لانه عرض لا الوجود وغير تام من الفصوح كقولك قم فقعدت امرى وقولك اذا جاء لهم اركعوا
لا يركعون والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جازما يطلب بهذا اللفظ **مسئلة** وكذا العبد الحظر
لما قلنا وقيل للندب كما في واتبعوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في
فاصطادوا فلما ثبت ذلك بالقرينة اى الندب في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الاتباع
والاصطياد انما امر لاجل العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تفوت المنفعة

مقرة

مقرة بان يجب عليهم **مسئلة** واذا اريد به الاباحة او الندب فهو مستعار عند البعض
جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة عبارة عن الوجوب لا جزؤه اعلم
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز
لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكر خي
والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويله ان المجاز
في اصطلاح لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه
لا يسمى مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قولهم في هذا الموضع
ان معنى الاباحة والندب بعضه في التقدير كانه قاصر لا معنى له اما في اصطلا ح
غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او معنى خارجا عنه وهذا
التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكنه يجعل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم
اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس غيرا ولا غيرا على ما عرف من تغاير الغير في
علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء امر بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان
يكون علاقة المجاز وصفا بينا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة
الاسد وانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا
ب
لان الاباحة عبارة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك فمعنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء
واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة
على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر يدل على حرمة
الترك التي هي جزء آخر من الوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر
فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى

معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذى هو جزء منها لا على جواز الترك الذى به المباينة
لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء اذ الوجوب وهذا بحث دقيق
ما مسته الاحتياج هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل فى الوجوب
لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقى الندب او الاباحة عند الشافعى رحمه الله فلا يكون مجازا
لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ولم يوجد
اى هذا الخلاف الذى ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على
الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما
اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقى الندب او الاباحة على مذهب
الشافعى فصريح فالامر ههنا لا يكون مجازا ام لانا قول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة
لا يكون مجازا فكذا اذا طلقت الثلاث واريد به البعض ان اللفظ يدل على
كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هناك بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الثلاث واريد به البعض
فقط او الاطلاق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعى رحمه الله على مذهبنا اذا نسخ الوجوب
لا يبقى الاباحة التى ثبتت فى ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا
اضافته بنجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق
عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطرق منك الضرب والضرب لكم
جنس بتعيد العموم ولسؤال السائل فى حج العمر هذا هو ام للابد سأل اقرع بن حابس رضى الله
عنه هذا هو ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار فلما اعتبره بسائر العبادات او عند
ان فورية بحتملة لما قلنا غير ان المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم
وعند بعض على ما لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او موصوفا بوصف كقولك
وان كنتم جنبا فاطهروا على الاحتمال العمر واقم الصلاة لدلوك الشمس فلما لم تجد

السيد

٦٣

السبب لما طلق الامر وعدم عامة على ما لا يخفى اصلا لان المصدر اسم فرد اذا وقع على
الواحد الحقيقى وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث الجمع وذا المحتمل
الاثبات الاباحية لا على العدد المحض اى لا يقع على العدد المحض فوقع طلقة نفسك
يوجب الثلث على الاول ويكمل الاثنين والثلث عند الشافعى وعندنا يقع على الواحد
ويصح بنية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا
ولا يصح بنية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة لاسم الوقوع على العدد فذكروا بهذه
المسئلة بيانا لثمرة الخلاف وقلت الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين
من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او موصوفا بصفة وردت هذه المسئلة
وهو ان دخلت الدار فطلقى نفسك فعلها ذلك عند من يشترط ان يثبت التكرار وانما قلنا
يشترط لانه لا دراية عندهم لا ثمرة هذه المسئلة كذا بنا على اصلهم وهو انه يوجب التكرار
اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم فهذا ما قال فى المتن وهو ان
دخلت الدار فطلقى نفسك يشترط ان يثبت التكرار على مذهب الثالث لا عندنا وقوله
فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

فصل الاتيان بالمأمور به على وجهين اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى
تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت يشمل النفل ويطلق كل واحد منهما
على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان التوبة ترفع فرض الوقت
فاذا فات سقط فرض الوقت لا يبقى فى مثل الابعض وعند عامة الصحابة يجب بها او وجب
الاداء لانه لما وجب بسببه لكن بسقط بخروج الوقت فى مثل ما عنده يعرفه الا ما
عليه فاتت الاشرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا
فوقع فى فعدة من ايام اخر وقوله فى من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال النبى عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها

شبكة الألوكة www.alukah.net

فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير
مقصود اصلا اذ الناسي غاية ما في الترك واذا ثبت ذلك في الصوم والصلوة وهو معلوم
ثبت في غيرهما كالمنذور او الاعتكاف قياسا وما ذكرناه منا النص لاعلام ان
ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط للايجاب
ابتداء وجواب اشكال عقد رمضان وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو قوله فعدة من ايام اخر فيكون
واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرناه من النص الخ
وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذور قياسا لان القياس مظهر لا مثبت

فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا النذر الاعتكاف
في رمضان ولم يعتكف الا رمضان آخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور
في رمضان قضاء لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر
بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر
على القضاء بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف
لله اي الصوم المخصوص بالاعتكاف يسقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت
فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكنه دركه الا بوقت بعيد يسقط فرضه
لكونه حرجا وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل فوجبا الصوم المقضي اي الصوم
المخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف
الوقت اذ كل سقوط يوجب صوما مقضيا وفضيلة الصوم المقضي احوط من فضيلة شرف
الوقت هذا مراد فخر الاسلام رحمه الله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى
السقوط فقط فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب
القضاء مع سقوط زيادة ثبتت لشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان
يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب مضافا ورد عليه

ان

قضاء الاعتكاف والمنذور في رمضان
ينبغي ان يجوز في رمضان آخر الخ

ان في سقوط شرف الوقت ترك وجوب الاحتياط بان هذا احوط من وجوب رعاية
شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال الان ما ثبت لشرف الوقت له معنى
ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب بقضائه فوات زيادة هي افضلية صوم
رمضان على صيام سائر الايام والقضاء هو عدم وجوب الصوم المقضي فاذا فرض قضاء
سقط وجوب رعاية تلك الزيادة ايضا لما ذكرنا امكان الخروج قبل رمضان آخر
فينبغي ان يسقط ذلك القضاء المتعجز بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم
المقضي بالطريق الاول ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط
القضاء اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت
بخوف الموت وسقوط القضاء وهو عبارة عن وجوب صوم مقضي بخوف الموت والنذر
بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط القضاء المذكور ايضا
هو بالطريق الاولى وسقوط القضاء عبارة عن وجوب صوم مقضي فعلم ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقضي ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة
الصوم المقضي احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف
الوقت فضيلة تغلب فوتها بكل فرض فضيلة الصوم المقضي وهذا البحث من
مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسره بعض شراحه بغير ما
فسرت لكن لا يخفى على ذوي البصائر الحاسرين للعلم ان الدليل الذي استدل به
على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرته لا ما فهموه والله اعلم بالصواب
والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كاملا عينا او قاصرا ان لم يكن
به كصلاة المنفرد والمسبوق خلف منفرد او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء
باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما لا يعتقد لزوم الامام بناء فكان خلف
الامام فعلى هذا ان اقتدى امام في آخر الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام

اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فرغ مصره وقد فرغ امامه بنية ركعتين
باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ امامه
وصورة المسئلة اقتدى بما فرغ في الوقت ثم سبق الحدث فخرج فرغ مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لانه الاقامة
اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا امامه ومسبوقا اى
كان امامه في الذي اقتدى بما وفرغ صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد
ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان
نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم
اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في القدر
الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ
الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لانه عليه
الكينونة فان استأنف يكون مؤديا في كل الوجوه فيتم الاقامة اعترضت على الاداء
فيتم اربعا وانما لا يتوى اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كان
خلف الامام لا يتوى ولا يسجد للسهو اى اذا سهو في القدر الذي لم يصل مع الامام
لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهو لا يسجد كذلك والمسبوق فانه مقتد فيما سبق فيه
ويسجد للسهو واما القضاء فما يماثل معقول كالصلوة للصلوة واما مثل غير معقول
كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يتقرر الا بنية
كالوقوف بعرفة ومنى للحاج والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة
القربة لم تتقرر قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكروا ربكم في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان

كونها قربة مخصوصة بزمان ولا يقضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف بط
والوصف وحده لا يتقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا يقضي
لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قبل فلم اوجبتم
القدية في الصلوة قيل اى على الصحيح هذا استشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة
لا يقضي الا بنية وقد عدم النص بوجوب القدية اذا فاتت الصلوة للشيخ
الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس ينبغي ان لا يقاس
عليه غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم تتكرر قربة في غير هذه الايام
ولا يدرك ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لهذه الاراقة
ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فلما يحتمل في الصوم التعليل بالجبر
فعلنا بالوجوب احتياطا فجعلنا اتيانا بالمندوب واوجبنا نزح القبول فانه يحتمل
ان يكون القدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل ان يكون اتيانا
بالمندوب ومحمد راه قال في هذا الموضع نزح القبول وفي الاضحية لان الاصل في
العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام و
تخفيفا للضيافة الريح لكنه لم يعمل بهذا التعليل المضنون وبهذا ان الاصل في العبادة
المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت
يجزئ في معرض النهب وعلمنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع الى القول وعلمنا به بعد
الوقت اذا جاء الغلام الثاني لم يشتغل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء بشبه الاداء عطف على قوله واما مثل
غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد الكعة في ركوع اى كبر تكبيرات الزوائد
فانه وان فاتت موضع وجوب تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكنه لما كان شبيه
بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء

الكامل كرد عين الجاني في الغصب والبيع والعرض والسلم لما عُقد العرض او السلم
يجب بدل العرض والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل العرض والمسلم
فيه قضاءً اذ العين غير الدين لكنه الشرع جعل عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يلزم استبدال الارض بدل العرض والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد
المغصوب والمبيع مشغولا بجناية اودين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا فان
اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف
تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل قبض
اصلا لتمام الاداء الذي يشبه القضاء كما اذا اسر ابا بكر فاسترق صورة
المسئلة ان يكون ابو بكر امرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابو بكر فاسترق
حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج ولم يقبضها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث
انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج عليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة
من الزوج ان لا يسلم ابا بكر لا يملك الزوج ان يمنع منها ومن حيث ان بدل الملك
يوجب بدل العين قضاء روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة
فانت بريرة بلحم والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من
اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة
ولنا هدية فقد جعل بدل الملك موجبا لبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان
حكم الشرع على الشيء باكل لحمه وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه
مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا
يتغير اصلا كالخمر فانه حرام بعينه ونجس بعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا
الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا الحكم وقد اراد بالعين
هذا الحكم اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا الحكم

فلا

فلا يعتق قبل تسليم البايع يملك الزوج اطعامه وبيعه قبل ان يسلم العبد قبل تسليم
البايع وان كان قضى القاضي بعتقه عليه ثم ملكه لا يعود حقا قبضه من الاداء
القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند ان فر لا يبرأ عن الضمان
لانه مأمور بالاداء لا بالتعريض وربما يأكل انسان في موضع الاباحة فوقا ما يأكل من
ماله ولسانه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر
والعادة الحاقه للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوقا ما يأكل
من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كامثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة
اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للتعذر فبقي المعنى فلا يجب
الا القاصر عند التجزي عن الكامل فمن قطع يد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص
اذا تبين انه لم يسر فان افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل امرادا بالموجب هنا
ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع واريد بالموجب هنا
الاثر الحاصل بالقطع في محل قصاص كما اذا قتله بضربات فلما هذا من حيث ان المعنى
اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فالحد الجناية فيتحد موجبها اعني هو
من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل حلا لان الفعل وهو القطع
والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص واعني
بجزاء المحل اي اعايد خل ضمان الجزء ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش
الصحيحة في دية الشجة وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما
يتم فعل الذئب وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا
منع لقولهما ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص جواب قولهما فصار
كما اذا قتله بضربات اذ لا قصاص فيها واذا القطع المثل يجب القيمة يوم

خل

بتلك الجراحات ثم

الخصوص لانه حق الحبس عن الكامل بالقضاء ارقضى القاضي وهذا عند
ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير متقوم لكانه تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل
المتقوم صورة ومعنى وهو القصاص خلافا لثالث فروع فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ المال الدية واما شرع الارش عند عدم احتماله
الى القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر دمه
بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنحو قد ذكره هذه المسئلة تتوخى حقوق
الله تع فالان نذكرها في حقوق العباد ليتوزع عليها فروعها فلا يضمن الغاصب
بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء
للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها اذا ان لم يكن الغاصب متقومة فكيف
يرد عقد الاجارة على الغاصب فلنا باقامة العين مقامها فان قيل يرد في
العقد مال متقوم اذ الغاصب في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح
لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اذ بالمال المتقوم قال الله ان
تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع لمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة
في عقد النكاح مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك اي لكان الغاصب في العقد
متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
متقوما ولان تقومها ليس لاجتماع العقد لانها بهذا دليل آخر على قولنا فيكون في
نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونها كالخلع فان منافع البضع غير متقومة
في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد فمع انها غير
متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عند الخلع فعلم ان
العقد لا يحتاج الا تقومها متقوما في العقد ليس بضرورة العقد ولما ثبت تقومها

في العقد يكون في نفسها متقومة فلما تقومها في العقد ثبت بالرضى بهذا فنقول
ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى
بخلاف القياس لنا بيانه لانه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشتمل معنيين احدهما
ان لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني ان لا يقاس
كون المنافع مالا بالمال في الغصب على كونها مالا بالمال في العقد لهذا اذا كان
التقوم في العقد بخلاف القياس على وهذا دليل على بطلان القياس الناتج بالمعنى
الاول وقولنا للغاصب ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس الناتج بالمعنى
الثاني فان لا اثر في ايجاب المال مالا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص
اذا قتل القاتل ثم رجع هذا تنويع آخر على قولنا وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنحو
وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقتل القاتل ثم
رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير الولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير
ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل
شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقصاص شبيه بالاداء
كالقيمة فيما اذا ادى عبدا غير عينه فانه قضاء لقيمة له لكان الاصل مجعولا
من حيث الوصف بمنزلة الجزء اذ عند اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة
فكانها اصل ولكان الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب به
الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على القبول
وايضا الواجب في الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا
من وجه مقتضيا وما يشبه الاداء **فصل** لا بد للمؤدي من حسن
هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول
ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت فيها اقدام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الراسخين وضلت في مهاديها افهام المتفلسفين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين
وحقيقة الحق فيها عز لحاق بين الافراط والتفريط سترة من سرار الالهية التي لا
يطلع عليها الا خواص عباده وانا بمعزل من ذلك لكنه اوردت مع العجز عن
درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا
ان الحسن القبيح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع و
منافيا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء
متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا
فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يشتملان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يشتملان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على
امرين احدهما انه يحال ان لذات الفعل وليس للفعل صفة تحسن الفعل وتقبح لاجلها
عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح
ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح
من الله تعالى ان يثيب العبد ويعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان
الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون
الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر
للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او
للكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله شرعا او يذم عليه شرعا او عقلا وبهذا
تفسير الحسن وما يذم على فعله بهذا التفسير القبيح وبالتفسير الآخر بالقادر العالم الحكيم
ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون بهذا التفسير الآخر للحسن فان المعتزلة
فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب
وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وعلى ذلك فالقبيح عليه تعالى

يحاله ان يفعله فظهر تفسير القبيح مثابا ومثابا لا يثنى ولا ان الاحترام والمكروه فعله
التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الله لا واسطة بينهما
فعند الاشعري لا يثبت ان الامر بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على
اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقولي لانهما اما
لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا
الدليل ظاهر انه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع
كما لو قلنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على
تقدير كونها شرعيتين ايضا كما سيجيء ان هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان
عنى ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فلا نسلم بهذا
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبيح لذات الفعل او الصفة له اذ لا بد من
فاعل يقوم به الحسن به وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه نتكلم عليه واما الثاني فقولك
لان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده لانا نمنع صدور
المرجح ولا يكفي المرجوح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري
والاتفاقي لا يوصفان بها اتفاقا فاقول تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا
من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن
من الترك لا يتصور باختياره اذ لو كان متمكنا فيه باختياره انه باختياره امر لا فاما
ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح
يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح
وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده وجود المرجح لانا نمنع صدور
المرجح مرجحا ما لم يجب عنده الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور

وانه مح م

الفعل مع هذه الجملة نارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو
لم يجب بالمرجح يمكن عدمه لكن عدمه بوجب رجحان المرجوح وهو هنا امتناعا من رجحان
احد الممكنين وبين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارا بالاختيار المرجح لا يكون
باختياره لاننا نتكلم في ذكر الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار
والتسلسل باطل فثبت ان اضطرارية والاضطرار لا ينافي الحسن والقبح
اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذين لا
يعتقدون يقينيا لم يردوا على مقدماته منعا بل بمنع ان يقال انه شيء وقد
خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما يسنح بخاطري وهذا منحصر على
اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يزاد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه
ويعلم ان يزاد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد
بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء توجد من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان
اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول فالمعنى الثاني موجود في الخارج اما
الاول فلم يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له وقوع ثم ايقاع
ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف الامور الواقعة
في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير
متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر
على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل
ممكن فلا بد ان يقف وجوده على امر وجودي والا يكن واجبا بالذات ثم لم لو وجد جملة
ما يقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال وهو ظاهر لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هذه جملة ما يقف عليه
والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا يمكن عدمه فرض حال العدم

ان

ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض هذه جملة ما ان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع
الجملة نارة وعدمه نارة رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانسلم ان المرجح بالمرجحان بمعنى
الذي وجوده يمكن من غير ان يوجد شيء آخر ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا
المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجوز ان لا يلزم من فرض عدمه محال لانه لا شك
انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر
اياه يلتئم الايجاد من جملة ما يقف عليه وجوده فلا يكن المفروض جملة وان وجد من
غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء
يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها عند اهل
السنة والحكماء لكنه اهل السنة قد يقولون بها على وجه لا يلزم منه الوجوب بالذات فان وجود الشيء
يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان مانعهم ان كل
موجود ممكن مخصص بوجوب بان سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق المراد منه لزم من
وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه ممكنا لانه مع العلم العلة التامة
لا يجب وجود المعلول باطل ضرورة ان الوجوب معلول لها فلو وجب لم يكن الا
مقارنا بل يجب ان يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر هو جزء التام ثم العقل قد يعتبر احدهما مقتضيا
موخرا منه حيث انه يحتاج الا الآخر في التعقل وقد يعتبرهما معا من حيث ان الآخر يحتاج
اليه ايضا مقارنا معه انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من
شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امورا
لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال او ذلك لان جملة
ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يخلو بجملتها قديما او القديم ان اوجب فوقت معين
توقف على حصول ذلك الوقت فلا يتم ما يجب عنده قديما وان اوجب لا في وقت معين
فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيلتئم بعضها حادثا فح ان لم يدخل في تلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات مختصة وهي مستندة الى الواجب فيلزم
اما قدم الحادث او انقلاب الواجب واما معدومات مختصة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا
وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة والموجودات امر معدوم وهذا بعينه يلزم ان
هذه القضية ثابتة وهي انه كل وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد
من غير توقف على اعدام شيء اذ لو توقف على اعدام عمرو مثلا لتوقف على اعدامه الذي
بعد الوجود لان العدم الذي حصل للوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم
عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا مختصا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه يصير معدوما الا بعدم
جزء من علة وجوده او بقائه وبلزم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو مع بقاء وجود زيد
لتوقفه على عدم عمرو وطلما فرض زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال
ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونقيضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على عدم وجود
بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة
يلزم ان كل عدم زيد لا يمكن عدمه الا بعد عدم شيء من تلك الموجودات ثم كذلك الى الواجب
فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما لا يوجد
ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا نثبت هذا الا على ذلك التقدير
لانا نراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمى حالا داخل في احد القضيتين جزورة
قلت هذا التأويل صحيح الا قولك وذلك الجزء اما ان يكون موجودا مختصا الى آخره فان
الانحصار فيما ذكرته من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لبقاء امور
لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان قيل الموجود يندرج في الاضافيات لانا
ان كل موجود يجب بواسطة امور موجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قولك ويلزم جرا
الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانا نجد ان زوال

كل

فيات

كل معدوم لا يمكن الا بوجود شيء فان الاضافية الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يمكن بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن
استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ ما ذكرناه من قدم الحادث
وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها
مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا سبيل الوجوب
اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او بتلك اضافة الاضافة عين الاول واما
ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ما ذكر او قوعها الفاعل مرجحا
لاحد الطرفين وبين ترك الحركة في الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجود
رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع لهذا الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا وجود اذ لا
وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده
الى مؤثر يوجبه فحكمهم عن القول بالموجب بالذات وموجب بالاختيار ولو لا تلك
الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم
من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان
الراجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع
اما ان الترجيح من غير مرجح اصلا او يكون الراجح او المتساوي او المرجوح والاول باطل لانه لو لا
الترجيح لما وجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل
بالغير فرجحان الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل مرجح الى مرجح قبل الى
غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح والكل ممكن معدوم فعدمه راجح على
وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده
يرجح المرجوح والمتساوي على ان الارادة صفة بسببها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات

الارادة بتقتضي ما ذكرناه واما ان يمتنع ان يرجح او يمتنع ان يرجح وما دام كذلك فاذا رجح الفاعل
لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا البحث بترجيح المختار احد المتساويين
امثال الهرب من الاسد اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية
البديهية التي لو لا الالتفات الى العلم بالصانع وتنزهه ان الرجحان بلا مرجح باطل لا ينطبق
بايراد امثال الابل على عدم خروج بل غاية عدم العلم بالمرجح فاقول القضية
التي تستعمل في استحالة العلم بالصانع بلا ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح
يجب ان وجوده بلا وجود ممكن مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب الغنية عن هذه
القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من
الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل اذا رجح فلا
يلزم وجود الممكن بلا موجد واما اوردوا امثال هذا المنع فعليهم البرهان على ان الرجحان في
امثال هذه المذكورة على انا نقول ان وجب رجحان المذكور فما الذي يجب بحسب نفس الامر وهذا
بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق نفس الامر كما في الافعال الاختيارية واما ان يجب
بحسب اعتقاد الفاعل وذا بط ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان في الاثر
بل مع اعتقاد المرجوحية وفي انكار هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم
بالرجحان ان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان
بلا مرجح بطل هو ان وجود الممكن بلا موجب مع امكان ان يوجد وجوده او لا فالرجحان هو
الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقولك وجود الفعل
عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة التي يلزم للمحرك في اي جزء من الزمان في فعل تقدير
القول بوجود بعض الاثر بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا
التقدير لكنه انما يتم على هذا التقدير ايضا اذ في الاحتياط للاثر يوجب الجبر وعلى
تقدير امتناع وجود الاثر بلا وجوب الجبر فنختار ايضا انا بالقول بان اختيار الاختيار

عدم

عين موضع الحاجة

الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما ان يلزم فحينئذ وجود على
ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتفرع على امر لا موجود ولا معدوم وهو محال
مثلا ثم هو انما يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع غير الاول واما ان لا يجب
لكن الفاعل يرجح احد الجانبين وان لم يرد بالفعل الايقاع فتعين ما قلناه في الايقاع
هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل الجبر فالان حينئذ الاثبات ما هو الحق وهو التوسط بين
الجبر والقدر اي حاصل يجب وقوع خلق الله تعالى وفعل العبد فتقول التفرقة ضرورية بين الافعال
الاختيارية والاضطرارية والتفرقة بهذا الوجه فقهية لان الارادة ان
كانت صفة يرجح الفاعل احد الجانبين ويخصص احدهما به على الخصوص حينئذ لزم
من وجود الارادة لذاتها التخصيص والترجيح صادرين منا هو هو او ان لم يكونا صادرين
منا لكن الارادة الاولى مجردة فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية الى
نشتاق اليها بتضمنا على نفسي نستهل ان الله تعالى علم الكل فرق بينهما ونعلم ان الاول بفعلنا
لا الثانية وايضا فرق في الاختياريات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالاخذ
لا صبب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا فرق في التركيبات بين ما تقدر
على الفعل وبين ما لا تقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني
فارق بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد الجانبين على الاخر حينئذ وهذا هو
معنى الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
التي تخلق في الجو الصعيد كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين واخذه وكذا في عدم صدورها
كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى
فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان
على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد
وارادته اذ لو كان كذلك لخرقت ولو كان مقتضى الطبع فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق

صفة الاضطرارية

الرجحان والتفضيل

الجبر

الاختيار

انبعث والتضاد طرد يمنع ان نقض الوقوف اذا ذكر نقيضه الاذار

النسق بفتحتين الترتيب وما جاء على نسقه اي على نظام واحد ودر نسق المنظوم كلام نسقا اي على نظام واحد

العادة وايضا لانه لو كان الامر بتمديد الاعصاب واحضارها والشعور لما منع من ذلك ولا انذر
اى عصية يجب تمديدها للتحصل الحركة المخصوصة وكذا الشعور لما علم بكيفية خروج الحروف
مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في
وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تع انه في حضر الحركة الاختيارية قصدا جازما
من غير اضطرار الى القصد خلق الله تع عقيب الحالة المذكورة الاختيارية وان لم تقصد
لم يخلق ثم القصد مخلوق لله تع بمعنى انه تع خلق قدرة يصير فيها العبد الى كل منهما على
سبيل البدل ثم يصير فيها الى احد مقدوريه بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد
مخلوق لله تع بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجود آخر مخلوق لله تع لان الله تع
خلق هذا الفرد مقصودا لانه ايجاد في خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بجميع خلق الله تع
واختيار العبد فلذا قال قلما تقع على امر جبلي لا يجب كونه اضطراريا لان لاختياره
تأثيرا في جعله اختياريا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر تبعا
آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا الآن يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا
واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده في ذاته وان كان بواسطة وجود امر فذلك
الامر يجب بالموجود المستندة الى الواجب فيخرج به من حيز العبد وان كان بواسطة عدم امر
لا يتوقف ذلك العدم العدم الباقي على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود
وهذا العدم لا يكون الا بروز العلة التامة لوجود الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات
محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تع فلا يقدر العبد على اعدام ما ان كان للعدم مدخل
في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بواسطة وجود امر وقد امتنع وقد
ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الامر لا موجودا ولا معدوما ولا يكون ذلك الامر
واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تع اذ ح يخرج من حيز العبد ثم ذلك الشيء
الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده

وامثالها

وامثالها فالامر الاضافي انما يلزم العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الامر ويتمكن
وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يتبع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور
لا مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بكسب ان اقتدر العبد عليه
الاول ما يصح انفراد القادر به مع تخلق الانفراد كما في اوجد الله تع العبد فيها والثاني
والثاني انفراد القادر به لكنه لا يتخلق منه ذا بل قدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كما
لافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرة فهو خلق وما وقع في محل
قدرة فهو كسب هذا وان كان تقسيما آخر لكن في الحقيقة يجمع تقسيم واحد فالخلق امر اضافي
يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر
والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل
بذلك المقدور وهم اختلافوا في الاضافات الحاصلة بالطاعة او المعصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب
لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا يأتي للمصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل
على كثير منها واما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو يوجب الاتصاف بالقصد القبيح قبيح لانه يوصل الى القبيح لانه يعلم انه لما قصده العبد
بخلق الله تع ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله يقولون عن العبد قدرة
الايجاد والتكوين فلا خالق ولا ملك الا الله تع لكنه يقولون ان للعبد قدرة ما على
وجه الابرام منه وجود امر حقيقي لكنه لا يكلف بمقدورية النسب والاضافات فقط كتعيين
احد المتساويين وترجيح بعض ما وقفت عليه في مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم
بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فنقول ان الانفاق والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه
حسنا لذاته او لصفة فيه فجاز ان يوجب الفعل او صفة في صفاته حكما

مدح او الذم بطل منه الوصف به سواء كان الوصف به اختيارا او اضطرارا او اتفاقا
الا ترى ان الله تعالى يحمد على اوصافه الفعلية وان وصفه بها ليس باختياره على ان الكلام
يسلم الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان لانسلم ان كل كمال يجب ان يكون مقدورا لله وكل نقصان مذموم
وان اجل الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب هذه النقايص مذمومون بنقايصهم فافهم
الحسن والقبح بمعنى انهما وصفان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما او الشاقهما وان
انكرهما بمعنى انه لا يجد في الفعل شيئا يناسب الفاعل او ينافيه لاجله فمقبول ان عنى
انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن من عداده في هذا وان عنى انه لا يكون
غرضا من ذلك فهذا بعيد عنه الحق وذلك لان الثواب والعقاب لاجلهما وان كان لا يستقل
العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار
قادر على كل شيء وعلم انه غرنا ثم المرض في طول لحظة ولحظتين ثم مع ذلك كله نسب هذه الصفات
والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يستقل انه
مستحق بذلك مذمة ولم يستقل الله تعالى معرضا لخطر عظيم وعذاب اليم فقد استحل على عباده
والجاحد وبرهن على سخافة عقله واعوجاج طبعه واتخذ بغرائه ورائه حيث لم يعلم بالبديهة
الذرائع ورائه سعيا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدنا سواء السبيل الهداية فلما ابطلنا
دليل الاشاعرة رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا ولا خلاف الذي بيننا وبين
وبين المعتزلة وبعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبح بعضها يكون ذلك الفعل
الفعل او لصفة ويكون عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب
لاجله او يذم ويعاقب لاجله وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انها يكون شرعا لان
وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى
النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال
ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك بطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباره عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق
كل اخباره شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا كان وجوبه بقول
النبي عليه السلام فاول الاخبار الدالة التصديق لا بد ان يكون تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديق
الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فانه لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان
وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا
ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباره شرعيا فقبول والا اي
وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون ما حكم العقل بانه واجب العقل ما يحكم
على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا والواجب العقلي اخص
من الحسن العقلي ولذلك نقول في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات
الحسن العقلي بحاصله ايضا وجوب النبي عليه السلام موقوف على عدم الكذب فهي ان ثبت شرعا
يلزم الدور وان ثبت عقلا لم يتجه ما عقلا هذا ايدل على القبح العقلي بحاصله وكل منهما
يدل على الآخر اما لانه اذا كان الشرع واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان الشيء
اما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح
فوجب للعقل بها وعند الحاكم بها هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بها فخلق الله تعالى العلم عقيب
نظر العقل نظر صحيح لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين
المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في الامرين احدهما ان
العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد واما عندنا على الله تعالى فلا
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن
والقبح ضرورة واما على العباد فحكم العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويحرمها عليهم
ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال
عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل

بعضها حسنا وبعضها قبيحا ولم يرد كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضايا بين واحاطة
بظواهرها وبواطنها وقد وضع خيارا وشرورا ونفعا وضرا وحسنا وقبحا و
تارة يرى ان العقل عندهم للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالقبح بحسب
النظر الصحيح وعند العقل آلة بمعرفة بعض من ذلك اذ كثيرا ما حكم الشرع بحسنه او قبحه لم
يطلع العقل على شئ منه بل معرفة موقوفة على تبليغ الرسل لكنه البعض منه قد اوفى الدرج
عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه عند بعض بعد الكسب
اى ترتيب العقل احدهما على الآخر ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد احدهما وحدها وترتيب
احدهما وحدها ليس بايجاد وانما نقدر بكسبه فحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره
لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما يجب بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل او يقبح
اما لعينه او لشئ آخر ثم ذلك الشئ لعينه قطعا لتسلسل وهو اما ان يقوم جزء ذلك الفعل او خارجا
عنه وجزءا ما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية
فالعبادة جزء منها اولم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة لمعنى في
نفسه يعلم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان
جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون الكل حسنا ثم
الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فان الجهاد حسن لكونه اعلاء
والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة
لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم لهذه الاقسام وكذا القبح لكن امثلة هذا
سيجئ في فصل النهى ان شاء الله تعالى واما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولاقتضاء الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا
في ضمن جزئياته الموجودة وبخلاف تلك الجزئيات المعلوم وجودها حتما وهو لا يكون حسنة الا لمعنى
في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم

الفعل

الفعل متوقفا عليه فهو جزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا ما كان مفهوما
الشرعي منها عبادة مخصوصة بالخصوصات المعلومة متوقف على العبادة
اعلاء كلمة الدين واخلاصا لله تعالى والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الدين واخلاصا
هذا المعنى يلزم ذلك في خارج فثبت ان لا زما جزءا لهذا الوفاق الفرق بين الذاتي
والعرضي واذا عرفت هذا على بطلان قولهم انا لو كان الفعل حسنا او قبيحا
لذاته او لامر لما اختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او
قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة
في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية يتقوم
بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته
معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما
الاول فانما كان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبله كالاقرار بالله
يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان
الانسان مركب من الروح والجسد فلا يعلم صفة الايمان بنظر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال بهذا الفرق بين
الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان
كذلك اختلافهم واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما
ان الايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدينية عليه والثاني
ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر
لم يكن مؤمنا اعتبارا بالجنة وكذا في حال الاختيار وان صدق وكان يصلي
ويصوم لم يكن مؤمنا اعتبارا بالجنة بخلاف حال الاضطرار وكالصلوة يسقط
بالعذر وهو معطوف على قوله كالاقرار واما ان يقبله فسيجئ الحسن لمعنى

لغيره كالوضوء والصوم ويحتمل ان يكون حسنا بالغير وهو ما جاز الغير
وقبح النفس وزيادة البيت كل الغير والبيت لا يمنع ان يجيء العبادة والنفس
بجهة على المعصية فتحل بصحة فهذا ان رفع الوسائط فصار بعد ما
يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون من ذات الفعل او الجزء لا يتم
الاولة واما ان من هذا القسم اذ يتصور ان حسن لمعنى في نفسه كونه تعبدا
فحاصل قولكم فيكون حسنا لما مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن
على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل ما مأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا
وجه اجيب عنه وجهان الاول انا قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري كونه مأمورا به
وعندنا لا بل ما امر به لانه حسن لذاته ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضي كونه
عدلا واحسانا قبل الامر لينتفي على العقل فائدة الامر بالامر فالامر بكونه واجبا لا
يدل على حسنها لمعنى في نفسها على ما مر في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الغير
الاولة ان القسم الاول اجيب عنها بمنع نفسها كما لا يخفى ان ان الاتيان بالمأمور به
من حيث انه اتيان بالمأمور به يحسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى ونهي عن مخالفته مما
يحكم العقل بحسنه على الاشعري فان شكر المنعم عنده يحسن لكونه مأمورا به وادآء الزكوة يحسن
حسنا لمعنى في نفسه لان الاتيان بالمأمور به والاتيان بما امر به حسن لمعنى في نفسه
وعند الاشعري انما يحسن ادآء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تقسيم الحسن لمعنى
من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه على احد معنيه
ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به
وقد يجتمع المعنيان كما لو كان حسنا لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول
بدون الثاني اذا كان حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في

الحسن

ـ حسن لا لعينه ولا لجزئه لكنه يكون مأمورا به وقد ذكرتم به لزوم ما مأمورا به كالوضوء
فعلم فساد ما قال ان كل ما مأمور به حسن لمعنى في نفسه بهذا المعنى لانا انما نكون كذلك
اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والكفر
بنية استعمال امر الله تعالى حسن لغيره وملعون في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى يشرط جانبه
الاهلية الكاملة عند العباد شرط لان الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف
اسما ملا على ما بانة في فصل الاهلية انشاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك
الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وهو هذه
العبادة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما ان لم يكن منفصل عن
هذا المأمور به فسقطت قوله فما بالنفسه ان الايجاب لا يتعلق بنفسها فالمراد به
ان الايجاب فيما بهذا المأمور به قوله منفصل بدون ذكر الكاسي الجمعة حسن
لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس به مقصودة حيث يشترط لصحته
فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما فيما بهذا المأمور به كالجهاد والاعلاء
كلمة الله وصلة الجمارة لقضاء حق الميت حتى ان المسلم اذا لم يقم بالجهاد
الجهاد وان قضى البعض حق الميت بسقط عن الباقين ولما كان المقصود بهذا
بعض المأمور به كان هذا الغير وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الغير
الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى
في نفسه وجه الفرق بينه ان مقصود الجهاد هو القتل والغرب واما ما لهما وهذا المعنى
ليس مقصودا على الاطلاق الدعوة لكونه خارجا عن صدر هذا القتل والغرب اعلاء كلمة الله
كان السترة المقصود غير الاداء لكونه خارجا عنه كما ان الجهاد اعلاء الحقيقة والمقصود
غير الناطق والكاتب لكونه خارجا عنهما فالجهاد حقيقة وهذا القتل ليست حسنة
لمعنى في نفسها لكونه خارجا عن عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فاشبه بهذا

الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير داخل في الجمعة في المعلوم وفي الخارج
والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول
الضرب الاول من القسم الاول ويقرر فيه ان دليل الدليل اي الامر لا يقبل شرط التكليف
من الحسن لمعنى في نفسه لان كل الامر يقتضي كون صفة المأمور به لا علم ان المطلق ينصرف
الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي
للاباحة او الندب فاقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر
اي لو لم يكن الشرع حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو الايجاب
مقتضيا الحسن الكامل لان الشرع لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي
تركه مفسدة قوية الا اوجب الشرع فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله دافعا من تركه فالايجاب
لحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل شرط التكليف وكونه عبادة فيجب ذلك
ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه ان يأتي بالمأمور به واما اخترت في الاول
لفظا يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول يقتضي الامر والثاني موجب الامر
والوقف بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي فرض الامر بالجمعة يوجب صفة
حسنا وان لا يكون المشروع الا به فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت
الجمعة ولا لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة فلم لا كان
للواجب قضاء الظهر لا الجمعة على ان الاصل هو الظهر لكنه امر بالجمعة فقام الجمعة مقام
في الوقت فصارت فورية لا ما سبق ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم
قوله اذا سمعتم النداء فاسعوا الى ينقسط الجمعة عن غير المعذور فاذا اداه بالجمعة صار كغير المعذور فانتقض
الظهر بهذه المسئلة نوقع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف بناء امرين
احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده
ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده وعندنا وليلته الظهر

مذكور

مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا
وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور والعزيمة في هذا اليوم
اقامة الجمعة فقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط عن المعذور بطريق الرخصة
فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بالايقاع غير جائز
صلاة للشرع لانه لا يليق بالحكيم وقوعه لا يطلق انه تف الاوسع الى غير
ذلك الاثبات وهو غير واقع في المتنع لانه اتفاقا واقع عنده وغيره اي عند
الاشعري في غير المتنع لذاته كما بان ابي جهل وعنده ليس هذا تكليفا بالايقاع بناء
على ان القدرة العبد تأثير في افعاله فقد سطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره
في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان
الله العبد غير قادر على الايجاد والفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصدا واختيارا فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف
بالقصد الباعث بعد القصد الجازم بخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء
عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على كسبه اي حصول الله تعالى بامره بالقصد
على ان علم الله تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن
الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن ينقلب
علم الله جهلا وهو محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فجوابه ان الله تعالى علم
كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلم الله تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه
عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا له مختارا له وعنده لا يتأثر لها اي القدرة
العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بالمحال
بطريق ليس بناء على ان الاصل واجب على الله تعالى فعلا للمعتزلة بل بناء على انه
لا يليق من حكمته وفضله تعالى القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب

عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة لان الزاد والراحلة او ما يتمكن به على
هذا السر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة بناء على قول
لان القدرة التي شرطنا ما تقدمه الآلة والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء
كالنماء في الزكوة ويشرط بقاؤه بقاء الواجب لئلا يتقلب الى العسر فلا يجب الزكوة
في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تقدر فان قيل لما
شرطتم بقاءه بقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فلا يجب بعد هلاك بعضه في البارع لوجيه السؤال انما شرطتم بقاء القدرة
الميسرة بقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب
في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في البارع اذا هلك بعض النصاب فيجاب بان النصاب
ما يشترط ليسر التملك وفي هذا الكلام ما فيه على ان النصاب ما يشترط لليسر لان الوا
ربع العشر ونسبة الى مال معاد يرسل بل يصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لوجوب
لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة
وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولو لم يتمكن ولم يجد صح فصيام ثلثة ايام
وليس امراء التخيير في العمر لان ذا يبطل اداء الصحيح فان امراء التخيير الحال مع
احتمال القدرة في المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء كما لا يستطاع مع
الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة الميسرة
في الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة للاداء والكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا
دليل اليسر اى شرط القدرة المقارنة ودليل اليسر فيشترط بقاؤها ببقاء الواجب
اى يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة ببقاء الواجب حتى اذا تحقق القدرة
على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة بسقط الاعتاق لانا لم
يتصل بالاداء وعلم ان القدرة المقارنة للاداء لم يوجدوا هو الشرط لما ذكرنا ان

لانه قد يتعذر عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وبيانه الوقوف بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل الثاني بل ثبوتا اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما بيانه
في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور
اداء كما مور به اى من غير حرج عادة وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في
الحج من قبيل القدرة الممكنة وليس شرط لاداء كل واجب فصلا عن البقاء بدنيا كان
او ماليا فالبدني الحج مع الفجر والصلوة او موسيا معه اى مع الحج ويسقط الزكوة
اذا اهلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فظهر بهذا ان قول من شرط الاداء اصل واجب
قال زفر رح لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في فجوة الاخير من الوقت لانه
لا يجب الاداء لعدم القدرة قضاء لما يشترط لحقيقة القدرة للاداء اذ ذا كان هو الموضع
انما هو ما قلنا في القضاء وقد وجد السبب فاما ان القدرة على الاداء ما كان امتداد
الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بالصلوة فانه ينعقد اليمين لامكان البر فيه جملة كما كان
لبقاء عدم فاما ان الاصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة على ان القدرة التي
شرطناها مقدمة على سائر الآلات والاسباب فقط وقد وجدت بقاء فالقدرة
الحقيقة فانا مقارنة للفعل اى وان سلم ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب
القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء ووجود القدرة على
الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات مقدمة على سائر الآلات
والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة الآن الحقيقة لانا مقارنة للفعل لان
العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة او تقول انبنى على الفعل الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في قضاء الصوم
ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التملك على الاداء مستمر
عن بقاء فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا فات الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط

عنه

ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الآن الحال ههنا غير عاجز
فلا يكون الاستهلاك بعد ما هلك جواب سؤال مقدر وهو انه متى تقرر بالزكوة
والكفارة فينبغي انها واجبان بالقدرة الميسرة وينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا
استهلك الحال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان الحال غير معين في الكفارة فلا يلزم الا استهلاك
بعد ما وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب في هذا المال
فاذا استهلك الحال استهلك الواجب فيضمن واعلم ان قولهم ان بقاء القدرة الميسرة
شرط بقاء الواجب الا ان قلب الميسر عسرا فوضع نظرا لانه ان يسر له بقاء الامر
لا يلزم منه ذلك ان يثبت يسرا آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي
الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمس سنة ثم هلك بعد ذلك
لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب
عسرا بلا غاية ان لا يثبت يسرا آخر انه الميسر يصوب فصل اما وقت الصلوة فهو
مطلق ووقت هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تاسست عليه مباني الاصول والفروع
وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت ما يتعجب في تنقيح هذه الاخبار
وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات او الندر المطلق والزكوة اما المطلق فحظ
التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بقرينة وحين
عدمت قرينة التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة
فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب
وهو غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا نادرا فقضاء كمن وجب عليه الصلوة اخر
الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ يكون الوقت سببا
لوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر فستعلم في ان يفضل او يساوي

خارج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط لاداء اداء ويفوت بفوت الوقت
لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت
اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب لوجوب الفور لانه لولا
الشمس او لاضافة الصلوة اليها او الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقا ينصرف الى الاقصى
الكامل الا يرى ان قوله اعتق رقبة ينصرف الى الاختصاص بقدر ملكه ولو لم يملك ينصرف
الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فجاز فاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة
الفجر اما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى كل واحد منها يوجب عليه
الظن بالسببية لكن محمولا عليها بعد القطع والتغير بالبعرة صحيحة وراءها وفسادا وانجر
الوجوب بتجدده وليطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اما التقديم على
شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول بكثير اي يحقق كون الوقت سببا
للوجوب ان الوقت وان لم يكن قرارة ذاته بل يحيل الله تعالى بعض اجزاء الزمان على
امور ظاهرة يتيسر العالم لك على الشرع الغير ذلك فجاز ان الاحكام بالنسبة اليها فضاء
الى هذه الامور لقدرة الامور وقوته في الاحكام يجعل المدرج كالمدرج اما عند
اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يتاثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه
تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب ذا وامره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا بد حينئذ من ظهور اثر الوقت لما تبين ان الوقت سبب
للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء بسبب
نفس الوجوب لان السبب يقتضي الايجاب القديم وهو مرتب الحكم على الله ظاهر
وكما بهذا اي الشرع ظاهر وهو الوقت مسببا بلفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب
اشار الحكم على ذلك الشرع وهو الوقت فجعل لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والوقت
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول سبب مشتغل ذمة المكلف بالشيء
وهو نفس الوجوب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والذمة لا تلزم فتوفيع الذمة عما تتعلق بها فلا بد فيه من سبق حق الذمة صفة فاذا اشترى
شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء
فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المرء عليه الصلاة
والسلام بقوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم
لغو وفي الاخيرين ظاهر لان محمد خطابان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من
وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويقال سببه اي سبب نفس الوجوب سببا
غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب بالصلاة
للسببية فالسببية فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر
ثم اعلم ان بعض العلماء لا يذكرون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
بعبارة لون ان الوجوب لا يضاف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب
هو نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق وله وجه ما ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره
وما امتن حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه انه
لما عرف وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت للعبادة لتقع في ذلك الوقت
فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب اوجب وجوب تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب
الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق
بالصلاة وهو الهيئة والثاني باداءها حتى لو كان السبب بذاته يحدث داعيا لا لنفس
الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يقتضي نفس الوجوب
فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع لوجوب
الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في الحائض والمسافر
فان لزوم وجود حالة التي هي الطهر حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والمحل وهو المكلف صالح لذا فلم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا كما لا يجب ايقاع

مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال
وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع عوضا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا
نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فقد وجب الاداء فلما
ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان
كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلاة في الوقت او بعده فان وجب في الوقت
يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب
وان وجب بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا
هذا معنى قوله لانه ان وجب في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب في الوقت الاداء
عن الوقت فالبعض سبب والاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في آخر
الوقت اجماعا والآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء كبير
فقد وجب وان كان ناقصا كوقت الاحرام يجب فيه فاذا احترق الفاء بطلوع الشمس
فقد وان كان ناقصا كوقت الاحرام يجب فيه فاذا احترق الفاء بالغروب
لا يفسد لتحقق الملابسة بين الواجب والوقت لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف
الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لانه قبل طلوع الشمس وقت كامل
لا نقصان فيه فقط فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا
كما وجب لان النهي من الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها
في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا
ورد النهي وعبادة الشمس انما يجيء بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت
كامل ولا لذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في آخر
الصحيح وقد قال ان غربت فقد تم وقت جاز كما شغل اول الوقت فنقول

الفساد الذى يتصل به البناء البناء ههنا ضد الابتداء واراد به ابتداء الصلوة في الوقت
الكامل والفساد الذى اعترضه غاية البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه في الاكثار
على الصلوة متعذر لكنه هذا يشكل بالفجر بعض من شرع في الفجر وقد بقى الا ان طلعت
ينبغى ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل وقد بقى الا ان غربت فان
الصورتين في الشروع في الوقت الكامل فالفساد لمعترض في العصر ان جعل
عذرا ينبغى ان يكمل في الفجر عذرا بعين تلك العلة وهذا اشكال اختلج في خاطرى
ولم اذكر له جوابا بثابة امن فينظر بما ذكرته وجوابه ان في العصر لما كان اشتغل
كل الوقت فلابد ان يؤدى البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص
وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالوجوب على البعض الناقص فلا يفسد واما
في الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء الكل في الوقت الكامل فان اشتغل كل الوقت
يجب ان يشتغله على وجه لا يعترضه الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت
سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت
بهذا البحث ذكرنا وبهذا ان بعض الوقت سبب اما بهذا في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت
رفع حق القضاء كل الوقت سبب لان الدليل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا
عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وبهذا انه يلزم التقديم على السبب او تاخير الاداء
عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اى
لانقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية منه اول الوقت الخ فاستقرت السببية
عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول
الكل سبب للقضاء فيجب كاملا غير وجوب الاداء يثبت اذ الوقت اذ ههنا قوة لخطاب حقيقة
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا اثم عليه وفي حكم هذا القسم ان
الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه قضاء اذ لبس

وضع

وضع الشارع واما له الارتفاق فعلا فتعين فعلا كالحاجز فوق الكفارات ومنه انه لما ضاق
الوقت فسد شرع في غير هذا الواجب فلابد من تعيين النية ولا يسقط التعيين
اذا ضاق الوقت بحيث لا يتسع الا لهذا الواجب بهذا الوجه اشتغال وبهذا التعيين
انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق فينبغى ان يسقط التعيين فقال لا ما ثبت حكما
اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقد حكما منصوب على الحال بنا على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثانى وهو ان يكون الوقت مبادا للواجب
وبقدر سببا لوجوب وقت الصوم وهو رمضان اى نهار رمضان شرط للاداء
ومعيارا لمقدر لانه قدر وقوته فان الصوم مقدر بالوقت وبهذا ظهر ان الوقت
فانه امساك عن المفطرات الثلث في الصحيح الا الوجوب مع النية فالوقت داخل
في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام
للتعليل وظاهره كثيرة فانه اذا كان الامر اى حصول فان الصلاة عليه للفجر
وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وبهذا ذلك لان قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة وجوب الصوم اليه ولتكراره به
وصحة الاداء فيه بلى وقع عدم الخطاب دليل على انه لا يشرع فيه غيره فلهذا وقع
عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى غيره واجبا ان كان الشروع في هذا
اليوم هذا الاخير شهادة الا الصوم المخصوص عن رمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء وخ
اى من اهل ذلك الخ بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه فلما لم يرفض الصلاة بدنه
فصالح ديه وهو قضاء ذبه له واعلم ان شرع لما وغيره ان انى بالنوعية وانها
لم يأت اذ صام واجبا اى جواب عما لان الشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان
لا غير فقول الامام ان الشروع في حق هذا الاخير مطلق بل ان انى بما فو
بالنوعية اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط فصار هذا

مطلب الفرق في الوقت

الوقت في حق شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع
عن مصالح دينه فان قضاء فات اولى لما مر في الاداء في رمضان لانه ان مات
قبل ادراك عدة من ايام اخر ليس عليه صوم القضاء ولا يلتفت عليه صوم رمضان فاذا
كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه فحينما اذا فوت النفل فمصالح دينه انما
اداء رمضان لان النفل وعلى الثاني على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة
اليه كشعبان يقع عن النفل وهناك رواياتان بناء على هذين الدليلين في هذه
المسئلة رواية وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يفوض عن الجزئية
اما اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة الخ فاذا
صام ظهر فوات شرط الرخصة وفي هذا الكلام نظر لان امر خفي هو المرض الذي
يزداد بالصوم لا امر ظاهر الذي لا يقدر به على الصوم فلانم انه اذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة فصار كالصحيح في امساك وتعليق بدليل العجز وهو شرط
الرخصة ثابت هنا وقال في فروع هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها بامر يخوف امساك
وبهذا انما صار الوقت متعينا لفعل امساك يقع فيه يتوقف على الفاعل
اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق امساكه
يقع عن الموصى وان لم ينو كما في فعل النصاب في الفقير بغير النية فكذا هذا يكون
جبرا او الشرع عين الامساك الذي هو قربة لله تعالى اي لصوم رمضان قضاء ولا قربة بدون
القصد وقال ان فرائض لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه حقا لله تعالى جبرا
لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة فكذا نحن لكن الاطلاق في التعيين
تعيين هذا قوله لوجوب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الكلام على ما بانه ان
شاء الله تعالى في صلاتنا ثم ان التعيين واجب كما نقول الاطلاق في التعيين تعيين

فانه

فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال اخبرني انسان فاراد به زيدا ولا يفرغ الخبر
في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح فتبين ان الوصف لما لم يكن مشروعا
يبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله وجب التعيين بما ذكرنا الخ
لان اصل الصوم يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد كل العلم
الجزي الكل صوم يجزي الصوم صحيح وفي دافانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم فلما لم تصح بالنية المتقدمة
المتصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قول ان النية المعترضة
لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان الماضي
المتقدم حتى يكون بمنزلة الكلام المتقدم كالمتصل فانه ملكه الغاصب بادائه الضمان
مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب الجارية فهلكت فادى الضمان
يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار لا يملك تقدم
الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك
ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يكون الاستناد وبنا صحة الصوم متعلقة
بحقيقة النية وبالجزء وجد الخ فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا
قبل ذلك الوقت الا برانا لاستناد اذا اعترضت النية بعد الزوال وكان صوم
القضاء فاذا لم يستند بقي البعض بلا نية فيجب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت
في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم تقدير
فان الاصل هو مقارنة النية بل بالنية فاذا نوى في اول الليل جعلها الشرع مقارنة
بطريق التقدير اكتفاء بها وايضا اذا كان الاكثر معتبرا وبانا بالنية والاقل الاكثر حكم
حكم الكل بلكن الكل مقارنا بالنية تقديرا فكذا هذا قال ويكفيه تقدير به لاستبدة
والطاعة ظاهرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية ولا نقول ان الجزء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاول من الصوم اذا خلا من النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا
باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف ان وجد النية في الاكثر
علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في جزء
الاول لتصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن موجودة
في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وبهذا الترجيح الذي بالذات
اولى من ترجيح بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله اعلم انا نرجح
الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة والشافعي رجح
على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض
فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح الفاسد على البعض الصحيح
بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الفاسد بالكثرة ونرجحها مرجح بالذات لانا نرجح
بالاجزاء ونرجح بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة
فان محافظة وقت الصبح معذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه الخلق كالاتفاق
ملغاة في الاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية
النفل لغو عندكم فثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي
النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا ذنب له اصلا واجب
حتى الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويسقط بهذا
عن ابي حنيفة رح اعلم انه قام الدليلان على صحة الصوم المتقدم نهارا اولهما قولنا ما صح
بالنية المتفصلة وتأنيها قولنا ولان صيانة الوقت والدليل الثاني نشتمل بان الصوم
المتقدم نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا
افسده وفي حكمه اي في حكم هذا القسم وهو ان يبدو الوقت معيارا الى آخره ان الصوم
متقدم يبطل اليوم فلا يتدرأ النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا لمالك رح فان عنده

اذا نوى

اذا نوى النفل من النهار يكتفي صوم من زمان النية وان كان بعد الزوال في هذا الجنس
اي في جنس صوم رمضان المنذور بعينه في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل
لكن ان صام عنه واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع
فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور
بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكنه لا يؤثر في حق الشارع اي ان نذره واجبا
آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت فيه معيار لا السبب كالكفارة والنذور
المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم عن عوارض الوقت فلا
يدخل التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين
فيكفي النية لحاصلة في الاكثر وبكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين
الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية
لحقيقة في اول النهار واما النفل فهو كسنة وقع الاصلح في غير رمضان كالوضوء في رمضان
فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع فهو الحج فشبيه الظرف لان افعاله لا تستوفي
اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان
الحج بعد العام الاول يكون اداء لا قضاء فالكل عند ابي يوسف رح يجب متصلا لا يجوز
تأخيره عن العام الاول وهو لا يتسع الا لحج واحد فشبه المعيار وعند محمد رح يجوز بشرط
ان لا يموت قال الاكمل هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب التعجيل
امر او عند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الا مر الفورا فاما فمسئلة
الحج مبتدأة فقال محمد رح لما كان الاتيان في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته
كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رح لما وجب عليه لا في العام الثاني لان
الحجة الى العام القابل مشكوك حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف
قضاء الصلوة والصوم فان الحجة الى الثاني غالبة فاستغرقت الايام كلها فان قيل هذا السؤال وارد على قول ابي يوسف رح

شبكة الألوكة www.alukah.net

لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل فلذا اما عينا احتياطا احترازا عن
الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لان ان يبطل اختيار رجحة التقصير والاثم اي لما كان
حج فرض الزمان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول واما عينا احتياطا لئلا يفوت
ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك
حج اتم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار رجحة التقصير والاثم بان
ادرك الوقتين ولم ينو حج الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت شبيه بالمعيار
ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشرع به كالكيل ونحوه فان يتطوع هذا حج اذا في قولين
واذا كان هذا الوقت وعليه حج الاسلام يصح عندان فوريع حج النوع اشتغالا عليه فان
هذا اثر التطوع وعليه حجة الاسلام من السنة فيخرج عليه اي اذا نوى التطوع يخرج عن نيته
التطوع فبطلت نيته وبقيت النية المطلقة وهي كافية على ان يصح باطلاق النية وبلا
نية كمن اغمي عنه اصحابه وهو محرم عليه فلما لم يحرم يفوت الاحتياط ولا عبادة
بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة
الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قولكم انه اغمي عنه اصحابه بل لو شرط عندنا
كالوصف فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع امرا او نهيا وغير مذكور في اصول الامام فخر
الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة وذكر الامام السرخسي لا خلاف
في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة
لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالاتفاق الا ان الاول مطلق اما
اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب

الاداء

الاداء في الدنيا فاختلف فيه لمشايخ العراقيين وهو قولهم اما في حق وجوب الاداء فكذا
عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لما يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح
مسقطا ولا يصير كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها
مع الكفر لا يلزم في وجوب الاداء فائدة فاجابان هذا لا يصح لانه يجب عليه شرط الايمان
فلم يجب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بنفوذ فكذا
عند العراقيين لتوقع ام اسلم ام علم الاستشهاد ان لا اله الا الله فان لهم اجابوكم
فاعلم ان الله يرحم صلوة الحديث يفهم منه ان فرضية صلوة الخمس مختصة
بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تتوضأ اما عند القائلين بان التعليق بالشرط
يدل على انتفاء الحكم عند عدم الشرط ظاهرا واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه
دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادات
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ
ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا
ههنا وقد ذكر الامام شمس الائمة رح ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض
المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رح فاستدل
البعض بان الحربي اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي رح فدل على
ان الحربي غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها والبعض اذا صلى في
اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان
الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا انعدم
انعدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعندنا الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض فرع الخلاف على ان الشرائع ليست في الايمان
عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط طلبا لخاطبتهم بالشرايع عندنا لانها غير

داخلة في الايمان ومخاطبون عندنا للكفار بالايمان عندنا والاصل ضعيف فخرج على ضعف
الاستدلال بقولنا لانه انما يسقط القضاء عندنا بقولنا ان يشهدوا يعتقدون لهم ما
قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان الامر ليس غير مخاطب بل يمكن ان يكون
مخاطبا كالمسقط عنه بقولنا ان يشهدوا الآية وخرج على ضعف الاستدلال الثاني
بقولنا ولان المعهود انما يبطل بقولنا ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم
في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا
واخرج على ضعف التوزيع المذكور بقولنا لانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا
مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل
الاستدلال بالاحاد المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم
شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه قضاء ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات

فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والامر بها كالايمان وجوده
حسي فقط والامر بالشرعيات كالصلاة والزكاة وجوده شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له
وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجود ان حسا ومع هذا الوجود الحسي له
وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يربطان
ارتباطا حكميا يحصل معه شرعي هو ملك المشتري الذي نذكر ان شاء الله تعالى ان البيع عند
اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار
يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فثبت الوجود الشرعي بفقد

القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول
لان كان مجاورا كالصوم والبيع ولا تتوهمن حتى يطهرن وامثاله عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعندنا الشافعي رح هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره
فيصح ويشرع باصله لان الدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل

اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح واما اختيار لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الوقوع
انما نهي عن الشرع بقبح لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن حسي
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا لغيره
فقبح عينه اما لقبح جميع اجزائه او بعضه او انه قائم ببعض
اجزائه واخل في القبح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا
دل الدليل على ان النهي عنه لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه كالقبح لعينه وهو
ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا فالنهي
بالقسم الاول لقولنا لا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان
للحيض وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق فانه يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن
الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان
النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة ومشروعية باصله الا اذا دل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه ثم ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا واما اوردنا للشرعيات نظيرين
الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند ان فرق الله بين العبادات والمعاملات هو
يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا ان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة
مع نهي الشرع عنها اذا ادى درجاته مشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي
يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح امران احدهما
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وعندنا قد يكون
التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة الاصلية وثانيهما انه اذا وجد القرينة
على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه يبطل عند ان خرج
وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وشبهته فاسدة وهذا الخلاف مبني على الخلاف
الاول وسبب هذا الخلاف في هذا الفصل الدليلان المذكوران في الممتن يدلان

على مذهبه في خلاف الاول وهو كون التصرف باطلا فلما كيفية النهي لو وجب كون
المنهي عنه مما يثاب بالامتناع ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو
الدليل المشهور لاحجاج بنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد المخصم
عليهم ان اطلاق المنهي عنه بالمعنى اللغوي كما في ولانم انه يجب ان يكون مما يثاب بالمعنى الثاني
الشرعي فاجبت عن هذا بقولنا فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي والاول
باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة الى ان نهي لاجلها حتى لو اوجب كان النهي
عن الحسيات والنزاع فيه فنجيب عن الثاني بكيفية انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فنهيه
امر ان احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولها بعت واشتريت
وهذا امر حسي واكتفى بهذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة قال
نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه بعا لكن الواقع
ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بالدرهمين
وان كان المفسدة في غير هذا القول لكنه لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقولنا زنا
توقبين حتى يطلقن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي
فلا يلزم ان النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكانه وجوده شرعا فلو كان لقبح
خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له
الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع فليس الا عن التفرق
لحسي فما معنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد
وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه طلبي وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل
يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان
يتكلم باللفظ الموضوع مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا

صح

صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم
به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو انشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو
الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض والنهي يدل على كونه معصية
لما على كونه غير مفيد حكما مثلا فعول بصحة لا باباحة والصحيح يقتضي النهي
فلا يثبت على وجه يبطل النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور
حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا فلا فرق للاشعري
وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو
النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده
شرعا والنهي عن المستحيل عبث فثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح
لغيره والبعض سلموا ذلك لنا فعلا لا قائلا لان العبادات اصلا فلا يصح الصلوة
في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المسألة مذهبا
على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان
مطلقا وان كان الدليل دالا على النهي سبب القبح في المجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند ان فرجه الله
صحيح لكنه على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به
فلما كل معين يوتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن
العهدة باتيانه لمعين لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور
به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمأمور والمنهي عنه يجتمعان بهذا الوصف اجماعا كالاحرام
الفاسدة والطلاق في الحرام وكي فاقيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه
بالتقسيم العقلي احتمال يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به
بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس

محل الخبر الصلوة في الارض المغصوبة

شبكة الألوكة www.alukah.net

اما الاول فمع لانه اما بكسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع
الضدان واما بكسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل
فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون
قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه
حسنا اى لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الذي قد ذكرنا ان الامر مطلق
يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا احسن لغيره
فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكنه لا يتأدى به المأمور به امرا
مطلقا واما الواقع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم
الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخرتم عن عامة اصحابكم لا
نظير له في المشروعات فيلزمه نقض الشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل
هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وعبادة اى كونه مأمورا به لذاته منهيا
عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه ومجاوره
والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح
لعينه عندنا لا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح
لغيره والصحيح والمشروع باصله لا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان
لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عندنا ويصح
باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان
كان وصفا له يبطل عندنا ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه
اذ الصحيح تتبع الاركان والشرائط في حسن لعينه ويقبح لغيره ليترجح
العارض على الاصلي وعندنا الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف
الا ان الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان

الاصل

الاصل في المنهي عنه البطلان عندنا يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح مجاور كالبيع
وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان
نفسه مشروعا باصله ووصفه وضعه شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهو
مضمر فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على
ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء
والشرط المجاور بكسر الشين وترجيح الصحة يصحح الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف المجاور واذا لم يكن الضرورة قائمة تبقى النهي على
اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا مشروعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط
والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه
الذي نسميه فاسدا لكن صحح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد
يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى واما ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر بذكره
لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في
الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها
فاوجب قضاء فلا يتأدى به الكامل لامتناعها فلم يجب فسادا فيضمن
بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث
انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كوقت الفجر
وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا لما فرادا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العصر من حيث انه ظرف لا معيار لان تعلق بالصلوة تعلق المجاورة لا التعلق
الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان كخلاف الصوم فان الوقت
معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له فيفسد بفواته ويوجب
قضاء الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في
الاوقات المكروهة يجب اتمامها وان افسد يجب قضاؤها اما ان شرع
في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامها بل يجب رفضه فان رفضه
لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق
بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له واما قال عندنا وعنده لما ان على مذهب
ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الاصل هو
دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع
وقت النداء اوردهما مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل
على ان النهي لغيره اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله
وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن المعدوم
قد دل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون فيها لغيره فوجد فيكون فيها تعقيب
لقوله فان الركن معدوم فيلزم منه بطلانه فيها لغيره لانهما مثلا زما تا فالملاقيح
جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهي ما في اصلاب
الفحل من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فكما كان وكون
البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا
ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ لانعدام
الصحة والمشروعية والجامع ان كلا منه ثبت بطل منها الا ان الحرمة
بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات

هذا

هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة
اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على
الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كما كان الصلوة والايجاب والقبول و للصلوة ٣
البيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق
على الملزوم كالجهاد اعلا كلمة الدين وصوم الايام المنهية اعراض عن
ضيافة الدين واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس كل البيع لانه وسيلة الى البيع لا
مقصودا اصليا في مجرى الآت الصناعة كما يقوم واما المجاور فهو الشيء
الذي يصحبه وينفارقه في بعض الاوقات وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت
النداء مشتغل عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع عن السعي الواجب
وانتفاء العكس اذ اي البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق
لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر
المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وانتفاء العكس
بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد
القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة
اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة على مال
مشروطا في العقد كان لازما في العقد ثم هو خال عن العوض لان الدراهم
لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن
مقتضى العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزايد هو فرع على المزيد
عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد

جد

لكن لم يوجد المبادلة الخاصة فحصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها مفيدة واما
البيع بالشرط فظاهر لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم
فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري فيه
الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة
التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما حرمة الايام المحرمية فلما
ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف لازم
واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما
يلزم من الحركات فان كل جسم متحيز فرق بين شغل مكان الغير وبين الصلوة
ملازمة اتفاقية واما البيع الفاسدة فانما اوجبت تلك الحقوق سدا للحاجة
المذكورة كالبيع بالشرط والربوا فيكون فيه لوصفها واما البيع وقت النداء فقد
سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عنه السعي ملازمة اتفاقية وكذا الكفاح
بغير سهم ولانه منع لقوم عن امر لا نطاح الا بتسليمه اي يكون باطلا لانه منع
لا منه وكلامنا في المنهي فيرد استظهار وهو انا لا نسلم ان باطلا يتنفي ان لا يثبت
النسب ولا يسقط الحد فانه يقول واما النسب فسقوط الحد للشبهة ولانه عطف
على قوله لانه منع وضع المحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والمحل تابع لانه
قد يثبت تبعا في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل المحل اصلا كالحالة المجوسية والعبد اي
ان سلم ان النظام منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي
يوجب الحرمة والنظام عقد موضوع للمحل على انفصل عنه ما وضع له وهو المحل
بقي باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للمحل بدليل مشروعيته في موضع
حرمة كالحالة المجوسية وفيما لا يحتمل المحل كالعبد فاذا انفصل عنه المحل لا
يبطل البيع فان قيل النهي عن الشيء يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد

حكما

حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا واعلم بالمغصب واستيلاء
الكفار والرخصة بسبب المعصية فان المعصية لا توجب الحرمة ثم ورد
على هذا استشكال وهو انا لانم انه اذا ورد النهي عن الشيء لا يفيد حكما
شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي
وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا
لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الطلاق في حكم مطلوب عنه بسبب لانه حكم
زاجر فان عهد العقد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان كشف في النهي
عن الحيض اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاورة في الطلاق قد دل الدليل
واما في الظهار فحيث في ان النهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عنه بسبب
والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل انما افاد حكما شرعيا هو زاجر فلما الزنا
لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في الايجاب فيحرمة
ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي فتوهم ان الزنا بذاته لا يوجب
حرمة المصاهرة فصير الاشكال بل لان الولد يوجب لحرمة لان
الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى حرمة الاصل الى الاطراف اي فروعه
واصوله كما مر في النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد يوجب
لحرمة امهات النساء فيقام ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن
كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب هو الوطي الولد
وهو واعيه فجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد
وما يعمل بالتبعية يعتبر في على صفة الاصل والاصل وهو الولد لا
يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه
خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان المعتبر في الخلف صفات الاصل

لا صفة تخلف لها لم أجعل خلفاً عنها لا يعتبر صفة التراب بل يعتبر صفة أخرى
الطهورية وكذا النهي لا يعتبر صفة الوطئ وهي الحرمة بل بمعتبر الولد وهو
لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصوداً بل شرطاً لحكم شرعي
وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد بهذا
جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد
ملكاً مقصوداً بل انما يثبت الملك في المغصوب بناءً على ان الضمان
صار ملكاً للمغصوب منه فلم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في
ملك الغاصب لاجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وبهذا
لا يجوز ثم ورد على هذا استحقاق وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل
والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكاً
للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عنه بقوله والمدبر
يخرج عن ملك المولى حقيقةً لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حق المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن
ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل
لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او
هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد
فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء
فانما تنهى لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزاً
وقد زال فسقط النهي في حق المدبر اما في حق الاخرة فلا حتى يلزمه
اثم مواخذة به واجاب عن نسوء المعصية بقوله وسوء المعصية قبح
لمجاورة على ما بينا من قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما

حكم

حكم الضد العام لا والصحيح انه ان فوت المنهي عنه بالامر يجب وان فوت
كالامر المنهي بالنهي كالصلاة والا لم يفوت فالامر يقتضي كراهيته والنهي كونه سنة
مؤكدة يعني اذا امر بشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المنهي بالامر فعل الضد
يكون حراماً والا لم يفوت يكون فعله مكروهاً واذا نهي عن الشيء فضد ضده ان
فوت المنهي بالنهي ففعل الضد يكون واجباً والا لم يفوت فعله يكون
مؤكدة فالحاصل انه اذا وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب
احدهما يوجب وجوب الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه
لما لم يقصد الضد لا بعبر الامر حيث يفوت المنهي بهذا
القدر يقتضي الامر والنهي واذا لم يفوت المنهي يقول بكراهته وكونه
سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مثابة المنهي عنه يوجب الكراهة
ومثابة المأمور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقولنا مع الاجل لهما
ان يكتفيا وهو معنى النهي يقتضي وجوب الانتهاء والامر بالرقص
يقتضي حرمة النوح وقولنا لا تفوت احتراز عن عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف
لكنه غير مقتضي حتى لا تدخل في العدة كل المنهي فان الكف ركنه وهو
مقتضى والمأمور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره
والمحرم نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود
على النجس لا يفسد عندنا يوسف رح لانه لا يفوت المنهي عنه الا عادة
على الظاهر يكره وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا النجس في عمل هو فرض
والتطهير عن النجاسة في الادكان فرض دائم فيصير ضده منهياً بهذه
اصل لو توقيتاً على ما ذكرنا في الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة
هذه النوع عليك سهلة انه اسهل كل عسير **الوكن الثالث في السنة**

مطلب الركن الثالث في السنة

الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد وهو
اما مضيق او موسع والمضيق كالامر بالصوم
الصلاة في اول وقتها كالامر بالتخيير المضيق
كالصلاة في اخر وقتها كالامر بالتخيير المضيق
بضاف الى الامر لما لم يكن مضافاً عالا يفوت
الى التفويت لان الامر لما لم يكن مضافاً الى التفويت كان خلافه كخلاف التفويت لانه لم يكن
مقتضى ذا به فلا يتبدله خلاف التفويت فالامر المضيق كالامر بالتخيير في ايجاب اتيان المأمور به
على الفور وفي ايجاب الفور بين قول بعضهم بوجوب الفور وبين قول بعضهم بعدم وجوب الفور
فانه يكمل التخيير مضافاً الى التفويت فالامر المضيق كالامر بالتخيير في ايجاب اتيان المأمور به
لا بتيد الفور وفي ايجاب الفور فالامر المضيق كالامر بالتخيير في ايجاب اتيان المأمور به
الى تفويت الامر وهو لا يصلح لذلك وانما الامر المطلق ما كان على الفور عند بعضهم
ضده ما امر به لا ان الامر المطلق ما كان على التراخي عند بعضهم
نفت احداهما عنه لا ان الامر المطلق ما كان على التراخي عندنا
كان على التراخي عند الكل لذلك سمي مطلقاً

شبكة الألوكة
www.alukah.net

91

تقديم ضمان العدوان بالمثل او القيمة خلافا ثابت بالكتاب والسنة والاجماع
واما الجهل فان روى عن السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل
الحر وفي رواية وان سكتوا جاز العمل بعد النقل فاذا لان العصمة
عند الحاجة الى البيان وان قبل البعض ورد البعض مثل
الكلمات عشر قبل الا واحدة فيما سألته اذكر حديث معقل بن سنان في بروع
فيما هلال بن مرة وسمع الناس يقضي عمر لها بمهر مثل نساء
ابن مسعود ورده علقمة رضي الله عنهما وقال ما قضى بقول اعرابي بوال على
عقبيه قال سمع الأئمة الزدري وهو من عادة العرب لجلوس مخيبا فاذا
بال بقي البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الاعراب حتى لم يتنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود
وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لموافقة القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي خرج لما خالف القياس عنده
وان رده الكل لموت لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس في ام لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طعنا فيه وجها ثانيا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي
وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
احفظت او نسيت قال عيسى بن ابان فيه اشارة الى قول عمر رضي الله عنه اراد بالكتاب
والسنة القياس لانه شبهه بها حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه في اجتهاد
القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن الآية واراد بالسنة
ما قال لم اسمع عمر انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة
وان لم يظهر حديثه في السلف يجوز العمل به في زماننا اذا وقع التحري لان
الصدق في ذلك الزمان غالب فاذا عم خبر الواحد ثلاثة قرون الذي انا فيهم ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرون الاول الصحيح والثاني

الثالث والرابع ثبت الاجماع فيها بعد القرون الثلاثة فلا يسلم الاجماع
فلذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاصل والعدد
وشرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام واما العقل
فشرط بداهة وهو قدر ما يقع به التمييز عادة ولا عبرة بما قبل حد البلوغ والضبط
ان يكون متيقظا غير مغفل فان كان يهم في الاحيان تارة وفي الاكثر اخرى
فهو ساقط العدالة وان استويا فهو على الخلاف والصحيح انه لا يسقط
لان الاداء يجب بالاتفاق مع الوهم فكذا مع الغلط ثم الثبات على حد
الاداء بحيث لا يظهر الاثر الوهم في الموافق على معانيه الشرعية وشرطه
حتى السماع احتراز عن الاخرس لو حضر مجلسا وفهم صح اداؤه بالاشارة
على المختار وهو ان يشير ويعيده وهذا يدرى نفسه على ما يسمعه وانما
حتى السماع في قوله شرطنا حتى السماع بهذا لان في القرآن لان المعجزة في نظمه
فلذا ابانا به مع ضبط عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى فلو
بعلم في مقطع كانت كتابة ولا عبرة بضبط الخواتم والدلالة الخاطئة وشرائطه
بالنصب اعتمادا على ذلك احتراز عن الابكم لانه لا يتأتى منه التبليغ فيفقد شرائط بعض ما
التي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهو الامر الجاري على خطوط الدين وهو
متعارفة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو الاتيان بالواجب والانتهاء عن المحرم فاعتبر ما لا يؤدي
الى الحرج وهو بحسب جهة الدين والعمل على داعي الهوى والشهوة فقبل
الفاجر الذي يتحرز عن الكبيرة وتسقط عدالته واذا اصر على صغيرة فكذا امامي التي يتحرز
متهاونا غير محترز فتمام العدالة فشهادة المستور وان كان مردودة لكن
خبر الفاسق يقبل عند الشهادة النبر عمر على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام
فاستصحاب حاله وان كان الكذب والتحامي كل دين فاما الكافر فيستوي هو ومن دين
الاسلام بعضهم فيرد وفرع في اصوله وهو التصديق والاقرار وهو ظاهر بشهادة
ظاهر بشهادة بين المسلمين وثابت بالبينة بان يصف الله تعالى بما هو الا ان في

٩٣

محمد بن الحسن واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بتخصيص العام
اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قولنا بالنصب
اى كما بمعارضة حديث فاطمة قولنا فنقض قولنا لكونه مقبول المعارضة
السكنى لها اما في السكنى ظاهرا واما في النفقة فلان قولنا في وجدكم بجعل
على قراءة ابن مسعود ويمين المدعى قولنا بالنصب ايضا لهذا المعنى وبهذا الامثلة
الثلاثة والشهداء والشهيدين رجالكم الآية وعند عدم الرجلين
اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الاعالس بمعهود في مجالس الحكم
دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور الناس لا يعهد في
مجالس الحكم لو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مع امرأتين لما اوجب
حضور هما على ان الناس ممنوعة من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر
في البسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية
وحديث المهر آة قولنا فاعتد واما غاير للتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب
وظاهره او من خاصه خبر الواحد ونسخه ولا يصح ذلك بهذا او لا يزاد به
الاية على الكتاب بالبيان المشهور كحديث ان اليمين على المدعى عليه واما بمعارضة خبر المشهور كحديث
الرطب بالتمر يعارض قولنا التمر بالتمر مثلا بمثل وقولنا جيدها ورديها سواء
وان لم يكن يعارض قولنا اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم كحديث
ان الرطب لا ينقص اذا يبس تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه
بالتمر يكون معارضا لقولنا عدم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
وان لم يكن تمرا يعارض قولنا اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ولا يحال ان
تمر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فرادها الرطب التمر مختلفان في الصفة لان بعد الاعتبار لا اختلاف الصفة
لو عدم جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صرح بجواز دفع جيدها
ورديها سواء واما بكونه شاذا فلان البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان
متواترا وهو من مثل هذه الحادثة مما يكثر العمل فان قيل هذا النوع من اقسام معارضة
ولا معارضة فيه قلنا امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي
او على عذر الصحابة عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة للدليل الموجب
التبليغ او الدليل تدل على عدالتهم او يكون معارضة للقضية العقلية
وهو انه لو وجد لاشتهر وفي امتناع اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه
في الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثالث
وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فضمار الانقطاع الباطن على قسمين
الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل والاصل دل على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة
المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض
لاجماع الصحابة فهذا ذكر وجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن
وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاداء لكنهما منقطعان باطنا
وحقيقة اما القسم الاول فقوله لم يكثر لهم الاحاديث من بعد فاذا روى لهم
عن حديث فارضوه على كتاب الله تعالى فما وافق الكتاب فاقبلوه وما خالفه
فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث
الرسول وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه
منقطع عنه عدم الادلة الشرعية لانتفاء بعضها بعضا واما التناقض
من الجانبين وهو القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي

لف
ينتا قضوم

وكذا بالراوي فيحث عدم بعضها لا يثبت الا تصل فتجبر المستور الا في العدد
الاول كما قدمناه في المحدود وخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمغفل
وسائر ما عداه في فضل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا في
غالب حاله اليقظة والمراهق اي المجاز فالذي لا يبالي من السهو والخطاء والتر
وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم لشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط
المذكورة في الراوي **فصل** في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو
اما حقوق الله تعالى وهي العبادات او العقوبات الاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار عن نجاسة فلذا اي يثبت باخبار
الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء نجس يقبل طاهر او
خبره ثم استدرك عن قوله فلذا بقوله لكن ان اخبر الفاسق بها او المستور يتحرى
لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء وفي نجاسته امر لا يستقيم بتلقيه من ثلثة
العدول كذلك امر الحديث فتح في كثير من الاحوال لان العدل حاضر اعتماد
شرائط العدالة لمعرفة خروج فلا يلزم ان خبر المستور والفاسق ساقط الاعتبار
فاوجبنا التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقون منهم العلماء
الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار
لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي
لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت
الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثاني
اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة
لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات
بدلالة النص والدلالة فيها شبهة فعلم ان العقوبات يثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
النص

ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل لكن في الغرب
من قوله ولا تقبل لها اي والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا يمكن
الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي خلافا القياس ان
لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل حادثة
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكنا انما يثبت
العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس شيء بها لحديث يرويه
الواحد على شيء بالبينة واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد
بالشرائط المذكورة واما شبهة بخبر يوجب في معنى الشهادة فما كان فيه الزام
محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عز فاكتفى بها
العامة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولا تقبل فيه الا
بحاجة الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي لان حكم هذا
القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والحضاد
والرسالات في الهدايا وما شابه ذلك كالمداوي والامانات يثبت باخبار الواحد
بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الواحد الفاسق والصبي والكافر لانه
لا الزام ولضرورة اللازمة بها فان في اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج على الناس لتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول
النقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في
هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم بتلقيه من جهة العدول فهذا
بيان ان الضرورة حاصلة في خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة لكن نذكرها
قوله م

أن الضرورة فيها غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن فما فيه احتمال لا ضرورة لازمة

ثم يقبل خبر غير العدل ثمة مطلقا بل مع انضمام القرائن وقبل ههنا مطلقا وهما

فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله

فيه استقبال وليس بالزام من حيث انه اسقاط محض يقرر في حقه وجها قادون وفسخ

النكاح كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه ثبت انه لا يملك

لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يملك

لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا لا يقبل خبر الواحد

غير العدل وان كان فضولي يشترط اما العدد او العدالة بعدد وجه سائر

الشرائط انما فرقوا بين الرسول والوكيل وبين الفضولي لان الوكيل والرسول

هو بمنزلة مقام المولى والمرسل فينتقل عبارتها اليهما فلا يشترط انتفاء الاخبار

من العدالة ويكفي في الوكيل والرسول خلاف الفضولي وايضا قلما ينظر في

الاذن في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك

ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة بغير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع

وذلك لان مخاطبه ظن الكذب ولزوم الضرر في الاولين كثير وقوله

رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع

والضبط والتبليغ اما السماع فمنه الرؤية في الكتاب وهو اما بان يقرأ على المحدث

عليك او بالقراءة عليه فيقول الهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى

عند المحدثين فانه طريقة الرسول صلعم وقال ابو حنيفة رح كان ذلك احوط منه

عليه السلام فانه كان من عادته السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب

اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظ فارغ الطرفين واذا

الاستاذ بكى الحافظ الامة واما الكتاب والرسالة فيقام مقام الخطاب

فان

فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا والحق ذهب الاولون

ان يقول حدثنا وفي الاجير بن اجرنا ولقاء الرخصة فيهما والاجازة والمناولة

فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فامسحي الا يقول اجازة ويجوز ايضا اخبرنا وان

لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رح كما في كتاب

النافع الى النافع لها ان امر الستة امر عظيم حالا بالسماع فيه وصحح الاجازة

من غير علم فيه الف دماغ فيه وفيه فتح ليا التقصير في طلب العلم وهذا امر جبر

به لا مرتفع به الاحتجاج هو اما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما

الكتابة فعند كانت الرخصة فالعزيمة والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط

تذكر الحادثة وهو الذي اعتاده عزيمة تامة والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط

سواء كان خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا

وعند ابي يوسف ان كان خطه يقبل في الاحاديث وفي ان القضاء لان

غلبة التزوير والتغيير لا يخلو في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث

اذا كان خطا معروفا لا يخاف على التبديل عادة ولا يقبل في الصك كما لا يقبل يد

خصم حتى ان كان في ديوان يد يقبل وعند محمد يقبل ايضا في الصك كما اذا

علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر يجده بخط رجل معروف وثقاب معروف

يجوز ان يقول وجدت خط فلان كذا وكذا واما خط المجهول بان ضم اليه خطا

لا يقوم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل بغير خلاف وغير محمد لا اكرر ادا بالنسبة التامة

الا يذكر الا بوجه واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى

لقوله صلعم نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه

خصوص يكرامة اللفظ وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان الرخصة هو الاول والبركة

بلفظه صلعم اولى لكن اذا ضبط المعنى وشق اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا

وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محتملا يجوز للعالم باللغة
وما كان ظاهرا في احتمال الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط
وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول
اي في المشترك ان لم يكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اي
اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط
فيه لاحاطة بمعناه تقصر عنها عقول غيره **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي
او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فتصير مجروحا كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعد بابنة
احدهما عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين في الركوع
وقال المجاهد صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح والا عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل بعض
محتملاته فان دونه للبدعة بطريق التأويل لا يجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه
من بدل دينه فاقتلوه وقال لا يقتل المرتدة واما بانه انكرها صريحا كحديث
ايما امراة نكحت الحديث رواه سفيان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها
وقد انكر الزهري لا يكون جارحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين وهو ما روي ان
النبي عليه السلام صلى احدى العشائين فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال يا
عليه السلام اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد
كان فاقبل على القوم وقالوا ابو بكر وعمر رضي الله عنهما احق ما يقول ذو اليدين
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل رواية هما عن عدم انكاره ومن ذهب الى
ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة
ثم نسخ ودلالة على نسيانه اولا تكذيب الثقة الذي روى عنه ويكون جارحا

الحاشية

عند ابي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت
الخ ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال انا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت
ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك هذا فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل
بيان قول عمار تمعكت الدابة في التراب اذا تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم
يحكم حضور عمر رضي الله عنه في تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه عمارا فامتناع من القبول
ان عمارا حكى حضور رضي الله عنه وعمر لم يتذكر ذلك فالاول اذا انفرد عن رجل حديث
وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع
عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار ان رسول الله
الله عليه وسلم بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله فاخبرناه فقال
انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر
لم تقنع بقول عمار وهذا رجوع هذا فانما في شاهدين شهدا على قاض فقضى
بهذا او لم يذكر القاضي والظاهر ان كان من الصحابة فيما لا يجهل الخفاء به جاز
ان البلوى بالبلوى جلدة بجلدة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن
حمله مثل هذا على عدم علمهما وفيما يجهل الخفاء لا يكون جارحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث
الوضوء مما مست النار لقلة في الصحابة لانه من احاديث القادة فيحمل على الخاص
وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان قدم
جارحا وهو ما شرعا متفق عليه او الطاعن من اهل التعصب لانه من اهل العداوة
والعصبية لكن يجاوز الاخلاق وجالس بطلب شرعا مذكور في الاصول
البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة **فصل** في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به
وهو ما ظهر فيه وجه القربة وهو فعله في الصغير بقصد او غير قصد ولا بد ان
ينبه عليها لئلا يقتدى بما فعله اتفاقا يوجب التناقض عند البعض للجهل

بصفة ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او عذاب اليم
المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به و
الخبر عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه ثبت ان يقتدى بافعاله
قال الشيخ ابراهيم عرم انه جاء عنكم للناس اياما وذكر بسبب النسوة وكتمه صوبه
نادر فصل في الوحي وهو خاص باطن اما الخاص فثلاثة الاول غائب
بلا واسطة فوقع لنا سمعه بعد علمنا بالمبلغ نادر فاطع والقرآن من هذا
القبيل والثاني ما وضح له بامارة اعلمك من غير بيان بالكلام كما قال عرم
ان الروح القدس نفث في روعي الآية لن تموت حتى تستكمل
تستكمل بعد رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا
يسمى خاطر الملك والثالث ما يتجدد بقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان
اراده بعد امره عنده كما قال التحكم بينه الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة
مطلقا كخلاف الامام للاولياء لا يقره عليه فيجب على غيره وما الباطن
فهو ما يقال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض خطأ الوحي الخطأ
لا غير واما الرأي والاجتهاد فيحتمل الخطأ يلزم لغيره للعجز عنه والاكمل الوقوف
الا بوحي يوحى وعند البعض العمل بالرأي والاختيار عندنا انه
فاذا ما ينتظر الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم
فاعتبروا يا اولي الابصار وسليمان عليهما السلام بالرأي ونفشت فيه غنم القوم
نفشت الابل والغنم تنفش نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان
غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فقضى صلعم عند داود عرم
بحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عرم وهو ابن احدى عشرة
سنة

سنة غير هذا ارفق بالجميع فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون
عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يتراادان فقال داود عرم القضاء ما قضيت
وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عرم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت
الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عرم انه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير الايرول ملك المالك عن الغنم
واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر وانفصال
ولنعم ما رأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان ام الخثعمية
قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة افيجزي ان احج عنه فقال عرم ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك وقالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل وقوله
عرم ارأيت لو تمضمضت الحديث روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عرم عن
قبلة الصايم فقال عرم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
لان يحمل في الحديث انه عرم علم بالوحي لكنه بينه بطريق القياس لما كان
موافقا للبلغ او بانه افهم السامع وذلك بسبق الفاس في العلم وانه علم
اهمت به والجمل في محال الايخفى عليه معاني النصوص اشعر بها العلل واذا
اوضح له ازيد العلل والا شاور الحاضرين في سائر الحوادث عند عدم النص
فاحمد في اشاورهم بدر برأي ابي بكر رضي روي ان رسول الله عرم انه
يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار
ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم
واخذ منهم فدية يتقوى بها الصحابة وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك

نقد هم واضرب اعناقهم قال هؤلاء ائمة الكفر وان الله تع اغناك عن الفداء اعلى عليا
مع عقيل وحمزة من العباس ومكنى من فلان لتنسب كل ظهر اعناقهم فاخذ
رسول الله ع برأى ابى بكر رضه وقال ما ذلك بهو الرأى عندى ولكن اعلمهم حتى نرى
فيه رأيا لو كان كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اى لو لا حكم
الله تع سبق فى اللوح المحفوظ خلافه بانه لا يعاقب احدا بالخطأ وكان هذا خطأ
فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم رجاء كان سببا لاسلامهم
وتوبتهم وان فداءهم يتقوى على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم ان
قتلهم اعز للاسلام وارهب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولهذا نزل بهذه الآية
قال ع لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تاويل آخر يذكر فى باب
الاجتهاد ان شاء الله تع ومثل ذلك كثير اى مثل ما اخذ رسول الله ع برأى
اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى اصول البزدوى من ذلك ما روى انه ع لما
اراد يوم الاحزاب ان يعطى ثمر كل سنة من ثمار المدينة لينصرفوا عام
سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فعلما ان كان هذا امرا من الله فسمعا
وطاعة وان كان برأى فلا نعطيهم الا السيف فذكرا ذلك له ع فقال ع
انما ارد ما اردت لانى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم
من كل جانب فاردت ان اكسر عنكم فاذا ابيتم
ذلك ثم قال ع للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وهذا
واجتهاده لا يحتمل الخطأ لكن مع ذلك الوحى الظاهر اولى لانه
اعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطل لا يحتمل بقاء اى
الوحى الباطل وهو الاجتهاد يحتمل الخطأ فى حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ

فهذا هو المراد بالبقاء والوحى الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاء فظهر ان اقوى
ومدة الانتظار ما يرجى نزول الوحى واذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى ثم ذكر
فى هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى ثم بعد انقضاء مدة
الانتظار بين مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله وانه اذا سوغ له الاجتهاد
قال الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد وهو خيالا لتقاعن
الوحى وهذا جواب عن التمسك بالمذهب الاول بقوله ان هذا الاجتهاد يوجى

فصل

فى شرائع من قبلنا اعلم ان شرائع من قبلنا على ثلاثة اقسام
فمنها ما قص الله تع فى كتابنا او رسوله ع من غير انكار عليه
فهذا القسم حجة وقوله مقصورا بين يديه وعند البعض لا يكون حجة
منكم شرعا وفيها جاء ولان الاصل فى شرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان
فى الصحابة وما ورد فى قوله فبهداهم اقتده وقوله مقصورا بين يديه فذلك فى اصول
الدين وعند البعض انما هو شريعة لانه تع ثم اورثنا الكتاب الآية والارث
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انها شريعة لنبينا محمد ع وقوله ع وقد
حيا لموسى الا اتباعى وما روى انه مختص بالاصول بل فى الجميع على ان النسخ
ليس تغيرا بل هو بيان محض الحكم وقد ذهب عند ذا هذا الى ان لما لم يبق الاعتماد
على انهم للتحريف شرطنا ان يقول الله تع من غير انكار عليه بمقتضاه

فصل

فى تقليد الصحابى
يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما نقلت الخلاف بينهم
واختلف فى غيرهما والحق انه حجة ولا اختلافهم فعند ان خبر الله
لا يجب لانه لم يعلم بقول الرسول ع فيه ولا يحمل على السماع وفى الاجتهاد وسائر
المجتهدين سواء لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار ولان اصل مجتهد خطأ
ويصيب عند اهل السنة رضى الله عنهم وعند ابى سعيد البردعى كل مجتهد مصيب لقوله ع
اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدى ولان

الكثرة قولهم مجموع من حضرت الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص وقد لهم قوة الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم من خير القرون وما
وعند الحنفي يجب فيما لا يدرك فيه القياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب
والثاني منتف لانه لا يقول بالرأي فتعين الاول ويجتهد ظني ويصيب
والاقتداء في البعض اي في بعض ما وضع له بان تقلدهم وتأخذ
بقولهم وفي البعض اي في بعض ما وضع له بان تسلك طريقهم في الاجتهاد ويجتهد
كما يجتهدون وهذا اقتداء البعض وجواب عن قولهم الحي لا يتبين له الخطأ وايضا ثبت
عند اتفاق الشيخين يجب الاقتداء وامّا الباقون فان ظهر فقول من وافق منهم الحق به
فقد كان الحق عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كغريم حالف على براءة
وارد شهادة الحسن وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لابيه
وابن عباس رجح الافتوى مسروق في الذي يذبح الولد وكان مذهبه ان
يجب عليه اية من الابل اذ به الرأية ورجح الافتوى مسروق وهو ان يجب ذبح
شاة **باب البيان** ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو احاد
بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا
لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون لا
تغييرا وهو الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول
اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او تبين
كالمفسر والمجمل الثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتغيير
يجوز بالكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص
بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف
بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتغيير يجوز موصولا

وستراجعا

وستراجعا اتفاقا الموصول ثم على بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند الكرخي
بن عباس فليكفر عن يمينه بحديث جابر وابتين احدهما من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه هم اوجب الكفارة ولو جاز
بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء
الله تعالى فيسقط يمينه ولا يجب الكفارة وطريقه انا لما جاز كتاب الله
وجب عملا على وجه لا يلزم التناقض فعلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف
على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا في السرخسي فرق فصل الحنفي
ان الشرط والجزاء كلام واحد وجب الحكم على تقديره وهو يكتفي عن غيره
واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند ان فوجه يصير متراخيا وعندنا
لا بل يكون نسخا اي متراخيا لا بيانا فخصصنا بل يكون نسخا في حصة البتة
اي فورا ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة نعم الصفراء وغيرها ثم خصص متراخيا
فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه
دون الله حصب جهنم نسخ الآية لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى
لرسول الله عليه السلام انت علت وذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال ع بل عبدوا
الشياطين الى امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون اي عن عزير وعيسى والملائكة خصصتا
متراخيا اي خص الآيتان تخصيصا متراخيا وبهما قوله والسلام في قوله
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ليس منها انتم ولا آلهتكم
ستبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان في قصة البتة

نسخ الاطلاق لان في الاول يكون ذبح اي بقوة شاة واحدة ثم نسخ بهذا ولا
يدل لم يكن مستثنى ولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى
بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل القرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل
وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا
فالاستثناء منقطع كقولك ان الاهل لا يخالفون ايمانا ولا اهل لي قرابة
فان اريد به الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء متصل والامر بسبق
عليه القول على هذا منقطع وقوله ان ابنك ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول
الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن الكافر فالاستثناء
الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المراد
قوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وهو المراد بسبق القول
ما وعد الله بالهلاك الكفار وقوله وما يعبدون لا يتناول عزيرا حقيقة لان عيسى
ما لغير العقلاء اذا اورده تغليبا بلى زاد التغليب فقال الا الذين سبقت
لهم منا الحسنى والصحابة قالوا الكل ما هو تفسير صحيح مرجحا فاقاموا
هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا فالاستثناء واما اختلفوا في التخصيص بناء
على انه عندنا بيان تغيير وعندهم بيان تقرير كما عرف ان العام عندهم دليل فيه
شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض ليس الا تقرير افصح مرجحا
كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فبيان التخصيص تغيير موجبه اول الامرين عندنا
ان فور بيان التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عندنا قطعا
هذا ليكون كلامها تغييرا عندنا لكن الاستثناء لما كان غير مستقل من اتصاله والتخصيص
مستقل يجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يكون الا موصولا افصل
في الاستثناء وهو مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه ومنه سمي

والصوم

الصوم الذي هو حبس النفس عن الاكل فسمي الاستثناء على المتصل
والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجيء ليتوقف لم افعل كذا لان الاستثناء
الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع سمي استثناء بطريق المجاز فلم اقبل المنقطع
قسما منه لكن اوردته في ذيانة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض
ما تناوله صدر الكلام في حكم اي في حكم صدر الكلام وهو متعلق بالدخول
فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالواو واخواتها متعلق بالمنع وقيد
احترز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفرد به وهو اجود من سائر التعريفات
لانه قال بعض ما تناوله بالواو واخواتها ان اريد حقيقة الاخراج فممنوع لان
الاخراج انما يكون بعد الحكم فيلزم تناقض الاستثناء واضع في كلام الله
تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يتأتى الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل
في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من حكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام
من حيث التناول اذ من حيث انه يفهم الا المستثنى من صدر الكلام وضعا
والاخراج ليس من حيث التناول لان الاستثناء باخراج فعلم ان حقيقة
الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بان اخراج ما لولاه لدخل فعل الاحرار
بالاخراج ممنوع من الدخول مجازا وهو غير مستقيم في الحدود والتعريف الا
ذكرته اولا قالوا هو بيان تغيير لانه يتغير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل
وصح ذكر بيان لمعنى الكلام لانه يتبين ان المراد هو البعض خلاف النسخ
فانه تغيير محض لحكم الكلام واعلم ان كيفية عمله فيما فوق العشرة الا
ثلثة لا يخفى اما الا فلانه اطلق العشرة على السبعة فيخرج الثلثة بكونه بيانا
لهذا فهو كما قال السبع على الثلثة منها فيلزم ان حكم التخصيص بالمستقل فيه ان كلا منهما
يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض
الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا الا ان سبب الاول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما
مع ذلك فاعلم وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص
وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ وهو ما قالت الحنابلة رحمهم الله
ان الاستثناء عند الثلاثة ضربان منع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص ويراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام واما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة
هذا المذهب لانهم ذكروا في نحو اعتنى ان اللام اسم للعدد السبعة لا يقع
على غيره ولا يجيء اذ لا يجوز ان يسمى شيء بأسماء مختلفة دليل الخصوص في العشرة كقولك
اذا خصصت منه نوعا كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص
على انه صرح عن قوله قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد اقرار ولا التفات
مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه
قال السبعة خصص ثلثة مذاهب فعلى هذين اي المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء
تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى فيه قوله على عشرة الا
ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة
فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين فتكلم
بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلان اخراج الثلثة قبل الحكم من
افراد اسم العشرة كما في المذهب الاخير ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم
يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة لا على الثلثة فقط الا ان الثنوء والاثبات
الا ان على المذهب الاخير يكون بالفعل اذا كان المستثنى منه عددا كالتخصيص
بالوصف كانه قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث
في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اداء ان يبين الوقف الذي بينهما

وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عددا يكون قوله الا ثلثة
فهو كقوله له على سبعة فحينئذ الاستثناء فيه دلالة على كون الحكم في
المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان
غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فانه كقوله جاءني القوم غير زيد فحينئذ في
دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالوصف
في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا
كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني الذي
من هذا المذهب الثاني وهو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم
فالاستثناء على هذا المذهب ايضا في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر
من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج
البعض ثم الاسناد على الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر
خلافا في جاءني زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون الاثبات والنفي بالمنطوق
اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات
والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون الاستثناء كالتخصيص
بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض
يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون ايضا اقل من هذا دلالة
على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا ولا مفهوما اي حجة المذهب الاول
ان وجود المتكلم مع عدم جزء البعض شائع كالتخصيص واما اعدام المتكلم
الموجود جملة واجزاء عنهم اي اجزاء اهل الربوبية وهو عطف على قوله الا وجود المتكلم
مع عدم حكم في البعض شائع على الله من الله اثبات وبالعكس وايضا قولنا
وذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

استثناء النصف من النصف فى اشتريت جارية الا نصفها وتمثل هذا دليل وجوه
اوردها ابن الحاجب على نفى مذهب الاول واثبات مذهب الثانى وهو مذهب عندنا وها
ولما وجدته زيفا اوردته على وجه الاختصار وبينت فساده وتوجيهه وهو ان
المراد من العشرة كما هو مذهب الاول فاذا قال اشتريت جارية الا نصفها
يكون المراد بالجارية النصف فان المراد بالنصف المستثنى نصف جارية فقد استثنى
نصف جارية من نصف جارية وهذا استثناء الكل وهذا لا يجوز وان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية يكون النصف ثم نصف هذا
النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض
الا المستثنى نصف ما هو المراد فيلزم ان نصف الربع مستثنى فتسلسل هذا حاصل ما
اورده ابن الحاجب والجواب الذى خطر ببالى قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان
المستثنى هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد
اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول
للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب
اى عن الدليل على مذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله لان وجود العالم مع عدم
حكم فى البعض شايع لفظا خاصا للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز
ارادة البعض بالاستثناء الى لا يجوز بالتخصيص والوصف مجازا فلا اصل عدم
وقولهم هو فى الاثبات نفى وبالعكس مجاز اراد انه لم يحكم الصدر لانه حكم
عليه يتقيض حكم الصدر وقوله عم لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو
كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور نائبة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة
ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفى جواب عن قوله واجاب عام
وقولهم يحكم عليه اى المستثنى واما حملنا قولهم على المجاز لانا لا نسلم ان مذهب

الاول

الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات
وجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه يتقيض حكم الصدر اخص
من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عم لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقى بعد الثنيا
وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة
ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هو صلوة ملصقة بطهور
ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهى عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه فى
فصل العام فصار كقولنا كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الثنيا ايضا الاخراج
ان كانت معتقدة والطهور موجود لا يكون الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب
السلب الكلى اى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثنائى
ان يتعلق لكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور لكان الاستثناء
متعلقا بكل واحد واحد ويكون الاستثناء من النفى اثباتا يلزم تعلق الاثبات
بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جايزة معناه كل واحد من الصلوة غير جايزة
من حال الا فى حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من
الصلوة جايزة فى حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور مشكل
عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم فى فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم
الصفة واوردتم لمثال لا اجالس الا رجلا عالما انه لا يجالس كل عالم قوله لا صلوة
الا بطهور عام فى زعمكم فيلزم عليكم فساد احد هما ما ذكرتم انه يلزم ان كل
صلوة بطهور جايزة والثانى انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى اثباتا وانتم
لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء
من النفى اثباتا يصير كقولنا بعض صلوة بطهور جايزة وهو صحيح قلت المستثنى فى
كلتا الصورتين اى فى قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقولنا لا صلوة الا بطهور عام

عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في طلبها حتى يفيد قوله لا اجالس الا زيدا علما
لا يدخل في الحلف شئ من افراد العالم وهو خلاف ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل
عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله
لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز
عندنا فلا يلزم شئ من الف ودين علينا بل على ما يقول لان الاستثناء من النفي اثبات
وايضا يجئ في باب اليمين ان الوفاق بين الشافعي في الحكم بطريق الاستثناء على عكسه
المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز
فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يلزم كونها معارنة للطهور علة للطهور الاثبات
فيلزم لزوم العلة وقوله ح وما كان لمؤمن الا يقتل مؤمنا الا خطأ هو كون
وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان لا يقتل خطأ لانه يوجب اذى
الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل خطأ لانه اجابة لحرمة ثابتة فيرتبنا على الزكر
البتروي ولهذا يجب في الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل
تودث بايراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب وان فيه حمل الاستثناء
في قوله الا خطأ على المنقطع خلاف ما عن هذا لكن الاصل هو المتصل وانما كلمة
التوحيد جواب عن قولهم وايضا لو ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما مثلا
معظم الكفار كانوا مشركين وفي عقولهم وجود الاله ثابت فحينئذ لفظ الغير
يلزم منه وجوده مع اشارة على الثاني على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج
قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده مع تثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه
لما ذكر الاله ثم اخرج منه الغير حكم على الباقي بالتوحيد اشارة الا ان حكم المستثنى خلاف حكم العدد
والالما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة
للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده مع تثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا

في عقولهم يلزم من نفي غيره وجود ضرورة وذلك لان القدرة على هذا المذهب
لا انه غير الله موصوف فيكون نفي الغير كالتخصيص بالوصف وليس دلالة على نفي الحكم عما عدا
عندنا فلا دلالة للنظم على وجوده مع منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه
اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم
يعهد في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد
لنظم مركب منه كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب
موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا حيث ان معناه
على اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للاباحة وضعا ثانيا واعلم ان الواضع
وضع على نوعين جزئي كوضع اللغة ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية فحيئذ الا
بحسب سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه غير ممنوع كما
تقدم ما هو مركب من ثلثة العبد والام ورجل لكن في
الاوضاع الكلية لانهم انما لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق
معنى الكلمة الواحدة فان مثله يجوز في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى
الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ الانسان
وحيوان ناطق كل منهما يقوم مقام الانسان وكذا لفظ فرس وحيوان ذي حوافر وافعال
ذلك كثيرة وايضا فقد يجئ ابو عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه وهذا المذهب
هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة السرخسي رح قالوا ان الاستثناء الغير العدد كالا الكائن بحكم
الوقف اي المذهب الثاني وهو ان اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا
من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الالهية بالاشارة لانه على الاخير كما تقدم بالوصف
وهم لا يقولون به بل يشبهه الاستثناء بالغاية اعلم انه لم يقع عما هذا المذهب لكن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على قاعدة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة فتحت من ذلك ان مذهبهم
هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثاني وهو ان العدة الاثنين موضوعة للسبعة وقد بينا
ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كما التخصيص بالوصف حصار كقولنا الا زيدا غير
الرجل موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا دلالة على
على وجوده نع بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثاني وانهم شبهوا
الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية مخالف حكم ما قبل الغاية وليس
مذهبهم هو الاول لان الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق والاشارة
فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم الوضع وهذا مناسب
لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع ليفيد الشركة او التخصيص فتأمل وبما قال
اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي في حق الحكم نفيا واثباتا بالاشارة وفي العدد راجع الى الاخير حتى قالوا
وتكلما بالباقي في حق الحكم نفيا واثباتا بالاشارة وفي العدد راجع الى الاخير حتى قالوا
ان كان الاول الا مائة فكذا ولم يجعلوا الاخيرين لا يكفيان فعلى هذا المذهب الثالث
هو كقولنا ان كان الاول فوق الحائط بشرط وجود الحائط ولو قال لبعض عشرة
الا ثلثة لا يلزمه شيء فكلامه قال ليس على بسبعة فمسئلة شرط الاستثناء ان يكون
متصلا وجه الصيغة متصلا الا ما ثبت بها حكما لانه تعرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف
رح لو وصل بالحلف غير جائز الاقرار لا يجوز لانه اقرار لانه قاطع حكما
لا لانه من الحلف فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة
استثناء منقطع اي لكنه لا ان ينقض الوكالة وصح عند محمد رح لان المراد بالحلف
الجواب مجازا فجاز والاقرار والانكار فصح الاستثناء موصولا لانه بيان لتوفر نظرا
الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار لم يتم حكمه فعلى هذا يصح منفصلا ولو قال غير
جائز الانكار قاطع على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الحلف

سهل

يستعمل الاقرار والانكار فيصح الاستثناء عنده استثناء الانكار ولا يتأتى ذلك على
الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار ببيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف
فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل
لانه قد تقرر ان الاقرار يشمل الخصومة فالخصومة بهذا الانكار فقط فلا يكون استثناء
الانكار ههنا هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والكلام
فان قيل قد تبين ان الاستثناء عن المتصل منقطع فكيف يصح قولك والاول مجاز قلت
ليس هذا قسمة حقيقة بل هو اداة الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق
الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل
استثناء منقطع ووجه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
وههنا ليس كذلك لان حكم القصد ان من قذف فحد فاسق وههنا لا يخرج من
هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا من
اهل الاستثناء المنقطع والذي حمله ذكره في الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر
الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقين حكم
ليس مستثنى منه بل المستثنى منه حكم اولئك اي الذين يرمون والفاسقون هو حكم
المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك
وهو غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون
الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقديم وجه
حسن لكونه منقطعا وردت ذلك ثمة وهو ان الاستثناء المتصل اخراج
عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وصار المذكور ان معنى الاخراج هو
المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والمنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا
الاستثناء

واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور وقولنا غير مخرج يشمل الامرين احدهما
ان لا يكن داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكن داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين
ذلك الحكم وحكم صدر الكلام انه متى قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا
عين
لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر
ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
قال قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين
لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكنه اثبت فيه حكما آخر
والا ص
وهو انه معفو مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظ او بما يساويه
نحو عبيدي احرار الا عبيدي ما لكم الا ان يستثنى بلفظ يدل على ان المخرج منه هو المذكور بتلك
الوجوه وبما يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم مسئلة اذا تعقب
الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على بعض كقوله تع في صدر الكلام حيث ضرورة فيتعلق الجميع
الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فيخ الاستثناء اولها وهو قوله الا الذين
تابوا من الجمل المختلفة بغاية القذف في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا
عطف على قوله فاجلدوهم وقوله اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ
الاخبار اي حرف الاستثناء الا الكل في اية القذف قطع الثالث في رجوعه
ولا تقبلوا على قوله فاجلدوهم حتى لم يجيز رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك
هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مقررا لما قوله
ولا تقبلوا او قوله اولئك الا الثاني فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة
وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في اية
القذف وهي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله اولئك هم الفاسقون
وكي جعلنا الاولين جزاء لانهما اخبار جاء بلفظ الطلب مقتضيه الا الاية
وجعلنا

وجعلنا اولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مقررا لما اولا وليك في
احكام بيان التغيير الشرط وقد تقدم في فصل المفهوم المخالفة والوفاق وما بينه
وبين الاستثناء نظير في قولك بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد فانه يقع
البيع على النصف بالف لان الاستثناء نظير الباقي وكما لو قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على ان نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكما نه يدخل في البيع لفائدة
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفيد بهذا الشرط لانه بيع شيء بشيئين فصل في بيان
التبديل وهو النسخ والبحث عنها وتقريره وجوازه وشرطه والناسخ والمنسوخ
وهو الذي يرد دليل شرعي متراخ عن دليل شرعي مقتضيا خلافه حكمه ولما كان الرفع
عال بان الحكم الاول لوقت لا وقت كذا الحكم الدليل الثاني بانه انتهى امده الحكم
في حقه وبيانه ان الاول مطلقا حال البقاء في اصلا عندنا الجهل عن مدته فالثاني
يكون تبديلا بالنسبة الينا علما كالنقل بيان للاجل في حقه لان المعمول مبتدأ بالجهل
وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود وعليهم اللعنة
وعند بعضهم بطل عقلا وعند بعضهم عقلا وقد اتاه بعض المسلمين ايضا وهذا
لا يتصور من مسلم ان كان مرادهم ان الشرائع الماضية لم يرتفع بشريعة محمد عم
وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا
هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة
المتأخرة اذا ثبت في القرآن موسى وعيسى بشرائع محمد عم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا الاول موقتا الا يسمى الثاني ناسخا وكي يقول حال النسخ
سمي نسخا بقولهم ما نسخ من اية اما النقل في التوراة يسمونه اثباتا بالسبب
ما دامت السموات والارض وادعوا التواتر ويدعون النقل عن موسى عم
الا نسخ لشريعته فكل هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف واما النقل فلانه

يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل
بالعواقب ولان الناسخ الاحكام في شرع آدم عم وحل بجزء اي حال لم يزده
احد ثم نسخ فهو غير شرعية ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا
يعم النقارض بين الدليلين بل الدليل الكاشف عن بيان المدة فحكم البيان الاول الذي
لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم ضعيف
لانه يلزم الا يكون نفي ما في زمن النمرود عم حجة الا في وقت نزوله وما بعده فلا
والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اذ هو في كل صورة يعلم انه
لم يتغير واما بالمنع بل يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا اندفع
التعارض المذكور اعلم ان مذهب الاسلام احد له اجابة قولهم انه يوجب كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه بقوله الا الامر لا يوجب الا البقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون
الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انا لا نسلم ان
البقاء بالاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نفي ما في زمن
حجة النمرود عم حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول بطلانه
قيدناه بزمن النمرود عم لان بعد مائة عام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع
التي قضى النبي عم عليها قطعية موبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما
انا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي طول استصحاب يكون عدم التغيير معلوما علما نازلا
كعلم النمرود عم حكم قضية بالنفي وبقاءه بالاستصحاب وقد علم انه لم يتنزل مغيرا ولو
تنزل لبين النمرود عم فلما لم يبين علم انه لم يتنزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة
وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النفي يدل على شرعية موجبة قطعا
الى زمان نزول الناسخ وبهذا اندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه في زمان واحد لان النفي الاول حكم موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل

الناسخ

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مثله ذكى حق حفظ فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله
ولان عمر رضه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تع فتوانع فامسكوا ان
لم نسخ بقوله نعم الشيب بالشيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تع فنسخ تلاوته وبقي
حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة
اراد ان يذكر الحجج الصحيحة على هذا النمط فقال والحجة ان عمر حين كان
يملي بصحف الابلغة وبعد ما قدم المدينة كان يملي الاية المحدث عنها اول
ان كان الكتاب نسخ بالسنة وسمعنا كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب والعلم
انه عم لما كان يملي جملة يتعذر الابلغة ولا يدري انه كان بالكتاب او السنة ثم لما
قدم المدينة يتعذر الاية المحدث عنها سنة عشرة او ليس هذا بالكتاب بين بالسنة
ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قول فوجب شطر المسجد الحرام فنسخ السنة
بالكتاب متفق به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث
عائشة رضه الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قولها وقالت عائشة
رضه الله عنها ما قبض رسول الله ص حتى اباح الله تع من النساء ما شاء فقولها
السنة ناسخة لقوله تع ولا يحل لك النساء بعد ولان الله تع بعث مجازا ببيان مدة
حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تع بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي
غير متلو وقولنا ثابت بخبر اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم
هذا الكلام فنسخ حكما لا نظم وهما في الحكم سيان اي ان سلم ان اعراء الخبرية
من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم
باقية كما كانت بل تنسخ حكم الكتاب والسنة في اثبات الحكم سيان وان
الكتاب راجح في النظم بان نظم محكم ومشتبه بنظم احكام كالواو في الصلوة

منه بقوله الا ترى ابراهيم النخعي فانه عاد الى الاصلية وما
النسخ فهما الكتاب او السنة لا القياس على ما بانه والاجماع لان كان
نسخ جوهة الشرع لم يكن ما من باب السنة لانه فوقهما في الشرع وان كان بعده فلا
نسخ ثم قبل ان اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة او
الكتاب بالسنة او بالعكس وقال ان فرع الشافعي فساد والاخيرين لقوله تع ما
ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب
بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من
تلقاء نفسي لقوله ع فاذا رويت لكم عني حديثا فاعرضوه على كتاب الله تع
فما وافق كتاب الله تع فاقبلوه وما خالفه فردوه ولانه
ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعون خالفه عاما مع انه نظم الآية وان نسخ
السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فالتعارض بينهما اولى واجيب
الصحابة اي على جواز احتجاجهم بنسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تع الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله ع لا وصية لوارث وبعضهم بقوله تع
فامسكوهن الآية اول الاية قوله تع والآتي يأتين الفاحشة من نسائكم
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله نعم الشيب بالشيب
جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي عام مخصوص الاحتجاجين لبعض
اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث
نسخت بآية المواريث اذ في الاول فوضها البنا ثم قوله بنفسه ثم قوله بعضهم
بيان لحق كل منهم والى هذا اشار بقوله بوصيكم الله وقال عم ان الله اعطى

الوالدين والاقربين ولا وصية لوارث

وكونها وسيلة الى نفسها لانه يجوز ان يوحى الى نسخ الكتاب بالسنة
من نفسها وهو جواب قول مالك لا ان ابدله من نفسها نفسي وقوله ع حاكم
على كتاب الله اذا اشكل بايخه او لم يكن في الصحيح كيف نسخ به الكتاب بدليل
سياق الحديث وقوله ع يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الظن فانه
في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واما نسخ الكتاب بالسنة فهو مقطوع فانه يتفق
ان الظل متعذر الله ع وهو يكذب يقطع في الظل لاعتبار بالظن الباطل وانما
ذكرنا اعلاه منزلة الاصول ع ومعظم سنة ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب
كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة متواترة
عائشة رضي الله عنها حاضت رسول الله ع حين اباح الله له النساء حائضا فقوله
تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه
الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة
قوله ع كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وتاخرت **مسئلة** يجوز
ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كان مخيرا على الصائم كان
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل
او الاخف لقوله تعالى يريد بكم اليسر فهذه الآية على الاشق قد يكون خيرا لانه افضل
الثواب **مسئلة** لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه مرجح
انه نبيا لا يجوز بالاحاد وهو حيث انه تبديل يشترط التواتر ويجوز بما هو وسط
بينهما اي بين المتواتر والاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو ما تاخر الحكم
والتلاوة معا كما لو قدر فقد ان جميع العلماء وبالاجماع نقطع بان الجميع عرض
والانبياء كان للقرآن في زمن النبي ع حال الموت مجموعا كما انزل لا نسي الا ما شاء
ما بعد وفاته فلا نقول ربما انسي من القرآن الكثير وانا لحافظون واما الحكم فقط

واما التلاوة فقط وهو البعض لان النص يحكم والحكم بالنص فلا افطار
بينهما ولا تواتر ما مسكوهي بالبيت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة
كوصية الوالدين وسورة الطارقين وكونهما ونسخ قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فيها حكمه اي حكم النص على
تعيين احدهما متعلق لمعناه والآخر بنظم كالايجاز وجواز الصلوة وهو
للجنب والحايض فجاز ان ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم
كالحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا
ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكر وا انها بزيادة جزء وذكر زيادة ركعة
مثلا على ركعتين او شرطا للايمان في الكفارة او مايرفع مفهوم المخالفة
كما لو قال في الغنوة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا
اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول
بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في الحصول واصول ابن الحاجب ذكر
ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما
يرفع الاباحة مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو
ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رح خلافا للثالث خان
الزيادة عما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عندا رح بناء على انه لا
بمفهوم المخالفة وعند ان فهو رحمه الله لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث
وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعا
كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد
ما كان في الاثنين خان بعد اليمين خان في الكتاب تخيير بين الاثنين
شهادة رجلين او رجل وامراتين فزاد ان فهو امراتان وهو ان يشهد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ويمين احدهما على الاخيرين لا يستقيمان على هذا التقدير اعلم ان ابن الحاجب
أورد ها هنا ثلثة امثلة فالاول منها زيادة ركعة في الفجر مثال هذا المثال مستقيم
لانه على تقدير الزيادة الاتيان بما هو مبطل الزيادة يجب الاعادة واما لان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف واثنان منهما واليمين لا يستقيمان
على هذا التقدير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
واما انهما فلما ان لا يستقيمان على هذا التقدير لان ما بين الصورتين ان الاتيان
كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا
فالاولى في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين وذكر في المحصول والحاصل
ابن الحاجب الاتي قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة يبدل شيئا فان
كان ذلك الشيء مما يحل سجود السهو عليه يوجب سجود السهو لا يوجب عدما اصليا فلا
لان زيادة لجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او اكثر
اثنين فترفع جوهرة الترك واما بايجاب بشرط زائد فترفع اجزاء الاصل لزيادة
الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي زيد وتقرره ان
الزيادة اختلف فيها بيننا وبينهم زيادة لجزء او زيادة الشرط اما زيادة
لجزء ما مثلا في الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا
فالزيادة ههنا ترفع جوهرة ترك ذلك الواجب الواجب الواحد والثاني بالتخيير
في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع جوهرة ترك احد هذين
الاثنين والثالث بايجاب بشرط زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل
واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في ضمن زيادة
الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه
كما ذكرنا اي جوهرة ترك الواجب الواحد وجوهرة ترك احد اشيئين واجزاء

الاصل

الاصل احكام شرعية قالوا ان ترك التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي لانها اما ان يثبت
اذا لم يكن شيء اصلا فلما عرفت والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير يرفع جوهرة الترك وحكم
شرعي وهم يقولون جوهرة ترك التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي لان جوهرة الترك لاحد
الواجبين اما ان يثبت اذا لم يكن شيء اصلا فلما عرفت فذلك الواجب الواحد اما
اذا كان شيء اصلا فلما عرفت ذلك الواجب الواحد لا يكون ترك جوهرة التي يرفعها
عينية على عدم الحلف وعدم الحلف اصل وكل حكم ينبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا
فجوهرة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا ثبت التخيير بان
غسل الرجلين ومسح الخف يجبر الواحد اي الغسل جوهرة الترك التي يرفعها التخيير ليس بحكم
شرعي وثبت التخيير بان غسل الرجلين ومسح الخف يجبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء
بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
هذا التوزيع على مذهب ابي الحسين في فصل الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان
يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف يجبر الواحد والنضح اوجب التيمم على التعيين
عند عدم الماء فيمكن ان يثبت يجبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند
عدم الماء والنضح اوجب وضوءا واحدا على التعيين عند عدم رجلين فيمكن ان يثبت
يجبر الواحد التخيير بين رجلين واحد وبين الشاهد واليمين فلما ان ترك ثبت
بقولنا ان عند عدم الحلف لانا ان عدم الحلف ليس بشيء لجوهرة الترك
بل النص على جوهرة الترك لكن عند عدم الحلف فيكون جوهرة الترك حكما شرعيا
ولكنا الاخر كما لم يكن شيئا في الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال جوهرة ترك
الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبهما مبنية على عدم الحلف وابقاء التخيير ليس
بخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل الحلف فانه فلما لم يكن
شيئا ان كان قول المسح والنبيذ يجبر المشهور ان كان الاستخلاف فيكون

شبكة الألوكة www.alukah.net

الآية بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله الكفارة بجملتها بيانا لكل واحد
او عتاقة وشاة الواحد في المعطوف عليه وفي العدد متعارف للخمسة كما في بيت عاتقة
وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو متذر بخلاف العدد والثوب
على انها لا يشبان في الذمة فتحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل
انه اذا ذكر بعد العتاقة عدد ومتعارف كخمسة وثلثة اثواب فان للآخر بيانا العتاقة
بالاتفاق فان كان بعد العتاقة شيء من المقدرات كالدراهم والدينار والقفيز
يجعل بيانا للعتاقة فيثبت على العتاقة وثلثة اثواب اما اذا لم يذكر بعد العتاقة
شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله عتاقة وثوب وعتاقة وعبد لا يجعل بيانا
للعتاقة والله اعلم **الركن الثالث** الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة
محمد صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي لبعضهم
قالوا اعلم امر حتى يتم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام دينية او غير دينية
فالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على هذا او لم يقع فيهما سواء
حتى لا انكره احد لا يكون ذلك جعلا لهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما
الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر
في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشرع وما ليس كذلك فادراكه اما
بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا
فالاجماع عليه يكون اخبارا عن امر حسي ماض بالحس المخصوص بالمجمعين وكل شرط
له الاجتهاد يكون خبره قبيل الاخبار واذا كان امرا حسيا مستقبلا كالامور الآتية
وكثير احوال الآخرة مثلا فالاجماع عليه لا يكون الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على انقياد
كالمخبر عنه مثلا اجماعهم على ذلك من حيث انه مخبر منقول عن مخبر يوقف على الغيب
فيرجع الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا واذا كان امرا يدرك بالعقل

فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف اليمين فانها فاسدة الاجماع
لا يفيد فالمعتمد هو الاجماع يفيد بما قلناه والبحث في امور الآخرة وهو الاشكال
والترجمة فيه ان يثبت ذلك اما بالكلام او بالعلم به والمراد هنا ان يظهر النفع او الضرر
وسكت الباقون بعد بلوغ ذلك اليهم وتقريره الناظر وعند البعض لا يثبت بالسكوت
لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم وعلي رضي الله عنه ساكت في مسألة وروي عنه انه
فسخ النقد لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك كان بعض الصحابة يرى الغنم
والامساك اوفق بالحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت في مسألة فقال اراك لا تقيم على
المسلمين وروي في ذلك حديث فحمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة في
شأنه وهو غير مرضي السكوت مع انه لا يلائم عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنايات
فان ابا بكر رضي الله عنه عزم وعمر رضي الله عنه ساكت فلما سأله فقال لم يكن سكوته
تسليما وروي ان عمر رضي الله عنه فرض للجدة بجناية فانسفطت الجنين فشاورهم فقالوا
غرم علينا فانك لم تزد في ما اراد الا الخير وعمر رضي الله عنه ساكت فلما سأله اشار عليه الغرة
ولانه قد يكون للصحابة ما قيل لابن عباس رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر بغلطه في العول
فقال هبته وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قراءة الصحابة
رضي الله عنهم بالطول عند ابن عباس رضي الله عنه وهو الذي قدر النقص على الاثنين
والاختان الاسوام اولا، فانه زوج وام واختان لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة
وتعول الى عانية وعند عباس رضي الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاختين
الباقي واحد اوراعاه وقعت فريضة عمر فاشار العباس الى ان يقسم الغائب على سهامهم
فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال في شأنه ما بالنا الا الذي
اصغر رجل عالج عدد الم يجد في المال نصيبا فيه فقيل له ما قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه
فاركست صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للشاهد وغيره اذا رأوا السكوت للتأمل

وغيره من الاسباب الحائلة للاظهار ولان الاشتراط التكليم من الكل صعب متعسر غير معتاد وكعاد
ان يتولاه الكبار اقتصارا وتسليما سائرهم وللحاكم عنده مخالفا فاسلوا ام
والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت عائشة رضي الله عنها فيحمل على انها افتوا به من سماع
المال اى ما افضل عنده وعدم الغرم عليه اى في مسئلة الاسقاط طلاقا حسنا الا ان يجعل
اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القبيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان
احسن بعد التسليم اى بعد تسليم انها افتوا به لم يكن حسنا وطالما حظا السكوت بشرط الصيانة
عن الفوت جايز وذلك لان الاجر يعظيما للعباد وحديث البدرة غير صحيح لان الخلاف
والمناظرة بينهم في مسئلة القول اشتهرا ان الكف على عرضه وكان عمر امين الحق
وان الصحابي يحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة لا عن بيان مذهبه كان الواجب عليه
ان يبين مذهبه وما هو حق عنده ليلا يكون تشبيطا ان اقر هو السكوت عن الحق لكنه
المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنهما انما اعتذر عن الكف عن المناظرة
الذي لم يكن واجبة عليه وعائشة طالما مرت مدة الذي لم يرد السنة الذي ذكرت وبهذا
السكوت قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في قولين يكون
اجماعا على قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فلا عند بعض متاخري اصحابنا
خصوصا اذا لم يعرف ان احدا من المجتهدين اصلا نظير انهم اختلفوا في عدة
حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع
الاخوة فعند اهل كل الحال للجد وعند البعض اخذ بسمة فحسب فالجد قول ثالث لم يقل
به احد واختلفوا في علة الربوا فعند البعض العلة هي القدر مع الجنس وعند ان حد الله
الطعم مع الجنس وعند ابي حنيفة رحمه الله الطعم والاقتيات مع الجنس فالقول بان العلة
غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين

وعند

وعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين
في المسئلتين فالقول باثبات الكل في احديهما والثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل احد
واختلفوا في فسخ الناجزة العيب بالحيض فعند البعض لا فسخ وعند البعض فسخ وعند
البعض حق الفسخ ثابت فحل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به
احد وتغير عن هذا بعدم التاثيل بالفصل واختلفوا في خارج من غير السبيلين فعند البعض
غسل الخارج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فسح فسئول
الندم او مسح الرجل ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج من غير السبيلين ناقض
عندنا لا مسح المراة وعند الشافعي غير ناقض لا الخارج فمسح الوجه
او مسح الندم لم يقل به احد وقال البعض اما في الجنابة هو التفصيل هو ان الغسل
الثالث ان استلم البطال ما اجمعوا عليه لم يجز اجماعا والا جاز وقال الاول
الصوم بان الاولياء قال الاكتفاء بالشهر قبل الوضع مستند اجماعا قال الواجب
ابعد الاجلين واما الثالث فوضع الحمل فهذا اسم اجماعا عام كما فاته الاثر اكد وهو عدم
الاكتفاء بالشهر مجمع عليه فيجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم
حق الجد ومثال الثالث الاخيرة فانه لبس شئ حمل صورة الاجماع فذهب واحد
لا مخالفة الاجماع ولو ناقش هذا مردود ايلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
في مسئلة فانه وافقه في جميع المسائل وهذا بط اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل
المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رحمه الله وافق في ذلك ابو
في الاخوة ومع ذلك وجب النفقة عنده ولم يقل احد بانها لو خرجت اكرمت ان تكون لها عدتها
بوضع الحمل مع انتفاء الجد منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلشبهة الحاق واما عند
غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوه في تلك البعض في مسئلة اخرى او التمسك بالاجماع انما يمكن بعدم الخلاف

بالعاصر مشهور وفي الخاطر آه وابطاله على الوجه نقلته عن بعض الفضلاء الذين لم يحققوا

في ذلك اعلم ان محل النزاع الزام الخصم بكون هذا النوع من الاوقات كما يقتضي الوجوب

في الحال ان الايجب في الحال لا يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا فهو الحال اجتماعا وان

لم يكن ثابتا فالقضاء يكون ثابتا في الحال اذ لو لم يثبت في الحال يلزم العدم في الحال

وهذا مستنف اجماعا فهذا الايفيد حقيقة الوجوب في الحال لكنه يفيد ما قالوا ان خروجه لم يثبت الوجوب في الحال وهذا مستنف عندان خلافا لهما ان لم يكن النزاع الزام الخصم بل اظهار

ما هو الحق فاعلم ان التفصيل لذا اختاره بعض افاضل وهو ان القول الثالث ان

استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول ان

استلزم ابطال ما اجمعوا عليه فاسد مردود انما الخصم يسلم هذا بمعنى انه يدعي ان القول

الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور انما في مسئلة واحدة فلم في مسئلة

العدة وهي ما نحن فيه وانما في مجموع المسئلتين في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين

احد السدسين ثابت وهو ثلث الكل في طلبهما او ثلث الباقي في طلبهما فثلث الكل في

احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في النصف بالعكس وفي مسئلة الخارج

من غير السبيلين احد الطاهرين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب

مبطل للاجماع قالت لم تميز صفرة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صوم لا يلزم فيه

فلا بد من ضابط وهو ان القرئين انما كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد من الاطهار

الشرعية فحينئذ نقول القول الثالث مستلزم لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول

ان اختلف فيه اما حكم يتعلق بمحل واحد او حكم يتعلق بالشرع في محل واحد اما الاول

فكمسئلة العدة وجد مع الاخرى فان القرئين يشتركان في ان العدة لا تنقضي

بالشهر وحدها ولا تجد لا تجزم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الزوج

فعلة القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل منوح

احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل

واحد اعتبارا ولو لم يكن امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من

غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل الخرج فهما يشتركان

في امر واحد هو حكم شرعي هو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك

التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وعند ان خروجه الى غسل الخرج فالقول بان

لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب فلا يكون

خلافا للاجماع ولو جعل الافتراق ثابتا بالاجماع فقول الوجود مخالف

للاجماع فقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بالافتراق ثابتة

بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا

كما اذا اخبرت امرأة بانها زوجها الغايب فاعترفت وولدت فجاء الزوج الاول

فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند ان خروجه الى الاخير فثبوته من

كليهما او عدم الثبوت من احدهما مستنف اجماعا فخرج هذه الصورة الافتراق حكم شرعي

واما ان فانا لا يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الآخر وعند

البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج وهما يقولان بانا كلا منهما ناقض او ليس بشيء منهما

ناقض لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانا ينتقض انتقاض كل منهما مخالف لقول ابي

حنيفة رحمه الله في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالف

للاجماع ولو جعل الحكم على كل واحد كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في الخمس فوق

الخارج فيما لا يشترك فيه امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فنقول لو فعل

يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان مسئلتنا حينئذ وهي ان المرأة لا يجوز

صلوتها بالاجماع اما عندنا فظاهر حينئذ واما عنده فلما ذكرنا بخلاف ما يقال ان الاجتماع

ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لا الحكم عندنا انها لا يجوز للاجتماع والحكم عند ان خروج

بالتعصب او السفه ولذا يجوز اعلم ان البدعة لا تخرج من احد الامرين اما تعصب
او اما سفه لانه ان كان واعظ العمل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعتقده لحجج وبيان
فهو التعصب وان لم يكن واعظ العمل كان سببها اذ السفه خفة واضطراب يحمل على فعل
مخالف للعقل لقلة التأمل واما الجهل فهو عدم العلم اصلا فالمخطئ اما جاهل او قاصر العلم
يحمل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الا الرأي كتفصيل الثوابت وامهات الشرائع واصولها فلا
كالمجتهدين فيما يحتاج لاعتبارهم اعلم ان الاجماع على انه حجة احدها اجماع
يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يفيد موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطع
والاجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع
يفيد زيادة تأكيد فيتفق القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول
لا ينعقد مع وجود مخالف واحد وذلك المخالف اما ان يخالف اولا فان عهد اولا لا يكون بالغا
واما الاجماع الذي عليه كون فان الحكم قطعي بدونه وليس ادانه يكون بالغا
جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكون جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوا
بحيث لقة حتى لو خالف احد كفر وبعض الناس خصوص الاجماع بالصحابة رضي الله عنهم
لانهم هم الاصول فرأوا الدين والبعض بعترة النبي عليه السلام لطهارتهم عن الرجس
والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة ينفي خبثها وخطأ جبت الا
ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
هذا وعند البعض لا يشترط انقراض العصر بل الاكثر فان قد يقوم عليهم بالسواد
الاعظم وعند البعض يشترط انقراض العصر اجماع الامة فما يقع احد من اهل العلم اجماعا
واما ان اختلف الصحابة والتابعون فالحق واحد فمخالفه مخالف بجمع الكثير والسواد الاعظم
عامة المسلمين فهو ضلالة مطلقا واما بالاضافة الى اهل السنة والجماعة فهم الذين
طابقتهم طريقة الاكابر وهم اصحابه رضي الله عنهم واما اهل البدعة واما الثالث فهم

انما لا يجوز للمجتهد تقليد الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان اباح
احدهما بالتعصب والآخر بالسفه ولذا يجوز اعلم ان البدعة لا تخرج من احد الامرين اما تعصب
او اما سفه لانه ان كان واعظ العمل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعتقده لحجج وبيان
فهو التعصب وان لم يكن واعظ العمل كان سببها اذ السفه خفة واضطراب يحمل على فعل
مخالف للعقل لقلة التأمل واما الجهل فهو عدم العلم اصلا فالمخطئ اما جاهل او قاصر العلم
يحمل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الا الرأي كتفصيل الثوابت وامهات الشرائع واصولها فلا
كالمجتهدين فيما يحتاج لاعتبارهم اعلم ان الاجماع على انه حجة احدها اجماع
يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يفيد موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطع
والاجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع
يفيد زيادة تأكيد فيتفق القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول
لا ينعقد مع وجود مخالف واحد وذلك المخالف اما ان يخالف اولا فان عهد اولا لا يكون بالغا
واما الاجماع الذي عليه كون فان الحكم قطعي بدونه وليس ادانه يكون بالغا
جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكون جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوا
بحيث لقة حتى لو خالف احد كفر وبعض الناس خصوص الاجماع بالصحابة رضي الله عنهم
لانهم هم الاصول فرأوا الدين والبعض بعترة النبي عليه السلام لطهارتهم عن الرجس
والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة ينفي خبثها وخطأ جبت الا
ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
هذا وعند البعض لا يشترط انقراض العصر بل الاكثر فان قد يقوم عليهم بالسواد
الاعظم وعند البعض يشترط انقراض العصر اجماع الامة فما يقع احد من اهل العلم اجماعا
واما ان اختلف الصحابة والتابعون فالحق واحد فمخالفه مخالف بجمع الكثير والسواد الاعظم
عامة المسلمين فهو ضلالة مطلقا واما بالاضافة الى اهل السنة والجماعة فهم الذين
طابقتهم طريقة الاكابر وهم اصحابه رضي الله عنهم واما اهل البدعة واما الثالث فهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عم على سبيل المؤمنين مع انه
انه لا يكون العطف بعين المعطوف عليه لان مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل
المؤمنين فهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع
ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع
الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا
لانه لو لم يكن كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة
الضالين لا يكونون خير الامم على انه تعالى قد وصفهم بقوله تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا نهوا
عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى قال اوسطهم
وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤوس الفضائل
الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين
الجربزة والغباوة وتوسطها انتهاء القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول
اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه
التعمق كالتكلم في الحقيقة والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد
العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة وهي نتيجة تهذيب القوة
الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية
وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد فيهما التوسط لان النفس الحيوانية
هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد
للروح ثم التوسط في هذه الجوهر اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا
فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ

غير سواء السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن فهذه الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول
فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق المجتهدين حجة ليست
بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع
يكفر جاحده فيجب ان يكون الدليل الدال على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول
فاما ما ذكر شيخ المحطوي فاقول النقض بما اتفق عليها نوع من احد بها ما اتفق
عليه جميع الناس كحسن العدل والظلم قبيح فهذا النوع كما يجب الا يكون الا يقينيا بضابطه
المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم
فتواطئهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت
ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور
الطرفين في نفس الامر بديهية او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم
الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء
وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب الاعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم
الضروري معناه الا ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا
فالاتفاق لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع
فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب
وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل كما مر فان
قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه من بعده
ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات والحاصل
في ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان
الانبياء واهل الحق لم يخف ان يفتنهم الناس على ترك الرسوم بل

رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال
يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون
من امة محمد ﷺ فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تع
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ولا شك ان الاحكام التي
ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة
ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها
مهملة لا يتم الدين كما ملا شك فلا بد ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط
المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر
قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم
لقوله تع ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم
البينات وقوله تع وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد
ما جاءتهم البينة وايضا قوله تع فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة
الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق
الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم
به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد
ذلك للاذكر وايضا قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم واولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر للظن لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا
هم العوام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم
السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب

القبول

القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة
في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تع وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه يلقي في قلوب قوم هم
العلماء المهتدون خلاف الحق تكونه ضلالا لقوله تع فماذا بعد
الحق الا الضلال وايضا قوله تع ونفس وما سواها فالهمها
فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة
يلهمها الله تع الخير والسنة لا سيما عند الاجماع والنفس
المزكاة بها المشرفة بالعلم والعمل وايضا لعلماء اذا قالوا ان
الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا
والا يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
اذ لو لا ذلك لا يكون اخبارهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول هم
العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث
لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه
لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور فبقي الدليل الذي
هو الوحي فصار كما ان كل واحد قال انه وصل الى الكتاب
او السنة ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا هذا القول كان الدليل
على انه حجة وحيا متواترا على انا الاجماع الذي ندعي انه
حجة اخص الاجماعات فان قولهم اذا قالوا اهل المدينة حجة وقولهم اذا قالوا
اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع
المجتهدين حتى يدخل في قولهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على

مطلوبا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم لا تجتمع امتي على
الخطاء وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه
جاهلية وقوله عليكم بالسواد الاعظم فالخوض في هذا الادلة
الدالة على انه حجة قد وصلت الا العلماء بحيث يوجب
العلم اليقين والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة
ثم بعدهم فيما لا يرى فيه خلاف ثم اجماعهم فيما روى فيه
خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وهو مثل هذا الاجماع يجوز
التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت
ثم رجع واحد اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي
السند والناقل يجوز ان لا يكون سند الاجماع خبر الواحد
او القياس عندنا وعند البعض لابد منه فقط فلما يكون
الاجماع لفلاح وكونه حجة ليس بجيد دليله على العينة كرامة
لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في فصل السنة

الركن الرابع في القياس

الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة مخدرة لا تدرك بمجرد
اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس
وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية
في اصطلاح الفقهاء اعم الا ترى انهم ذكروا ايضا الاشتراك بعد بقائه في الاصل بل يشترط
بقائه في الاصل في وضع اللغة الا ترى ان تعدية الفعل تجب ان لا يقتضي على
المتعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد ان لا يقتصر
ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في النوع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية
الحكم بعد لان التعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم مخدرا من حيث النوع واما
الاختلاف بكونه باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص
وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض
الحنابلة جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل
هذا اثبت الحكم في النوع ذكر في الاصل ان العلة ركن القياس وهذه التعدية
حكم فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اعني العلم بالعلة ثم التعدية هي اعني القياس فالقياس
هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء اثبت الحكم في النوع فاثبات الحكم في
النوع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه واما على تثبت الحكم في النوع
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رح لا يكون هذا التعليل قياسا
وهذا احسن من قول القياس تعدية واثبات الحكم في النوع لان اثبات الحكم في النوع
معلل بالقياس والعلة لابد ان يكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في
النوع ليست الا الحكم بالمماثلة بين الاصل والنوع في العلة يثبت بها المماثلة بينهما
في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هو الا انه ثبت ابتداء في القياس يفيد

بالواو والتاء لينبه على ان الفصل المتمسك به للقائلين بان الواو لمطلق الجمع قاعتبروا يا اولى
الابصار والمراد بالاعتبار الانتقال من الشيء الى نظيره والانتقال من المحسوسات الى غير
الامر محمول على الحث به احد على صحة العمل بالرأي فى الاحكام الشرعية
نعم لو ان الامر محمول على الامر الحث به ولان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار رد
الشيء الى نظيره والعبرة للعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الانتقال من
ما هو رد الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره وتشبيهه به من الغير
والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الانتقال عبارة وعلى القياس اشارة
لان الانتقال من نتائج بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام ليس هو القياس بطريق
المنطوق فمن غير ان يكون سياق الكلام له يسلم ان الاعتبار هو الانتقال فالكلام يدل
القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس شارة فالكلام على تقدير ان يكون المراد
بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الانتقال ومع ذلك
يدل على القياس الشرعي بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها ان
دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر انه تعالى اهلك قوما بتكذيبهم على سبب
وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم بالاعتبار ليتنبه عن مثل ذلك السبب للانتهاب
عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية
من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون
اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر يا ايها الذين آمنوا ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى التقدير
ان يكون المراد بالاعتبار الانتقال ومعناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لئلا ان اتيتم
بمثل يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا

غلبة ظننا بان حكم الاصل في صورة الفرع بهذا الذي ذكرناه من اثبات الحكم فالمراد به بهذا الشرع لا
ان العباس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا قائل ان القياس مظهر
للحكم لا مثبت والحجة الظاهرة تقتضيهم على ان لا غيرة للعبد اصلا وبعضهم
على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولا
كان الكتاب تبيانا لكل شيء كل الاحكام مستفادة من الكتاب اجاب بقوله
فيه لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب
اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم على ان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا فقوله تبيانا
لكل شيء وقوله عم فما سوى العالم يكون باقيا فكان فضلوا او اصلوا لفظ الحديث هكذا
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى نشأت فيهم اولاد السبايا فما سوا الا قوه ولان
العمل بالاصل ملغى وقد دعينا اليه بقوله تعالى لا اجد الآية اريد عينا العمل بالاصل
وهو الاباحة والبراءة الاصلية واما دعينا اليه بقوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية وكل ما لا يوجد فيكتب انه محرما
لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم في حق ان ارجع هو الله قادر
على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تعريف المضمر جمع الاثبات
المذكور في حقه تعالى والمراد بالحكم الشرعي خطاب الله تعالى والمراد بالحكم المحكوم به
والمراد بخطاب الله تعالى كلامه القديم مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي
لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقبح المقبحات ونحوها فان العقل بالاصل
لا يعلم وجوه المصالح والمفاسد وادراك الحسن او العقل فحسب بخلاف امر الحرب جوابه
عن سؤال الحذر وهو ان هذه الاشياء يصلح فيها القياس والعمل بالرأي اقامة فاضفه
بعض الاحكام بالقياس مما يجاب بالفرق الذي ذكرناه وكذا امر البعثة اريد بدركه بالحس
او بالعقل اما بالسمع او محاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الانتقال

جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتفاظ وانما يكون علة لوجوب الاتفاظ باعتبار
قضية كلية وهي ان كل مرة علم بوجوب السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب
لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا
اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون ما هذا الجزئي صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية
يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهو
للتعليل فيكون نحو ما يطرق اللغة فيكون دلالة نحو لا قياسا فلا يلزم الدور
وهو اثبات القياس بالقياس و دلالة النحو مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس
الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا نظيره ان نظير القياس وانما اوردت هذا النظير
ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور
التي يتعقل بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة فقال اعلم
الحظ بالحظ بالنصب امر ببعو الحظة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يعرف للايجاب
مثلا بمثل اي يعرف الايجاب الا قوله مثلا بمثل كما في قوله زيد ان يقوضته يعرف الايجاب لا
القبض حتى يصير القبض شرطا للزمن فيكون هذه الى آخره شرطا واراد بالمثل القدر لانه
روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربو الى الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض
فحكم النحو وجوب المساواة في الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات
اعتبرنا ما بالحظ وايضا حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان
النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد
في كتاب الله تعالى اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو خبر مشهور عنه عليه السلام واذا ثبت السنة
وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قتلة العمد وعمل الصحابة رضي الله عنهم
وتظاهرهم

فيه اي في القياس الذي من اركانه ثم شرع في وجوب الدلائل المذكورة على
نفي القياس فقال ويقع الكتاب تبيانا لان البيان يتعلق بالمعنى والبيان
باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النحو كان النحو دالا على حكم
الحقيقي بطريق البيان واما قوله ولا رطب ولا يابس فظل شيء يكون لا في كتاب الله تعالى
بعضها لفظا وبعضها معنى فالحكم في الحقيقي يكون موجودا في الكتاب لفظا
والحكم في الحقيقي موجود فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل
لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في الحقيقي فانا
مأمورون بالقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب لفظا واعرضوا عن اعتبار معناه فحواه
واولوا الدرر المكنونة تحت كل معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل واحد
منهما مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقايق الشرع بكشف قناع
الاستتار عن جمال معاني التنزيل واظهاره عم بالقياس بنى المسائل بناء على جهلهم
وتعصبهم لا يقدح قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود
الشرع او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الحكمات توجد بعد العدم
وتعدم بعد الوجود وقال لا اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل العمل بالنحو
اي بل المأمور به العمل بالنحو وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد
حرمته فيما اوحي الى النبي عم يكون حلالا لانه قال تع خلق لكم ونحن نقول ايضا
بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس مع
معارضة النحو والظن طارئ للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو
تفريع على قوله تع بما لم ينزل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب
عن قوله ولا مدخل للعقل في درك ها **فصل** شرط اي شرط القياس اعلم
ان للقياس اربعة شروط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به

اى بالاصل بنص الشهادة حرمة والاحتياط الخصوصية بالشرع مم والا لاجرى
اى حكم الاصل معدولا عن القياس بهذا الوجه الثانى وهو اما بان لا يدرك
المعنى كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنة كاكل الناسى فانه بنا
الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك المعنى حكم
الاصل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى
عن سنن القياس اى عن طريقته المعلومة وما عدا تلك المستثنيات كاكل الناسى
فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق المفطر عن كل ما دخل فى الجوف واذا كان
مستثنى عن سنته لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل
ناسيا وتقدم الصانع فى الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم
يعتمد الايجاد والايجاد يعتمد البقاء والبقاء للاعراض وان امتنع استحالة
بقاء الاعراض بمثل هذه الاعراض اى الصانع لا شتراكهما فى استحالة بقائها فالقياس
يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس
تقوم الصانع فى النصب على تقومها فى الاجارة وانما يثبت بهذا حكم شرعا
بهذا الوجه الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهو بهذه النيابة عن الاصول
الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الفرع متعلق بالمعدل وهو نظيره
اى النوع يكون نظير الاصل والنص فيه اى فى النوع واحد او نص دال على
الحكم المعدل او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس بهذا النوع قوله
حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بيناه فى الحقيقة والمجاز ان فى
الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل وقد يراعى المعنى كما فى
العارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هو للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق
العارورة على الدن لتوارى ما فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا

اللفظ

اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ لما لم يوضع لشراب مخصوص صالح
وهو بخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه
لكنه لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع الواضع
وكذا الزنا لا واطة ولا يحال الذم على الطلاق فيما يكره اهلا للظهار
كالمسلم بهذا توبيخ قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم مقيد
بالكفارة وفى الذمى مقيد بعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته
لها وكذا تعليل الربا بالطعم فانه يوجب فى العدديات مطلقة وهو فى الاصل
مقيد بعدم التساوى حتى لو روعى التساوى لا يبقى حرمة فى الاصل وهو
اللحظة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى فى العدديات
لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوى
بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطأ على النسيان والافطار
هذا التفريع قول الفرع بهذا نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان
ولا يصح ان كان فى النوع نص بهذا ايضا توبيخ قوله ولا نص فيه لان ما موافقا
للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل اعتبار الضرورة فى قوله ان كان
فى قوله فلا حاجة اليه فى قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يغير اى القياس
حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرط التمليك فى طعام الكفارة
قياسا على الكسوة لانها بتغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
وكذا شرط الايمان فى كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل مخالف اطلاق
النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل مخالف قوله عز اسمه الى اجل معلوم وايضا
لم يعده اى الى فوله فى هذا فى الاصل فهذا بيان الاثر فى قياس جواز السلم الحال
على المؤجل فى وجه احدهما انه مغير للنص والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى
المقيس عليه بل عدى بتغيير وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا اذ

ة الاصل فعل الاجل خلقا عن وجود المعنى وعليه التعليل بتحصيل فيه وهنا اسقط
كان قبل انتم غير تم ايضا قوله لم يتبع الطعام بالطعام الا سواء بسواء
ثابة يوم التعليل والكثير فخصصتم التعليل منه بهذا النوع العام فجوزتم بيع التعليل بالتعليل
مع عدم التساوي بالتعليل بالتدراي فلتم ان علة الربوا هي التقدر والجنس
والتقدر اي الكيل غير موجود في بيع هذه بالجنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا
التعليل مغير للنص ولذا في دفع القيم في الزكوة الى غير تم النص وقيد بقوله عشر
من الابل السائمة زكوة شاة وغيره تمامه اي على ما دفع غير ذلك دون القيمة وقوله
حرفيها الى صنف واحد اي غير تم النص الدال على حرفيها الى جميع الاوصاف وهو
قولهم انما الصدقات للفقراء وانما لين الاية بالتعليل بالحاجة اي فلتم
ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقراء وهذا المعنى موجود في دفع القيم
بل الكل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء فان تمت بها الحاجة
في دفع عين الواجب بعد دفع الحاجة الواحدة وربما الاحتياج الفقير الى
ذلك الشيء بل يحتاج الى غيرها وقد فلتم عند الاصناف لبيان مواقع الحاجة
والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف لاصناف واحد يوجد فيه الحاجة
لتعليل بالحاجة مع النصوص تبين مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ بكيرة
الافتتاح الى غير تم النص وهو قول ربيعة وربك فكبر بالتعليل بان المراد
تعظيم الرب فيجوز بأي لفظ كان كالله اجل واكبر وفي ازالة الخبث
بغير الماء اي غير تم النص وهو قول عامة العلماء وقول ابي حنيفة ثم
واقر صبيه ثم اغسليه بالماء فلما اراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا
في الكثير لان اراد التسوية الشرعية في قول الا سواء بسواء والتسوية
معتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فلازم
انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل الحيوان الا بالسكين معناه لا تقتل
حيوانا

حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فيقتل حيوان لا تقتل بالسكين
كالنمل والبرغوث لأنه النهي وانما كان يفيد اذا كان الاصل واجبا
لعينه وليس كذلك فان الصدقة طلبت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي
مختلفة فلا بد من دفع القيم اي انما كان التعليل لاجل دفع الحاجة لا لعلة
كان الاصل هو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة
محضة مجردة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تع لكنه سقط حقه في
صورة ذلك الواجب بادنى دليل لانه وعد بارزاق الفقراء بقوله الا
على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك الموعود به
الارزاق المخلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا داء الا بالاستبدال فيكون متضمنا
بالامر بالاستبدال كما سيظهر بعد مواعيد مختلفة ثم بامر بعض وكلابه باداتها
من مال معين عند ذلك يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت بهذا حكما جواز الاستبدال
وصلاحية عين الشاة لان لا تكون مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة
النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد
علمناه بالحاجة فان الصيد قمع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان
لم تكن في الامم الماضية فان كانت الشاة صالحة للصرف الى الفقير الحاجة تتوفر
قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص
بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكيف تغيير النص بالنص
مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رح
فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح
الصرف الى الفقير بعد الوقوع لا بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام صلاحيته
يده حكما شرعيا في الشاة فعلمنا بالتفويض وعدينا الى سائر الاموال

معناه ان الصدقة تقع في الدنيا بابتداء يد الفقير قال وعدم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف يد الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع للدنيا وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله لصلاح العرف اي صلاح المحل وهو عن البشاة مثلا للعرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلوح اي صلاحية انشاة للعرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالتعرف وبابتداء اليد متعلق بالوقوع وليصير متعلق بالصلاح وبدوام يده متعلق بقوله مصروفا وقوله فحكم شرعا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء للدنيا وفي البقاء مصروفا الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم التغيير غير انه

وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصفهاني في شرح المختصر فان قوله انما الصدقات للنوع الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك واما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ان يدفع ذلك شخص الى كل الاشخاص واما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكنه الايراد بها الجمع لانه حرف التوزيع اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس ايضا في هذه المواضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات يجمع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد الاجناس الصدقة يجب الفقير وهكذا من غير ان يراد الآحاد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الآحاد فيكون لعدد الحصار فرد التكبير لتعظيم الرب تعالى فاداء القيمة وذكر

لفظ

لفظ الله وحده لا شريك له فالمنصوص عليه ان بعض العلماء وفق بين التكبير والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة الرب تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول على الظهور والثاني على البطون فلا يليق الا اعظم واجل بمعنى اكبر لكن نقول قولنا الله اكبر وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الرب تعالى والوفاق الذي ذكروا بين التكبير والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس بعض صفات الرب تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد واذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يقوم في معنى الله اكبر وقولنا اداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم واما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص عليه فلذلك جمعهما في سبك واحد واشتغال الماء لازالة النجاسة يتجوز بطهور ما يصلح له اعلم انه ان اورد الاشتغال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقولهم عم الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام واتوضيه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان الاستعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو كما ترى لان الحدث ان زال فهو معقول وان لم يزل فهو غير معقول فالترجيح مع من ان الا ينجس كل ما يصل اليه والا فالماء مطهر طبعا فيزول به كلا الحدث وغيره كالخل مثلا فانه يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقول وجبت النية كما تقدم قلنا يا في الجواب في فصل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مسالك العلة قبل المعرف وشرع بالعلة اختلفوا في تعريف العلة وقال البعض تعريفها
انها ما يلزم من وجوده الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست
في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى غاية ما تدخل العلامة في تعريف العلة ولا
يبقى الفرق بينهما كما ان الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل
كما يملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات
كما يضاف الى الاعضاء فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر والمعرف
في الحقيقة ليست مؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر واريد بالمؤثر
ما به وجود الشيء كما يستند الضوء والنار للاحراق والبعض اطلق تعريف العلة
بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم
قديم فلا يؤثر فيه حادث والحكم ايجاب هذا ما قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم
الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في
الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله رتب
في الايجاب القديم الوجوب على امر حادث كما لو اوجب شيئا عاما مبهما بكونه مؤثرا
ان الله مع حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كما القصاص بالقتل والاحراق
بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية فكما جعل العلل العقلية
مؤثرة بذواتها كجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة
للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق
علة لوجوب القصاص ايضا عقلا فكما جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
بجعل العلل الشرعية كذلك المعتزلة جوزا ان جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها
بجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم بكل وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب

حتى وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المعتزلة آتوا بخلق الله تعالى عند اهل السنة
وبحاجة على ما عرف في علم الكلام الآن يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف
الى الاسباب فعضا ما مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص
بالقتل وان كان في الحقيقة القتل امارة فوق ظاهر الشرع الاحكام مضافة
الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما قولك
جئتك لاكرمك الكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع
القصاص صيانة للنفوس وقولنا لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة
فان العلة توجب على الله شرع الحكم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب عندهم
على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم هذا تفسير
الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على
الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان لا يتصور اشتمالها على الحكمة الا بهذا المعنى وهو جلب نفع او
دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا
مع ان الاصلح لا يكون واجبا على الله خلافا للمعتزلة وما بعد عن الحق قولهم
حال انها ليست بمعللة بها فان بعثة الانبياء ورجع الانبياء الى الحق واظهار المعجزات
لم تقصد بها فهم من انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله ما امروا الا ليعبدوا الله واشباه ذلك كثيرة في القرآن ودلالته
على ما قلنا واضحة لو لم يفعل لم يفعل شيئا لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل
لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى
به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض

راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عنه ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان
استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا الى الفعل لانه يلزم ترجيح
غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول
هذا الجواب غير مرضي لانا لا نم انه اذا استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا
ولا نم ان الترجيح من غير مرجح لم يجز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد
مرجحا وكون العلة هكذا اشتمل مناسبة اى كونها بحيث يجلب النفع الى العباد
او يدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي
الامام ابو زيد الوصف المناسب عارض على العقول تلقته بالقبول وقد
ذكروا ان المناسب اما حقيقي او اقناعي فالحقيقي اما مصلحة دينية كرياضة
النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كذا للوكر وشهود الشهر والحكم
وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهو اما
ضرورية وهو ما فيه حفظ النفس والعقل والنسب والدين والمال فالحكمة
به الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والقطع وحد الزنا والجهاد وحرمة
المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا
وحرمية الخمر والاسكار وما يحتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف
المناسب هو الصغر والحكم شرعية والحكمة والمصلحة كونه احرى بان تحت الكفو وهذه
المصلحة ليست ضرورية للنكاح في محل الحاجة لانه يمكنه ان يفوت الكفو لا الى بدل واما
ان لا يفوت ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها
وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقتناع بها فنقول هو انه مناسب ثم اذا ثبت
بظهر خلافا في كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الازالة والبيع يقتضي
الاعزاز لكنه معترض بكونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع

والحكمة

والحكمة الجزئية لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم
الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة اوجودا
اى وجود الحكمة عنده او عدما اى عند الوصف واعلم ان ترتب الحكم على الوصف يكون تارة
للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة
دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق
الا اذا كانت المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو
الرخصة على الوصف وهو السفر يكون تارة لان الحكمة وهو دفع الضرر في الاغلب وهنا
انما الاول الاصل في الضوابط عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عدم الاثر
ليست بحجة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله بعدم دال على ان هذا النوع
معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النفع موجب بصيغة لا بالعلة
ولان التعليل بكل الاوصاف صالح وبالبعض مخيل وعند البعض هو معللة بكل وصف
الاجماع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنفع مظهر للحكم والعلة داعية
جواب عن قوله ان النفع موجب بصيغة لا بالعلة اى بنفع النفع موجب للحكم بمعنى انه
مظهر للحكم بصيغة لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في
النوع جواب آخر عن قوله ان النفع موجب بصيغة في الاصل لا في النوع بل في النوع
موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نقول لاثبات الحكم في النوع لا في الاصل بصيغة
ان النفع موجب عند انا نقول هو معللة لكنه لا بد له من دليل مميز لبعض الاوصاف
مستعد وبعضها ظاهر فيدل على كل وصف بلزم التعدية وعندنا وعند ابي يوسف
ذكر اداة مع ما قال الشافعي رح دليل على ان هذا النوع معلل في الجملة لاحتمال
ان يكون في النصوص الغير المعللة نظيره في حديث ابي قتادة انه قوله يد بيد يوجب
التعيين وذلك بالربوا الصحابة لما شرطا تعيين احد البدلين احترازا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مطلب عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة

عن الدين بالدين فانه عام نهى عن بيع الطعام بالطعام سترطا تعيين الاجل احترازا
عن شبهة الفضل قال للمقدم مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا بالحنطة
لا يجوز بيع الحنطة بجنسها متفاضلا عينا عاجلا وشرطا ان فوات التقابض
في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في الربوا النسيئة علمنا ان الربوا الفضل ايضا
لانه ثبت ضمنه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا
الفضل كبيع قفيز حنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة فهو بيع الحنطة
بجنسها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهه الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا
واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النهي معللا في الحال وفي غاية الصعوبة
لان التعليل انما توقف على تعليل اصل التعليل كما توقف عليه انه توقف على تعليل
اصل يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا وكيف
ان يجاب عن هذا بما قال شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع
اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير
الا واذا ثبت كون هذا النهي منصوصا معللا لانه كلما ثبت اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه يثبت ان هذا النهي منصوصا معللا
الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للركوة في المضروب عند نا فان
الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا فيجب الزكوة في كل
ولا يجب عندهم وعارضنا كالكيل للربا فان الكيل ليس بلازم حتى الحنطة والشعير
فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتي والاسما الاصل فيهما كونهما
في المسخاة انه دم عرق الفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس
والافتخار وصف عارض وحكما كقولهم ارأيت لو كان على ابيك دينا فقضيته
النبرعم اجزاء قضاء الحج عنه الا على اجزاء قضاء دين العباد عنه الا بسبب العلة
كونها

لو نهاه دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقوله لسائر احمد بن
انه مملوك يتعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيقاس
عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكا يتعلق
عتقها بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي واما قال بمطلق موت المولى
احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومرضا قليل
والكثير وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوص صاحبه وغير منصوص كما يأتي مسئلة
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل
علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الاثمان والفضة
غير متعدية عنها اذ غير الاثمان لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة
مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل
ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا واما يجوز التعليل لاعتبار اذ
ليس للعبد بيان كمية احكام الشرع وما قالوا ان فائدة التعليل الاخطار في هذا
اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة
الحقيقية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فوقوفه
عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل
لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف في غير
مورد النص واعلم ان الكثير من العلماء قد تجرؤا في هذه المسئلة واستبعدوا
قول ابي حنيفة رح فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة
ان العلة في الاصل ايها فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية
من الاصل الى حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا فلا
حصل غلبة الظن [illegible] يقتصر الحكم على مورد النص

حاصل ٢

او مورد الاجماع أما تو قف التعليل على التعدية او على العلم بالعلة حاصلة
في غير الاصل فلا معنى له فاقول ان هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عندنا رجحان
وعلى الاكتفاء بالمناسبة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير
حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة
او جنسه كما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او
لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد المناسبة كافيا يحصل الوقوف على العلية
مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا
على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة
عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرناه من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف
القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفا
قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا
فعندنا يمنع وعنده لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر فانها
مجرد وهم لا غلبة الظن فلا يعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المؤثر
كما ان توهم الخصوصية بالاصل تأثير الشارع في حكم فهذا المعنى لا يمنع بالوصف
المتعدي المؤثر فلذا انها الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون ما فاقد علية وصف آخر فان قيل تعليله
بالثمينة لاكونه في المضروب تعليل بالوصف القاصر على لا بل متعد الى الحلي قلنا
قبل تعدية الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم بهذه المسئلة
مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا الثمينة علة لاكونه في المضروب هو ان كون
الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية

بل

بل بما من اموال التجارة خلقة فيكونان من اهل النامي وتأثير اهل النامي في وجوب
الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمينة علة لاكونه ان الثمينة من جهات كون
اهل النامي فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنس في حكم وجوب الزكوة
فالعلة في الحقيقة هي الثمينة مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف
في وجودها في النوع او في الاصل كقولنا في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد اعتقه اذا ملكه لا يعتق فان هذا
الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يلزم ذلك في
الاخ وكقولنا في الزوجة زينب فكذا التعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال
لزينب التي لم يتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او نثبت الحكم
في الاصل بالاجماع مع اختلاف في العلة كقولنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به
الحر كالمكاتب اي مطالب قتل وارث عبد بدل كتابته وارث غير سيده
فعلة العلة في الاصل جهالة المستحق لاكونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف
يقع بالنوع كقولنا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فتقول اداء بعض البدل
عوض مانع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله كيلا يكون
دولة بتقدير الغي دولة بينهم بتقدير ولونه بان يكون مرة لونك وقوله تعالى
لدلوك الشمس فقوله لدلوك فيه اشارة الى الدلوك وغيره من الفاظ التعليل او ايماءا بان يترتب
الحكم على الوصف بالفاء ايماء كالزاني والسارق والسارقة فاقطعوا او قوله عليه السلام
لا تبولوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة مليبا والحق ان هذا ايضا صريح لان الفاء في
مثل هذه الصورة للتعليل فصار كلام اللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الزوال
كقولنا ماعز فرجم او ترتب على المشتق كقولنا اكرم العالم او يقع جوابا كقولنا اعتق
امرأتي في كفارة الظهار فقال اعتق رقبة او يقع بجيث لو لم يكن علة

ح جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع

ح لهذا اورده

لم يذكر انها من الطوافين والحق ان هذا صريح او ظاهر ان اذا وقعت بين الجملتين
يكون التعليل الاول بالبينة كقولنا وما ابرى نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ونظائره كثيرة فما كان ينبغي ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره
لان الخبز وغير الابل ، وكذا رايت لو كان على اسلوب قولي الحديث او
يفرق بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما كالفارس والراجل يحكم
فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها
فتقول مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين
الشيئين في الحكم فهم الحكمان فيرجع اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر
احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين كالقاتل لا يرث فان تخصيص
القاتل بالمنع من الارث مع سبق الارث يشعر بانه علة المنع القتل او الفرق
بينهما بطريق الاستثناء كالا ان يعفو ان قال الدائن فان طلقتموهن من
قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط الكل او بعضا او بطريق الثانية كالخراج بالضمان او بطريق
الشرط كالبيع مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف
الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم انه في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال
ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة كالخراج بالضمان
لانه وان نسب الحكم اليهما فقد يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه الخراج
كهلاك المبيع مثلا الذي بعض تلك العلل لا يمكن ان يقال القياس اصلا كالسرقة
والزنا فان السرقة لان كانت علة فنظائرها وجدت بشبه القطع
فصلا لا قياسا وكذا الزنا فانه علة لكونه فاحشة يخرج وايجاب النفي بدل
على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة اما لانه كونها لا على كونها

مناطا

في الحكم ج

فرجم ج

الوصف ج

بقوله ج

مناطا فانه يحتمل ان يكون هناك امور اخر الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان
على العلية وثانيا الاجماع حاصل على ان الصغر علة لثبوت الولاية
عليه في الحال وثالثا انها مناسبة وشرطها الملائمة وبها ان يكون علة وفق
العلل الشرعية واطلق الاكثر من ان الشرع اعتبر جنس هذا الحكم في جنس
هذا الحكم ويكون بحيث البعيد بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة
فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كعلة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة
كما مر بحيث اقره كان القياس اقره الاستدراك يتعلق ويكفي
بحيث البعيد ههنا واحترازنا كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه
من العجز وهذا ايضا فرع تعليل الرسول عدم طهارة سؤر الهرة بانها طوافة
لما فيه من الضرورة فان العلة في احد الصورتين العجز وفي الاخرى
الطواف فهما علتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد
وهو الضرورة والحكم في احد الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة
وهما مختلفان لكنهما مندرجتان تحت جنس هو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فان حاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر
الضرورة في حق الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله
يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الحدود مع الجماع وكذا اهمل حد الشرب
على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي الى الخلق مقام المدعو
في الخلق مع الجماع فان في اقامة الداعي السبب مقام المدعو اليه قد قال علي
رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذر واذا هذى
افترى وحد المفتري ثمانون فاذا وجد الملائمة يصح التعليل والا يجز عندنا بل يجب
اذ الحاصل مؤثرة فالملائمة كالمناسبة والتاثير كالعدالة وعند

ب اليه

عندنا ج

بعض ان فيه يجب بالملايم بشرط شهادة الاصل وهو ان يجب للحكم اصل
معين نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجب ذكره تحقيقا
ان يتبع في لحاظ ان هذا الوصف علة لهذا الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة
اى الاوصاف التي يوقف عليها بمجرد كونه مجلبا بسمى بالمصالح المرسلة ويقبل
عند الغزالي رحمه الله اى المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع
لا يقبل اتفاقا وهو الذى اعتبر الشرع جنس الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة
في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رح وهو ان الشرع اعتبر جنس البعيد
الذى هو اقرب منه ذلك جنس الابعد اذا كان المصلحة ضرورية قطعية كلية
كتترس الكفار بامارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع جنس التوبيخ لهذا
الوصف في جنس التوبيخ لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن
وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قد تصلح
بلوغها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين وخيف بغلبة الظن انهم
استدلوا على المسلمين وقتلهم ولو رميناهم الترس يخلص الكفار المسلمين فيكون
المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى
جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهو صيانة الدين ونفوس
عامة المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر
مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يجوز رمي الترس وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان
تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة
وتقلت السفينة لو طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة
غير كلية لانا على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا

الرمي

الرمي لتقوى الكفرة فيسلمون مع الاسارى والعاشر عندنا ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه
فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الخمرة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكونه في الجنس
ارايت لو تخصص الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس هو علم
وخواشر اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة
على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ونوع اعتبارا في جنس الولاية
شيئا ما في حال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير الجنس في
الجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف وقد يركب بعض الاربعة مع بعض فيصير ج
كالصغر مثلا فان النوع اعتبارا في جنس الولاية وليجب اعتبارا في جنسها فان
جنس العجز دلالة ثابتة على العاجز كالمجنون امتلا وقس عليه البواقي واعلم ان المركب ينقسم
بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من
ثلث وستة مركبة من اثنين واثنين واحد منها مركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من
ثلثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سبق البعض اول الاربعة غريبا
والثلثة ملايمة ثم لا يخفى ان الكلي لاصل معين من نوعه يوجد في جنس الوصف
او نوعه وبسبب شهادة الاصل وهو اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة
الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم او اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم
لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد الحكم اصل معين
من نوعه يوجد في جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد الاصل معين
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في
نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اذ قد يوجد
شهادة الاصل بدون واحد من اخير الاربعة وقد يوجد واحد من

شبكة الألوكة www.alukah.net

اخير الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجد ان معا فالتعليل بهما بدون
الشهادة حجة وسمر عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا
واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا وسمر غريبا ايضا
واعلم ان التعليل باول الاربعة لا يكفي الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم
فيكفي التعليل بكل فرد منها قياسا اتفاقا والتعليل باخير الاربعة اذا وجد
مع شهادة الاصل يكفي قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل
فعند البعض قياس وعند البعض لا وسمر تعليلا لكنه مقبول اتفاقا واما الخلاف في
تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما
مطلقا وقد يوجد بدون اخير الاربعة لانها اعم من كل منها موجبة فاذا
وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمر غريبا اي سمر الوصف الذي يوجد في صورة ويوجد
فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا والوزير يقول غالبا احدهما مقبول وهو الوصف الذي
اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع
ذلك الحكم لكن لا يسلم الثاني الشارع اعتبر هذا الوصف اولا واما اعتبار التاثير لانه
ادل القياس امر شرعي فيعتبر فيه ادل القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف
اعتبره الشرع او اعتبر جنس ولان العلل الشرعية ليست الا امارات كون الحكم
اثما من الطواف بين وقولي في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا ينقض الوضوء الا الدم الهوى
وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه من صلاة ما
فعلول تاثير في التخفيف وكقوله ادايت لو تمضمضت بالحديث وغيرها من اقيسة
الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم اجمعين وعلى هذا فالحكم مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لو لم يستوعب محل او اقول
ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معتبر وكذا جعلنا الصغر علة للولاية

بخلاف

بخلاف البطارة وايضا قلنا صوم رمضان مشاق فلا يجب التعيين وقد ظهر
تاثيره في الودايع والغصوب فان رد الوديعة وضمان المغصوب عليه فلا يجب عليه
رد غير هذا ولما كان هذا الرد منتفيا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو
رد الوديعة فان رد ها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهذا رد الوديعة وفي
النفل فانه اذا نوى في غير رمضان مطلقا يصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان يصرف
الى رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل وغيره وبعض العلماء احتج ابانا
اي على التعليل في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخير ان باطلان فتعين الاول فان لم يجامع الا يقبل والا كما جامع
بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء الخ رد فيرها بالاجماع مثلا
واما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا
النص بقبل كما جاء عليه ان علة الولاية اما الصغر او البطارة فهذا اجماع
على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان عدم علية الفارق ثبت علية
المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو
الوصف الذي يوجد فيهما وعلما وان لم يتعرض الهندي قال على التقدير فيقول لما
يكون مرجحا للنفي او الاثبات او الممانعة وبالدوران وهو ربط عندنا
فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة يوجد الوصف وزاد بعضهم العدم
عند العدم وشرط بعضهم قيام النفي في الاصل اي حال وجود الوصف وعدمه
ولا حكم لنظير الامر اذا قام الى الصلاة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا
قعد وهو محدث لا يجب دايرا مع الحدث فانا قد وجدنا الوضوء
دايرا مع الحدث وجودا وعدما والنفي موجود في الحالين حال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم لان النفي يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة

واجب

لتقسيم

حال

يجب

وجوب

وجب الوضوء وهلم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم المخالفة فظاهر واما عندنا
فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النقض غير ثابت فلم يجب
اما حال عدم الحدث فان ظاهر النقض يوجب انه اذا وجد القيء مع عدم الحدث
يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه يشبه انه اذا لم يقل
الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم
هو مدلول النقض واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم
الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النقض مجازا فعلم بهذا علية الحدث ايضا لانه لا ذكر له في المخلص
الحكم عن النقض اصلا وقوله عم لا يقتضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا عند شغله بغير الغضب لعلم ان علل الشرع
امارات فلا حاجة الى ان يقال قلنا لعلم في حقنا واما في حق العباد فانهم مسئولون
بنسبة الاية حكمها الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص
مع ان القتل امر جلي فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود
لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلة والا يشترط الا بقي اي لا شرط
لوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف
عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عندنا لا يقول به اعلم ان تخلف
الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء
يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند
من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون
جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في
كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد علة اخرى
وقيام النقض في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في القياس

وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في
الخلف ذكر في الاصل والا لان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث
ولما كان اما مطهرا دل على قيام الحالة فاكتفى فيه اي في اما يعني في ايجاب الوضوء
بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار في التيمم التفريج بوجود الحدث
وهو قوله او جاء احد منكم من الغائط او لامستم او ايضا في ايما اي في
النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايتمارا بظاهر الامر
وعند الحدث واجب كالغسل فانه ليس سنة للحل صلوة وهذا واضح لانه ذكر
التفريج بالحدث في الوضوء والتفريج به في التيمم والقصد لا يوجد بدون شغل
القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكوت هذا ممنوع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود
الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكوت النفس عن الغضب كما ذكر في المتن واما
حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم
عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة
ان لا يثبت الذي روى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرنا ان القضاء لا يحل عند
اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت الذي روى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد
شرط حجية مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له فصل لا يجوز التعليل لاثبات
العلة لاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز باقتباس احداث تصرف يكون علة
لثبوت الحكم وقولنا باقتباس يخرج الحد الذي روى بالنص وهو نهى عن الربوا
والربية جعل علة لحرمة الشيء بالنص وهو نهى عن الربوا
بالنص وهو الحكم الثابت باقتباس شيئا يهو علة لحرمة الشيء وهو الجنس
بانواده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي

قولنا باقتباس بانواده الخ

واعلم قلنا ان ذكره في الخلف وهو التيمم
ذكر في الاصل لان التيمم خلف عن الوضوء
مطلقا اي كلما وجب الوضوء ووجد
بقدر عليه لقدرة الماء فالتيمم خلف
عنه فلو وجب الوضوء عند القدرة على
الصلوة مع عدم الحدث ومع يقدر على
الماء مع ان التيمم عيز واجب لان
وجوبه متعلق بوجود الحدث لا يكون
التيمم خلفا عن الوضوء

نهى البزدوي عن الربوا والريبة والشك وهو المراد بالريبة ههنا شبهة الربوا
وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان
للنقد مزية على النسيئة ولان الاصل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص ولذا
القصاص في القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط
فلا يرد استطلاقا وصفقها باجرا اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة طالثبات
الصوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته طالثبات الصوم في النكاح هذا تقرير
اثبات الشرط وكلهم رجالا او مختلطا نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات
الحكم او صفته كصوم بعض الايام نظير اثبات الحكم وكصفة الوزن نظير اثبات
صفة الحكم لان فيه تقديم الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء واما اذا كان له اصل فيصح كما
كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اى عند الشافعي فانه اى لاشتراط التقابض
عنده اصلا وهو الصرف ولجواز بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون
التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي
وان كان لاثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا لانه
يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يجوز الا للتعدية هذا اما قالوا اما
قلت هذا الاتى تنقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ار في مرامه فان اراد
انه القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد جاء في اواخر الباب واما
انا في هذه الجملة اذا لم يوجد له فرع شرعية اصل يصح تعليلها واذا وجد فلا
باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا نسلم
تخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح
القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تقدير الحكم
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة وتحقيق اثبات العلة انه ان ثبت الا عليتها

لمعنى

لمعنى اى يصلح للتعليل فعلى شيخ ابو عبد الله المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكفي اثبات
العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى والاصل ينبئ ذلك فلا انه تكون ثابتة
بالرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** في الاستحسان القياس جلي وخفي فالخفي يسمى
بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان
قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر وسيجئ
لكن الظاهر من حال من اطلق ان مراده القياس الخفي وهو دليل يقابل
القياس الجلي الذي يسبق الى الافهام هذا تقرير الاستحسان وبعض الناس
تجرأ في تعريفه وتعريف الصحيح هذا وهو انه دليل في مقابلة القياس الجلي وفوق
الذي يسبق اليه الافهام تقرير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان الثابت بالدليل
الذي يجب العمل به حجة اجماعا ضمنا وهو راجع الى الاستحسان وقد اثر بعض الناس العمل
بالاستحسان جهلا منهم فان انكر واهذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان
انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لما تقرر به وليلا من الادلة المتفق عليها
يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره
لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر والد
اى للقياس الخفي قسمين الاول ما قوى اثره اى ما تثبته الثاني ما ظهر حجته
وخفي فساده اى اذا نظر اليه بادئ النظر تزر حجته ثم اذا تامل حق
التامل علم انه فاسد وللقياس اى القياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما
ظهر فساده وخفي حجته فاول ذلك راجع على اول هذا اى القسم الاول من
الاستحسان وهو ما قوى اثره راجع على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف
اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

نزيد به القياس لكن فلا نشتهي هذا الاصطلاح لأن المعتبر هو الأثر لا الظهور
وما نحن فيه على ما ذكرت من القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي
صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالأول
وهو الراجح القسم الأول من الاستحسان في مقابلة القسم الأول من القياس كسؤر
سباع الطير فإنه نجس قياساً على سؤر سباع البهائم طاهر استحساناً
لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو الراجح القسم الثاني من
الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياساً لأنه يجعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعاً لأستحساناً
لأن الشرع أقام الركوع كالسجود في الصلوة فجعلناه مثله بالنص الثابت
في القياس وهو أن السجود غير مقصود بنفسه وإنما المقصود به وضع الجبهة
للمتكبر بن واعلم أنهم جعلوا هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكماً
ثابتاً بالقياس وعدمه حكماً ثابتاً بالاستحسان ولا أدري خصوصية الأول بالقياس
والثاني بالاستحسان فلذا أوردت مثالاً آخر وهو قولهم كما إذا اختلفا في ذراع
مسلم فيه فعند القياس يتحالفان لأنهما اختلفا في المسمى بعقد السلم فيوجب
التحالف وعند الاستحسان لا لأنهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه والاختلاف
المخالف لكن عملنا بالنص الثابت للاستحسان وهو أن الاختلاف في الوصف إنما يوجب
الاختلاف فيه إذا علم أنه إذا اختلف يسقط فإن ادعى البائع ذراعاً
وادعى المشتري ذراعاً آخر فعند القياس يتحالفان لما ذكرنا وعند الاستحسان
لا يتحالفان لأن الاختلاف في ذراع مسلم فيه فعند القياس يتحالفان لما ذكرنا
وعند الاستحسان لا يتحالفان لأن الاختلاف في ذراع مسلم فيه فعند القياس
يتحالفان لما ذكرنا وعند الاستحسان لا يتحالفان لأن الاختلاف في ذراع مسلم فيه
ثم إذا نظرنا علمنا أنهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لأنهما اختلفا في الذراع والذراع وصف
لا لزيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وإذا كان الذراع

وصفا

وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا أقوى من الأول فحاصل أن هذا
استحسان والأول قياس هذا ما ذكروه واعلم أنه لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين
فلذا أوردت الأقسام الممكنة عقلاً وقلت وبالتقسيم العقلي يندفع كل اعتراض
الأثر قوية وعند التعارض لا يرجح الاستحسان لأنه صورة واحدة وهو أن يكون
القياس ضعيف الأثر والاستحسان قوي الأثر وأما في الصور الثلث الأخر فالقياس
راجح على الاستحسان أما إذا كان القياس قوي الأثر والاستحسان ضعيف الأثر فواضح
وأما إذا كانا قويين فالقياس يظهره وأما إذا كانا ضعيفين فإما أن
يسقطا أو يعمل بالقياس لظهوره فلذا أوردت الحكم الحقيقي وهو أن الاستحسان
لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة وإلى الصحيح
الظاهر
والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالأول من القياس يرجح
على الثاني من الاستحسان وثانيه مردود لبقاء الأخيرين وهو أن الاستحسان إن صحيح الظاهر
يرجح عليهما أي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود لما ذكر
ثانياً في الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الأخيران أي من الاستحسان وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بين أخير القياس إن وقع مع اختلاف
النوع فيما ظهر فساده بادي النظر لكن إذا تأمل تبين صحة أقوى مما كان على العكس
اعلم أن التوفيق بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان إن صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخير القياس إن وقع مع اختلاف
النوع وهذا في صورتين أحديهما أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن
من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك أن ما ظهر فساده
بادي النظر لكن الأنسب تبين صحة أقوى مما كان على العكس سواء كان

جنسا او اختلفا ما وقع اتحاد الا العلة ما لقياس اولا وان وقع التعارض بينهما
مع اتحاد النوع وهو الا ان يتعارض استحسانان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك
او يتعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن فيما سكذلك يكون القياس راجحا في الصور
واما قولنا ان الحكم لا نجد لتعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون
صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه طلى
وجد ذلك الوصف مطلقا او طلى وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد
ذلك الوصف باحد الصفتين المذكورتين في النوع فيوجد الحكم فان كان القياس
بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع
وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في النوع اذ
لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا مما يقدح على الشارع فيما ويقدس فعلم ان
تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس فوق الاثر واستحسان لان ذلك لا يكون وكذلك لا يقع بين
قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف فغير معتبر
واصل في هذا التفصيل ليس لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر فاسد الباطن او على كل
من التقديرين لا يخلو انه اذا تامل حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كان
القسم منحصرا في هذه الاقسام فقول الاثر وضعيف لا يخلو احد هذه الاقسام فظهر
واستحسن بالقياس الخفي يقدم الاستحسان بغيره نظيره ان في الاصل في الثمن
قبل قبض المبيع المهمن على المشتري فقط قياس لانه الحق وعليه جاء القياس فيما لا نص فيه
وفي استحسان تسليم المبيع الى المشتري يتعلق البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمنه
فرفع المشتري واما يكلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا

لم يذكره

لم يذكره في المتن فيقدم الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر
الثمن قبل قبض المبيع يتحالف الوارثان والاجارة اي اذا اختلف المؤجر و
المستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة يتحالفا واما بعد القبض فيقع
بقول المؤجر اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة يتحالفا ويترادا فلا بعد الى
الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس بحجة يترك العلة عليها
يأتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان منها بتخصيص العلة وليس كذلك على ما
يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا

فصل في

دفع العلل المؤثرة اعلم ان الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منع القبض او
وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم وهو فيه بادعاء طرو المعارض او
طرو الاول منع وجود العلة في صورة النقض كخروج الخارجة عن ملك البائع
قبض بالتخلية فيمنع الخروج فيه وكذا ازالة ملك بدل المقبوض يوجب ملكه اي ملك
المقبوض بالتخلية البدل وصيرورته في ملك شخص واحد فقبض بالمدبر
اي اذا كان ملك بدل المقبوض علة لملك المقبوض فمنع غصب المدبر بكونه كذلك
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك
بدله اي ملك بدل المقبوض بان يمنع في المدبر كونه بدلا بدل المقبوض فانه
ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان قيل المدبر ليس بدل لا عين العين
بل هو بدل اليد الفائتة والثاني منع صحة العلة في صورة النقض كالخمر الذي
صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص كمسح الرأس فلا يبقى فيه التثليث كمسح الخف فقوله
بالاتفاق فيمنع في الاخير الخمر الذي صار خلا وهو انه تطهير حكمي غير معقول
ولا جلد اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يبقى في المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم

لم يذكره

وتعيد في الاستحاث الثالث قالوا لهو الدفع بالحكم وهو ممنوع تخلف الحكم عن العلة
في صورة النقض وذكروا له امثلة كخروج النجاسة علة للانتقاض وملك
بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الانتفاع لاحياء المهجة للاباحة
عصمة المال كما في المخمصة فنقض بحل الصائل فنقض بالمستحاضة والمتيمم
ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل
انما انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها
خروج النجاسة علة للانتقاض فنقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك
المغصوب فنقض بالمدبر فاجاب في الصورتين بانه انما تخلف
الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب دفعا بالحكم بل هو تخصيص
العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي
العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب
القيمان فيضمن لصائل فنقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال
البغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال
الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل البغي فاقول الظ
ان الحكم المدعى في الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فلا يفيد هذه الصورة
نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا السؤال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو
العصمة مثلا فان الاصل في احوال المسلمين العصمة وهو لا ترفع الا بعارض
وليس في المنازع وهو الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة

فيبقى

فيبقى العصمة في الصائل فيجب الضمان فنقض بمال الباغي ان حل الاتلاف
رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف
بل الرافع هو البغي فهذا الايراد دفعا بالحكم بل لبيان ان العلة للحكم وهو ارتفاع
العصمة في صورة النقض شيء آخر وهذا مع قوله والضابط المشترع مبهم
الصورة ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض فالعصمة ثبتت وليس
في المنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفع فما
في المخمصة فنقض بصورة مال الباغي مثلا فاجاب بان هذا شيء آخر فهذا بيان
ان العلة للحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان تقدير هذه
المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم مطالبة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في حل الصائل قياسا على المخمصة فنقض بمال الباغي
ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم مطالبة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه
مطالبة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان مطالبة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه
لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا
غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود
العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم مطالبة
العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المطالبة فلا يكون نقضا فلا
جل هذه الف دات في الامثلة الثلثة اورد مثالا آخر في الخمس فقال واما
واما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة
لوجوب الوضوء فنجب في غير السيلان فنقض بالتيمم الى في صورة عدم القدرة
على الماء فيوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء
فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انه لا يلزم عدم وجوب
الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع

على الحكم المستدل منه دخول على دخول على السبب لانه دخول على السبب يوجب الدخول على
المسبب والحكم وان كان دخولا على الحكم لم يكن الحكم ثابتا واما خيار الرؤية فانما البيع
صدر مطلقا من غير شرط فانه وجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند
عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانعقاد العقد
لكنه على تقدير العيب يتقرر المشتري فيما بعد الزوم على تقدير العيب فهو خيار
العيب يمكن المشتري من رد البعض لانه تفويق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي
خيار الرؤية لا يمكنه لانه تفويق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ
مجاز فيخص بها وترك الكتاب بدليل اقوى لا يبقى لانه ليس بعلة ج ولان العلة
في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا
علم وجوب العلة في النوع غير تقييدهم بعدم المانع مع ان لا بد التقييد
واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها
اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم
عدمها قد يثبت زيادة وصف كما ان البيع مطلق علة فاذا زيد الخيار فقد
عدم او انتقاضا كما في خيار النجش مع الحج علة لانتقاض وهذا معدوم
في المعدود ومن ضرورة الوضع وهو ان يترتب على العلة بقضية ما تقتضيه ولا شك
ان ما ثبت ما يثبره شرعا لا يمكن فيه في الوضع وما ثبت فساد وضعه
علم عدم ما يثبره وسيأتي مثاله ومن عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يتحقق
لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومن الوقف قالوا وهو فاسد لانه غصب منصب التقبيل
وهو انتزاع جدك ولانه اذا ثبت عليه المشتري لا يرفع الفارق لكن اذا
ثبت في النوع ما نافيه فرده وهل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل
الوقف لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا التعليم ينفع
في الحفظ آه وهو ان كل كلام يكون فاسدا صحيحا الزيلعي في التحقيق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الدفع بالوضع كخارج النجس حدث فوضعه بالاخاصة فصعوا الوضع السوية بين
السبيلين وغيرهما فانه حدث ثم لكنه اذا اسمر يصير عفوا قلنا نهاتم اعلم
انه انما يتم الوضع اي دفع النقض بهذه الطريق فيها والا فالا لم يوجد لا
صورة النقض مانع فقد بطل العلة والا وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا
يقولون العلة توجب الحكم لكن يتخلف الحكم لمانع فهذا التخصيص العلة وحق الانصار
به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة فالتخصيص يجعل عدم المانع جزء العلة
او شرطا لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت
بالاستحسان عطف على قول القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص
القياس ولان التخلف قد يتوقف العلة وقد يتوقف لمانع كما في العلل العقلية
وذكروا الاجملة ما يوجب عدم الحكم حتى المعلوم في كتبنا انه ذكر القابل للتخصيص
العلة الا الموانع حتى لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انقطاع شعاع
العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع حر او ميتة ثمنا لها اذا حال شرط لم يصير
السهم وكبيع ما لا يملكه او ميتة ابتداء الحكم كما اذا اصاب جذع الدرع وخيار
الشرط او منعا كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وخيار الرؤية
او منع وروده كما اذا اوج فاعتد حتى صار طبعا له وامنه وخيار العيب فالتخصيص
فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخير الثلث لان التخصيص الا يوجد العلة و
يتخلف الحكم لمانع فالمانع يمنع الحكم بعد وجود العلة فهو الاولين من
الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيها وفي الثلث الاخير العلة
موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقتصر على الثلث الاخير فلهذا
لم نقل انه حتى ان الموانع حتى بل قال ما يوجب عدم الحكم حتى والوقف بان
الخيار آت انه في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل
على الحكم على ما عرف في فصل موقوف المخالفة الا الخيار يثبت بالفور فتوقف
الحكم وهو م

على

نقل الناظر عن الزيلعي
يبطل صفة الزيلعي

منعا للعلة اهو فترة فاذا اورد على سبيل النوق يمنع لجدل تو جيهه فينبغي ان يورد منعا
سبيل المنع لا على سبيل النوق فلا يتمكن لجدل مجرد دعوى ان ضرورة الحاجة
اعانة الراهن تقرف يبطل حق المرتهن غير مسلم كالبيع فان فيها بيعها فاسدا فان
البيع يكمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان لا يورده على هذا الوجه
وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلانم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد
ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان
التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف فمنع النوع ان ادعيتم البطلان لانكم
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يتم لان العتق لا يحتمل الفسخ وكونه
في الجملة قابلا مظنون فيجب العمل كالخطأ فيقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه
على العمل اي في الخطأ على العمل لان العمل جزء او كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ
فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله لجدل فيورده على سبيل الممانعة فتوجيهه هذا
اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان الحكم الاصلي وهو الخطأ شرع لاجل العمل
وفي النوع مزاحمة اياه يعني العمل شرع ضمانا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود
لكنه لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي النوع وهو العمد الحكم عند ان فوات مزاحمة
العمل القود فلا يكون الحكمان متماثلين وعند الممانعة فيقال انما ان نفس الحج لا يحتمل
الا بكونه متمكنا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا يحتمل الا لا
يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد وانما ان وجودها في الاصل اوفى
النوع بلا مزاحمة وانما في شروط التعليل واوصاف العلة كلاهما جائزة وعند المعارضة
العلم الا معترض انما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلم لكنه يثبت الدليل
على نقيض مدلوله ويسمى معارضة ويخير في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة
في الحكم والثانية في المعدة فقول واعلم ان المعترض هذا التقسيم الاعتراض
على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض

ان يمنع

ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر المنع سندا يسمى مناقضة كما يقول
ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد وغير ما شير الا انه ما عرف في الممانعة وله الا
يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من احد المدلولين لكنه عند ما
يبقى ذلك احد المدلول ويقيم دليلا على نقيض مدلوله سواء كان احد مدلوله هو الحكم او مقدمة
من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف القلاني فللمعترض ان
لا يقوض دليله بل يثبت بدليل انه ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة
في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاول فما يدل المعلل
وان كان زيادة شيء عليه وهو معارضة فيما قصده فان دل على نقيض الحكم بعينه
فقلب كقول هم صوم مضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء
فيقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لهذا التقسيم قبل
الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الله
وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقولهم مسح الرأس ركن فيسن
تثليثه كغسل الوجه فيقول ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال بزيادة على الواجب في محله
وهو الاستيعاب كغسل الوجه والاول على حكم آخر يلزم منه ذلك التقسيم يسمى على كقوله ان ض
في الصلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول لما
كان كذلك وجب لا يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب
بالشروع لا بد الا يجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت
لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فيقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه
لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع
في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اذ القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر

وبحكم مجمل وهو الاستواء اى استعرض جاء في العلم بحكم اخذ في القلب جاء بنقيض حكم
يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العلم مشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات
الحكم الآخر في القلب لم يشتغل بذلك اصلا بحكم مجمل وهو الاستواء بل بطريقين و
اعترض بان لم ان المراد اثبات حكم اخص من اثبات الحكم المجمل والجواب
الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قولهم ولانه تخلف
في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود
واما بل الا عطف على قوله ما عاد بل المعلل وهو معارضة خالصة وهو ان
يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بنظيره او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقولنا المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف والجواب
الى الوجه الاول من الوجوه الثلثة بالمعارضة اقوى الوجوه فقولنا المسح ركن
نظير الاول وكونه ليس صغيرة لانه صغيرة فتملك كالخف لانه فعال صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم يثبت مطلق الولاية بل ولاية بعينها كالنكاح
اذا انتفت بسائرها بالاجماع اى لعدم القائل بالفصل قال كل من يثبت
الاجبار بولاية الاخوة يثبت الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه
الثاني من المعارضة وحالتي نفي الباءة وجامعتك وولدت ثم جاء الاول فالقول
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فعال الثاني صاحب فراش فاسد لكن
السبب كنه تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما او وهو ثبوت
النسب في الزوج الثاني لكن يلزم منه ثبوته من الثاني فيقع عن الاول فاذا ثبت هذا
بالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كونه الثاني
حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى ما قصده وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول
علة وهو قلب ايضا واما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا
لا يمكن جعل معلولا لان حكم علة كالحيض يكلف بالجمع مائة فيجمع بينهم كالمسلمة

لا ان جلد الماية عاية حد البكر والرجم عاية حد الثيب فاذا وجب في البكر عاينه
وجب في الثيب عاية ايضا فان النقم كلما كانت اكمل فالجناية عليها بالتوافق
تجزأ والبكارة اغلظ فاذا وجب في البكر الماية يجب في الثيب اكثر منه ذلك وليس هذا
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد الماية الا الرجم والجواب اذا رأت وضعا
في الاولين فطانت وضعا في الاخيرين كالركوع والسجود فعقول المسلمين اتفقوا
يجلد بكرا هم مائة لانه يرجم فيهما يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول
لانه هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر والجواب الركوع والسجود وضعا في الاولين
لانه تكرر وضعا في الاخيرين والمخلص عن هذا التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب
ان لا يدل على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت احدهما
بينهما كما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع
نظرا عاد فيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالشروع فنقول الجامع الوجوب
الاستدلالي لزوم الصلوة والصوم على الزوم ما شرع بثبوت الشارع بينهما بل الشروع
اولى لانه قاصر فجاز ان يجب بعارضة ما هو سبب التوبة وهو النذر فلان يجب بعارضة ما هو
اولى وكما ثبت الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فثبت
اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر
في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر
والثيب فيها سواء الا ترى ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول
كلاهما شرعا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما بالسبب او ان الاحكام كما
واحدة وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاولين على ما ذكروا وهما مسئلتا
رجم الكفار والتوأة في الشفع الاخير فالمراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع
في النفل وفي الثيب الصغيرة التخلص عن القلب ولا يمكن لنا في ضروح هذا في مسئلة
الرجم والتوأة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد لا يستويان في انفسهما

لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا نشره وطلما حيث يشترط لاحدهما الاخر فلا يمكنه الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة الهرة فلان الشمع الاول والثاني ليس سببا لان قراءة السورة ساقطة في الشمع الثاني والعفو الجبر ساقط فيتوقف على ما ذكرنا واشارة الى هذا وهنا خالصة فان اقام الدليل على انه علة بما ليس بعلة اعلل فمنقوض وان اقام على علية شيء آخر فان كانت ظاهرة لا يقبل عندنا وكذا اذا كانت مستنبطة لان الجمع عليه كما يقتضي بالعلة الطرد والاطراد وهو متعذر الا الاقل وغيره فلا فائدة لزيادة الثاني في الجمع لعدم العلة وهو لا يفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعذر الاختلاف فيه فيقبل عند اهل النظر لاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه يبقى احدهما مؤثرا في فساد الآخر **فصل** في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة اما مؤثرة وهو المعتبر عندنا واما علة ثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهو معتبر عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وسمي علة طردية فتح هذا الفصل لتذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزم من العلل مع بقاء الخلاف وهو يجيء في العلل الا العلة المؤثرة اي بجعل العلل مضطرا الا الاول بمعنى مؤثر برفع الخلاف والا يمكنه الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كما تقدم في مبحث الامر على الصحيح الكرخي في الوضوء بجسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ابتغاء كمال الوضوء بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وهو اما ثلاث او اقل ما لا يستيعاب تثليث وزيادة والاخير وقال يسن تكراره تمتع ذلك في الاصل بل المسنون الثلث في الاكمل التكميل كما في ارخاء الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكنه اتمام التكميل الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح الرأس متسع يمكنه الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول فتول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممنوع فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعل ثلثة امثال الفرض فممنوع فانا نقول به لان الاتباع

ثلث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات فنمنع هذا الاصل الى الاخر الا ترى ان الركبة توجب الاكمال كما في ارخاء الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعل ثلثة امثال الفرض بمنع قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكذا لو سلم وجود الاصل فلا يسلم ان النية شرط في الاصل لان الاطلاق للتغيير وكذا لو سلم في الغسل لا يدخل في المسح لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فلما لم تكن غاية الاسقاط فلا يدخل تحته والفارق الممانعة وهو اما في الوصف الذي يمنع الوصف الذي يدعي العلة عليه في النوع كقولنا في مسئلة الاكل والشرب انها كفارة عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فانه لما تعلقها بالجماع بل به متعلقة بالفطر وكذا في بيع الفاكهة بالفاكهة متفاضلين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالحبة بالحبتين فنقول انا اردتم بالمجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز ان يجيء بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وهو جائز عندنا وان اردتم بالمجازفة بحسب الاجزاء فهذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اردتم بالمجازفة بحسب الاعيار فهي جائزة فيه اي في الاعيار واما في الحكم عطف على قوله وهو اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان اذا ثبت هذه المسئلة بالمساواة لانهم اطلقوا في النوع وان ادعيتم غير ما ذكرتم في العبرة فقوله كذا في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع الفاكهة بالفاكهة فانهم ما فرقوا في الحكم الا بمنع ثبوت الحكم الذي يريد ان الوصف علة في النوع وقولنا لانهم اطلقوا في النوع اشارة الى هذا او بمنع ثبوت الحكم الذي يريد ان الوصف المذكور في الاصل وقولنا لانهم في العبرة اشارة الى هذا وكذا الحكم فرض فلا يصح الا بتعيين النية فالفقهاء يقولون بعد التعيين فلانهم في الاصل او قبله فلانهم في النوع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانهم بهذا في الفقه وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانهم بهذا في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا يستتبع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل
غير دراية متعينا لانه في يلزم صحة صوم رمضان ممتنعة وبهذا ظهر فساد ما في
صلاح الوصف للحكم فان الطرد بعد باطل عندنا وما في نسبة الحكم الى الوصف
لقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانه ان العلة في الاصل
هذا لانه ان العلة لعدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم
البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما
لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال كالحد فلانه ان العلة في الحد عدم المالية كذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم
فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى التالت
فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة او يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل
العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بعلة طردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة
في بنيتو المناقضة كما سبق في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه
يبطل العلة بالكلية اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليل لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد
الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول يعتقد انه فيبين في الحال وبعد الدخول بانت
بعد ثلث اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي
والا ابى فرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما
اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلث اقراء عنده
الشافعي فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين
في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في المتن تمم الدليل على ان تعليلهم فساد
الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا او لكونه
اذا صح باطلاق نسبته يتبع عن المعرض بالاتفاق فكذا ابتت التعارف وان تعرض لعلى
حملوا المطلق على المقيد فاما هذا المحل المقيد على المطلق وهو باطل وكقولهم المطعوم شيء وحظر

فيشترط الشمول شرط زائد وهو النية بنص كالنكاح فانه يشترط له الشهود ويقال لما كان
فاسد الكفر قبل الشرا او سبع شرايع متناقضة متبع لحيي اهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء
والتيمم طهارتان فيستويان في النية فيستفيض بتطهير حدث فيصطفر الى ان يقول الوضوء
تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير خبث فيقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان الشارع حكم به
الشارع بالنية في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة فيتزيلها اي لكونها تنزيل الحقيقة لكنه غير معقولة
لغير مرجع الى النية وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة
لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فحصل ان النية في التطهير يحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة تستغنى عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في ساير شرائط الصلوة يحتاج
الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل جواب عن سؤال وهو انكم قلتم ان
الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس كان نائبا عن الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر
على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر في احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول وهو الاشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما انتقض البدن بالحدث
على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
لما انتقض البدن بالجنابة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة الى
بعض الاجزاء الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فلا تجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تنجيس وصف محل الغسل في الطهارة
الى الحدث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا او يرد عليه انه لما كان غير معقول
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج
النجس في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير ما في الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه
اشكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا لا ينبغي ان لا يقاس ساير الحيوانات على الادمي في تطهير بحدث

كما قرر في نظيره بحث وهو انه اذا فات شيء باعتبار انه حاصل لغة لا ماعتبار انه مطلوب فلا يتبين
ذلك بحث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا
الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة التعليل كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو احد الامرين الاولين فاندفع كلام فخر الاسلام
ما ذكرناه من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السببيين وفي هذا الفصل فروع
اخر طويتها حاشية التطويل فصل الانتقال اي الانتقال من كلام الى كلام اخر وهو اما ان يكون
قبل ان يتم اثبات حكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى حكم لا شك ان حكم يحتاج الى تعليل حكم الاول
او الانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما ان يقع نقطة وهو على قسمين لانه اثبات علة
وهو الاول او لا اثبات الحكم وهو الثاني فيه لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما
ان يقع حكما فقط وهو الرابع فلا بد انه يكون حكما يحتاج الى تعليل الاول والاخير كلاما حشوا
واما فيهما وهو الثالث فشبيه بالجملة الاولى والاول صحيح كما اذا قال الصبي في الوديعة اذا
استهلك الوديعة لا يضمن لانه سلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات انه سلط
لا يستقل لانه حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويستقل بالآخر كما في قصة
الخليل واذا اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واستقل بكلام اخر وان كان
سوقه دليلا على كلامه الاول وكذا الثاني عند البعض بقصة الخليل حيث قال ان ابيه ما تشمل الشرق
ولان النوعين اثبات الحكم فلا يبالي بان دليل كان لاحد البعضين لانه قام بتمام حكمه بالعلة الاولى
بعد انقطاعه عارف النظار واما قصة الخليل فان حجة الاولى وهو قول ابيه الذي يدل على ان
كانت قلة قدرته للعين عارضة بامر جبلي وهو قوله انا اخر واميت فالخليل ما حاف الاشتباه
والتلبيس على القوم استقل الى علة لا يلزم فيها الاشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاداء فلا يمنع الرق في الكفارة اذ ان اعتق المكاتب عن كفارته اجزاه بخلاف ما لو باع
او وهب عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه عن كفارته وكذا اذا آجر عبده ثم اعتقه عن الكفارة

فان قيل

الانتقال الى الحكم الاول وانتقال الحكم الاول

فان قيل لا يمنع هذا العقد بل يقتضي ان الرق اي يقتضي ان الرق يمنع العود الى الكفارة
عند فوات الرق لم يتفصل بشيء من هذا الى عدم اقتضاء الرق بنفسه اجزاء كما يقول الكتابة عقد
معاوضة فلا يجب بقضاء ذي الرق وان اشبهه بالعلة الاولى فهو نظير البراءة كما يقول الشافعي
الفسخ دليل على ان الرق لم ينقض وكلاهما صحيحان والبراءة احق لان العلة اثبت اوجدها
تبقى ما منه في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر واذا انتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة
لاثبات حكم كان ذلك تعليلا فصح الجمع الى هذه الاشياء بحجة عند الشافعي في كل شيء ثبت
وجوده بدليل غير موجب بقاءه وعندنا بحجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرع بالاستصحاب
ولانه اذا انتفى ما يوجبه ثم شك في حدوث حكم ما يوجبه وفي الحكم بالحدوث واذا استويا وان
كان فلكل للدفع فانه حجة ولان الدليل لما وجب لاجله اعني البقاء وهو الظاهر بقاء الشرع بعد
ما كان يكتفي بالاستصحاب بدلالة الشرع شرعية وفي حقه وقد مر جوابه في الشرع والوضوء
والبيع والنكاح ونحوها بخلاف ما اذا زال ظهوره مثل نقض الطهارة بالبول وكلاهما فيما
لا دليل على البقاء كحيوة المفقود بيرثه عنده لا عندنا لان الارث من باب الدفع فيثبت
به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عندنا
فيجعل براءة الذمة وهو الاصل حجة على مدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح
فلنا اي الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على مدعي فيصح الصلح
ويجب الشفيع عندنا على ملك المشتري به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار
المشفوعة بما ثبت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب الشفيع على الشفيع على ملك
المشتري بها لا عنده واذا قال العبد الذي في يدي هذه الدار اليوم فانت حر لا يدري انه داخل
ام لا فالقول قول المولى عندنا خلافا لمحمد بناء على اصل هو عدم الدخول فلا يصلح حجة لكنه
التمسك على هو قول منها اي من ادلة الكفاية التعليل بالشيء كما ذكرناه في شهادة النساء
اي في ضمنه في دفع العلل الطارئة والناسخ فانه يكون الوجوب بعد الحرج لان يثبت
بالاجماع الا ان علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله المعصية غير مضمونة لانه لم يجب الولد منها

ق

مطلب في التعارض والترجيح

اقوال

الاصحابنا بتعارض الكتاب والسنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى ان امكن الجمع فذاك والا فالمرجع ما ذكرناه من الترجيح فالاية فصل بالنسبة الى الحديث فاذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فهو تعارض محل واحد فان كان احدهما قوة او يكون احدهما بوصف ليس في الآخر او نحو ذلك مما سيأتي بيانه فالراجح هو المقدم والا فالتخيير او التساقط على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى

اقول ما هو غير تابع كالقياس مرجح على القياس مرجح على الخبر الواحد وراجح على العموم المخصص بالقياس المستنبط من الاصل الذي خص منه ذلك العموم بالنسبة الى ما يقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر وهذا في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف ليس في الآخر تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا في القوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احدهما الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع الكتاب والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كان يكون احد الدليلين يرويه عدل فقيه والثالث ان يكون احدهما يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون احدهما يرويه عدل فقيه فهي تقابل الاول بالاقوى فتركب الآخر واجب واما الثالث فيأتي حكمها وسيأتي واذا تساويا في القوة فهي تعارض يختص القسم الثاني والثالث اما الاول فهو مما ينفرد عنها وان كان حصول الاقوى واجبا لكن ليس مما نحن فيه والترجيح اما يكون بعد معارضة فيحصل القسم الثاني في نفس الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة بحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر او لا تناقض بين اول الشرع لانه دليل الجهال فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اقتضى ورود احدهما ولا شك ان النسخ رفع وتقدم مبينة عن تشريع دليلين متناقضين في زمان واحد بل يتنزل احدهما بعد الآخر فما تأخر منهما ناسخ للاول لكنا ما جهلنا المتقدم والمتأخر لتيقنا بالتعارض لكن في الواقع لا تعارض فتعين بحمل ذلك اشارة ترجيح الى التعارض الذي هو مدة التعارض وهو ورود الدليلين لتقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ فجواب النسخ ما ذكرنا وان لم يعلم المتأخر فالاصل التخيير في العمل بأيهما شاء الا ان يكون احدهما ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص الى ان يقع المعارضة وقد يقع بينهما ما اكثر وسيعمل بالشبهين فان تيسر فيهما والا تبرى في بعض ذلك الى السنة منها الى القياس والاقوال

١٤٢

والاقوال الصحابية الا ان يمكن ذلك والا يتبع الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار فانه تعارض الاثار وورد عمر بن عمران في بئر ابن عباس انه طاهر واسقط قوله تعارض الاثار في مرة وحدة ما تعارضت الادلة سقط حكم على ما كان وهو ان ما كان طاهرا فغيره طاهر والا يزيل الحديث لوقوع الشك فهذا زوال الحديث فلا يزال اليقين وسواء التعارض بين الكتاب والسنة احاديين او احدهما او كليهما او احدهما متواترا او كليهما او احدهما متواترا والاخر احاديا او كليهما احاديين او احدهما او كليهما مشهورة والخلاصة حاصل قبل كلهم او محمل او الزمان احالوا فحاصل ان يوزع الحكم كقسمة بعد عين بين خصمين او ان يحمل على تخاير كلهم كقولهم لا يباح الدم الا بالقود او احدى ثلث فلكم ان يباح بالقود او بالدية او بالعفو ايا شئتم ولكن ليس لكم ان تجمعوا بين القود والدية او بين القود والعفو او بين الدية والعفو ايا شئتم ولكن ليس لكم ان تجمعوا بين القود والدية او بين القود والعفو او بين الدية والعفو ايا شئتم ولكن ليس لكم ان تجمعوا بين القود والدية والعفو فكفارة الاية اللغو في الاولى محمد كسب القلب اي السهو بدليل اقتران به ركسب القلب صيت قال لا يأخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الاية الثانية وهو قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يقوم المتكلم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الاية يقتضي سقوط الاثم وعدم المؤاخذة في الخموس والاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الخموس لان الخموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فيقع التعارض في الخموس وسنذكر ما قال في الخمس فاللغو في الاية الثانية سيشمل الخموس اذ هو ما جاء عن الكفارة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا كذابا واذا سمعوا اللغو فاعرضوا عنه فيجتمع المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان حملنا المؤاخذة في الاولى في الاخرة بدليل اقترانه بكسب القلب في الثانية في الدنيا اي الكفارة فقال فكفارته والمؤاخذة يحمل المؤاخذة الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا فيحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الثانية وهو المؤاخذة في الدنيا فاوجب الكفارة في الخموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل ان قيد رجع العقد في الاية الثانية على كسب القلب فتح بذلك اللغو هو عين اللغو الذي ذكر في الاية الاولى وهو لا يجوز التعارض والتناقض فما قلنا اولى من هذا لان على هذا يلزم ان

ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون زائدا على معنى اللغو في هذه الاية

لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وهو المنفية الدليل الثاني ان المؤاخذة في الاولى هي المؤاخذة الا
بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يختص بما على الدنيوية واما على ما سواها فان اللغو جاء بمعنيين فحمل
في كل موضع بحسبه والسياق يحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق بها في الدنيوية و
الاخروية واعلم ان لا تعارض بين هذه الآية والآية الاخرى بين واحد وهو عند الكل لا يليق من
الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالغموس والمؤاخذة في الغموس ثابتة في الآخرة لكن في الثانية
سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة
لان جرم المؤاخذة في الدنيا هي الكفارة فهذا وجه ترجيح خاطر لدفع التعارض واللغو
في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية
فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باللغو الذي هو عبارة عن العائدة الذي يدعو اليها ر
البلاغة اعني اليمين العاجرة بل اللايق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤا خذنا
ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة الاثم او المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار
الجزاء والمؤاخذة في الكفارة لا يدل على ان مراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة
الستارة اي الاثم هي حاصل بالمنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فانتفى التعارض وثبت
الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الساهي وهو المخلص من قبل الحل
فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
وبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل
الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والتشديد على الاقل واعلم ان يحمل على التكرر
لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت
لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد
الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزنا فانه اذا كان جرح اختلاف الزنا
يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالته كتصيين احدهما جارح والآخر يبيح
بجعل المحرم ناسخا لان قبل البشة كان الاصل الاباحة والمبيح مرة لا بقاء به ثم المحرم

نسخ

نسخ ولو جعلنا على الكس في تاخر الناسخ ان لو قلنا ان المحرم ان كان متقدما على المبيح فالمبيح ناسخ
ناسخ للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها بعد ناسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم
لو كان متقدما كان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في زمان ما حكم
بالمبيح شرعا وان لم يرد اباحة جميع الاشياء بعد ان لم يرد المحرم ناسخا لذلك بل ورد الدليل المذكور
على وجه لا يرد عليه النظر وهو انه اذا انتفى المكلف به قبل ورود المحرم
او بعده فانه لا يعاقب بالاتفاق فلا ينتفع بكونه متعبدا بين قبل نبينا رسولا ولقوله
تع خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاضبار تدل على ان الاشياء ان انتفع بها في الارض
قبل ورود محرم او مبيح لا يعاقب فيها لا شك انه اذا ورد محرم فقد غير الامر المذكور وهو
عدم العقاب على الانتفاع ثم ورد مبيح فقد نسخ فالمحرم فيلزم ما تقرير ان واما على
العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فان رفع الاباحة المذكورة بهذا التقرير فتقرر والدليل بهذا القول
او نقول عينا ستكرر النسخ هذا اعني الا السبب الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا الى
تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول به هذا في الاصل لان الشارع لم
يترك العباد سدى في شيء من الزمان واما هذا الى ان الاباحة اصلا بناء على عدم المقتضي
قبل الشرع عندنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة
وذلك باق الى ان يوجد المحرم واما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع
النسخ بقولك في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فحظر الاباحة بالمعنى
المذكور وهو عدم العقاب على انسان عالم بوجود المحرم والمبيح واعلم ان الشيء الذي
لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير محظور اتفاقا
وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه عند بعض الفقهاء على الاباحة فان اراد واباحة
ان الحكم بالاباحة في الازل فهذا غير معلوم وان اراد واعدم العقاب على الانتفاع
به فنحن وعند بعض المعتزلة على الخطر فان اراد ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان

بسم الله الرحمن الرحيم

غير مسلم فلا يكون الحرم ناسخا لما عرفت
في تاويل النسخ ويلتئم اتاح الدليل المذكور

ح

ح

ح

اراد وا العقد على الارتفاع فقبط العقد وحاكما عنده بالفسخ بعقد سوا وقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فيقف قبل ورود الشرع وهذا بطلانه
بالاجماع وزاد الرجوع عن الانتفاع به اولى بالمنع وهو الاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن
النقيضين والجواب في الحصول عن سوا بان صباح سوا الذي اعلم الشارع فاعل او دل
على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وسوا الوجوب ليتشكل بان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع به حرجا في
فعله وتركه وعدم تسليم كلام ان الشارع الذي لم يعلم الشارع به حرجا في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم ان
لهم حرج وهو كلام حشو ولا خلاف في سوا وقد قيل الوقف قبل ورود الشرع بعدم العلم بان سبا في حكمي ام لا
فقبط وان كان حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان سبا في حكمي ام لا فقبط لانا نعلم
انا عند الشرع حكما احاديا منه او بعدمه واما انه لا يعلم ان الحكم حظر او اباحة فالحق عندنا انا
لا نعلم ان الحكم عند الله حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين
من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله حظر او اباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى
للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا يعلم ان الحكم ايهما
ولعموم ما اجتمع حرام وحلال الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما
مشتبها والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مستند الاباحة وان كان لا يعرف
بل بقاء على العدم الاصلي فالمشتبه اولى عاقلناه في المحرم والجميع وان اشتمل الوصفين ينظر فيه
ان كان اشتمل النفي ان يعرف بالدليل وان يعرف بغير دليل بقاء على العدم الاصلي ينظر في ذلك
النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بقاء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى فاذا روى انه حرم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت فاذا روى انه حرم محرم فان
فانه النفي على انه لم يكن في حكم الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك حكمها وكلاهما
سوا في ترجيح ما نراه وروى انه محرم عبد الله بن عباس لا يعول له زيد بن الاصم وكره
هذا النظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا كما عارضه انه حرم
تزوج ميمونة وهو محرم وقد تخصص بما روى انه تزوجها وهو حلال واتفقوا على انه لم
يكن

لاول

يكن في الحل الاصلي فالخلاف فيه كالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمنع انه تزوجها في
الاحرام انما يتم بتقدير الاحرام بعد ومنع انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الحل فيما
نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة يدرك حكمها فيكون كالاثبات فرجحنا بالمراد
وهو ابن عباس رضي وكونه اعتقت بسرة وتزوجها عرفت اعتقت وتزوجها عبد فالنفي
محايرف بطريق حال فالمثبت اولى منها نظير النفي الذي لا يعرف بالدليل اعلم ان الامة اذا تزوجها
حر اذا اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا لمالك فمن رجح انها اعتقت بسرة وزوجها
حر ورد بانها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقيته لم تتغير فيه فانا
نفي لا يدرك بطريق ما بقاء على حاله كان فاسقا اولى وان اخبر بطهارة ماء وبجاسته فالطهارة اولى
كان نفيا لكن مما يحتمل معرفته بالدليل فيسأل وان بان وجه الدليل كان كالاثبات وان لم
يبين فالمثبت اولى لان نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بقاء على العدم الاصلي لان طلب
ماء قد يدرك بطريق ما وقد يدرك بقاء بان عدل الماء بقاء السماء او بقاء ما جرى وصلاة جماعة
فلم يجب اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة ماء والآخر بطهارته فان تمسك بطريق حال
فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات على هذا الاصل يترجح الشهادة على
النفي واحاد النفي عطف على قوله فوق الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارضا فبكتاب ان فلا يحمل على
النسخ وقول الصحابي يجب ان يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا
يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي والقياس يدرك شهادة فقبله لا يسقطان بالتعارض كما يسقط
النصان فقد يعمل بعد سقوطهما اذ في الاول اي في تعارض النصين اما وقع التعارض للجهل بحكم
بالناسخ منهما فلا يصح عمل واحد بهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس ان التعارض لجهل محض
لانه اي المجتهد وهو مدرك بعض الدلالات في كل واحد منهما بل من مصيب بالنظر الى الدليل وان
لم يكن بالنظر الى الحكم لدليل على تأثير كل واحد فيعمل بهما بتخيير المستفتي او ترجيح فعليك
بمعرفة وجوه ترجيح احد القياسين على الآخر في كتب الاصول فقد اشبعت الكلام فيها في شرحي المنار
وشرحه وهو ما يقوي احد القياسين على الآخر ويرجحه عليه وهي اثنان وثلاثون وجها
وقسم على النوع والحكم مع ضعف وتحقيقه على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة

محمد
احمد
احمد

والمعتادة على الدلالة واما السند فكخبر صحيح مشهور على خبر واحد والترجيح بمخالفة العامة وبكونه
معروفا بالرواية والقياس يعطف على الكتاب والسنة ما عرف علته نقصا حيا او اما عرف ايجابا وما
عرف ايجابا اقبضه او اما عرف ايجابا اولى مما عرف بالمكاسبة وايضا ما عرف بالاجماع
تاثيره نوعه فهو اولى مما عرف بالاجماع تاثيره بخصوص النوع وهذا اولى من مالك وكل منهما اولى من
ذي شبهين اقرب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من مجرده واقسام المركبات بعضها
اولى من بعض ومن التعسف مباحثات الساقطة لا يخفى على منزوك والذي ذكرناه في
ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والثاني
وكما في مسئلة طول الحرة فان قول السلف ليعول ابن قاما وه مع غنيته عنه فلا يجوز كما لو
كنت حرة وقلنا هذا نكاح يملك العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة
محال ان تزوج من شئت فيملك الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسا اقوى تاثيرا من قياس السلف فيما
اذا زيادة محل حل العبد على الحر قلب المشروع ويقبح بما بالعزل باذن الحرة يجوز فالاول
دونه لان في الاول يقبح الاصل وفي الثاني يقبح الوصف وهو الحرية في نكاح الامة فلزم مرتبة
جائز مع وجوه ما ذكر في العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقبل الرق في الزوائد
وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم الا ان الضرورة تندفع باحلال الامة
المسلمة وقلنا هو نكاح يملك العبد المسلم على حامر فكذا الحر المسلم والجامع هو ان يصح به للحر المسلم
نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اثر دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرائر فهو على
هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم
والحدود لان الرقيقة لما شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فهذا الشبه قلنا انه حال
ثم لما شبه بالحر صرح انه وجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق المنعم الى تخصوص
بالانثى وطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للاربع والعبد شتان لا طرف النساء
فمنصف باعتبار الاحوال ينكح الامة معتدة عن حرة لا معتدة عن حرة فاما في العدة
على الحرة كما في الطلاق والقرء اي كما ان الرق منصف وطرف الرجال يقبل التنصيف

فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة
اذا لم يجد على هذا الدين ؟

بالعدد

بالجمعة ذكر في اصل النكاح جاز ان يكون للعبد شتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل
التنصيف فاعلم ان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فما عتبر التنصيف بالاصل الا ترى انها
لو كانت متزوجة على امة يصح نكاحها وان كانت مستأجرة لا يصح وان كانت معتدة
لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه
يصح للامة اذا لم يكن مستأجرة عن حرة او معتدة عنها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية
اذا لم يكن على الحرة قوله كما في الطلاق فيه نظر فانه ذكر ان طلاق الامة اثنان ليس تغليبا للرق
بل تغليب لحالها فانه اذا كان مالكا للطلقتين بملكها فان محل يملك اكثر مما كان للطلقة
الواحدة ثم عطف قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في صحة الحر المسلم
في التخفيف اقوى اثرا من الركن في الثلاث والثاني قوي اثرا فانه على الحكم وهو اكثر
اعتبار ان نزع هذا الوصف في هذا الحكم كما صح في التخفيف في كل ظهر غير معقول كما لم
وصح التخفيف والجبيرة وجوب بخلاف الركن فان الركعة لا توجب التكرار كما في اركان
الصلوة بل الاكمال وكذا نقول به اي بالاكمال وهو الاستحباب وكذا لما في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعشره الرق في الزوائد والمنصوب وارد
المبيع بيعا فاسدا والاعيان وكذا ما كان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا
يجب ان يبين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا
وكذا في الاعيان ان البراءة عليه متعينا فلا يجب التعيين انه فعله لاصل البر وكما في
المغصوب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان
كان في فصل فهذا معتدل ان كان اكمل التقرب وهو الضمان هما مثلان في الحقيقة
لتساويهما فانه هبط وان لم يكن هبطا مماثلا في الحقيقة بل يقوم اكمل التقرب فضلا من
تلك حيث فيه لان الاعيان السابقة خير من الاعراض الغير السابقة فهذا التفصيل
على معتدل اولى من هذا وهو حق المظلوم الازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان
اشتراط الوصف كما مر هذا الاصل يمنع ان اوجب الضمان لا يلزم الا اشتراط الوصف

المعانة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اسوا حق المغصوب منه في تمام
ما لكليته في الاصل والوصف فالاول اسهل من سواء فلنا التقييد بالمثل واجب
في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن
المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف محل معصوم جائز
في الجملة كاتلاف العادل حال السباع في المحرب حال المسلم والمفضل على المعتدل
غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه
ان من ايجاب الفضل على المعتدل نسبة الجور الى صاحب الشرع الامر وما لا ينبغي
ان كان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا
مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والعباد اما يقع
العجز عن معرفة ذلك الواجب فانا وقع فيه جور فهو منسوب الى العباد اما في
مسئلتنا فالضمان واجب في نفس ذلك الواجب لان محل المتقوم لا يحتمل المتقوم
فلو وجب يكون هو الضمان مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان
فمضاف الى العجز عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نزول
به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا
لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله لان
الهدار الوصف آه بقوله والان الوصف وان قل
فانيت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فانيت الى ضمان
في دار الجزاء فكان هذا اخير اذ الاول
ابطالا وتقريره ان الوصف وسوسة اجماعا فانه يفوت
على ما تقدم ويرد وجوب الضمان بلا بدل وهو حق
المغصوب منه في الجملة يفوت الى بدل يصير اليه في دار الجزاء فهذا اولى
تأخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا فاذا دار

وضمان العقد

وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم فائته جواب عن قياس ان في رد وهو قوله
ما يفضي بالعقد يفضي بالاولى فالفائتة الثلثة المذكورة وفي قوله قياسي في التخفيف ولقولنا
في صوم رمضان ولما في الغصب ورد ما بالتراضي جمع القياس على القياس بكثرة اعتبار الشرع
الوصف في الكل المذكور اما الاول فقياسا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجع على قياس ان
قولهم وهو لان تثليثه لكثرة اعتبار الشرع المسح في التخفيف واما على الثاني فقياسا وهو
قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجع على قياسه وهو قولنا صوم
رمضان يجوز فيه بتعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشرع التعيين في سقوط التعيين واما على الثالث
فقياسا وهو ان التقييد بالمثل واجب في اغلب الضمان كما في سائر العقود وانما ذكر عامة المثل
غير كاف في الضمان فيجب خلافا لما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قياسا وهو قوله ما يفضي بالعقد الى الكثرة اعتبارا لشرع الحائلة في جميع
صور قضاء الصلوات والصوم ونحوها وجميع العبادات والثالث لكثرة الاصول وهو
قريب من الثاني والرابع هو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
لقولنا مسح اي مسح الرأس فلا يسن تكراره لمسح الخف فانه منقى فان كل حالب بمسح من مكرر
بخلاف قوله رطل فان الخفة متكررة وليست برطل اي مسح الرأس رطل رطل وكل ما هو ركن
يسن تكراره كل ما ليس ركنا فانه غير متكرر على ما هو ليس برطل لا يسن تكراره وهذا
غير صحيح فان الخفة والاستمتاع ليست برطل ومع ذلك يسن تكرارها واعلم انا جعل عدم
الحكم في جميع صور عدم الوصف على ان الحكم هو العلم ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به
محكوما عليه من رعاية الكلية اذ الاصل كليا كما يقال الثابت في حيوان لا يصدق على كل
حيوان انسان واذا عرف هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العلم فيصح
على لهذا واما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الاصل وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد
الوصف وهذا لزوم وهذا الحكم هو وجود الوصف وهو وجود الحكم فصح هذا العلم وقولنا في جميع الطعام
بالطعام ومبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة
ويقيد بدل الصرف والسلم فان محل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه

فنى

١٤٦

ابتداء
ح

والاصل

او في فرعه كل منهما حال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين حال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل وكل حال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه
لا يتفسد لاشتراط قبض رأس مال السلم غير الربوي ودليل على القضيتين المذكورتين هو قولنا
كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم
يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانما اراد به غير الربوي في المثل هذا
المال كالثياب بمثلها وهذا القياس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانا اذا
وجدنا وصفان مؤثران احدهما يخص بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعلية اغلب مما لا ظن بعليته
ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المقتضي في العلية هو التأثير والمانع هو الاعتبار والاعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم ثبت بالعلل شرعا فما يرجع عملا بتأثير العلل وهو المثبت للحكم اولى مما يرجع
عند العدم مسألة اذا تعارض في وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح
بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض فما تعارض فيه العود والقصر في صوم رمضان لم يجز
اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند ذلك في نفسه ويصح عندنا هو بترجيح الوقت
بكونه عبادة ومن رجح القصر بكون النية في اول اليوم فالترجيح هو بالكثرة ترجيح بالذات وذلك
بالعارض وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض
وقع صحيحا لوجود النية لكل الصوم لا يتبين ان بعضه وقع فاسدا الا ان يصح الكل وما ذكرناه من ترجيح احد الوصفين
الآخر فالمختار في رفع الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الصحة
وهو وصف طارئ لان وصف العبادة للامساك عارض لان الامساك من حيث الذات
ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الشرع وهو امر عارض عن الامساك ومن رجح القصر
الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة
وصف يقوم بالكثير بحيث اجزاؤه فيلزمون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم
بالشيء بحيث ذاته وجد بعض اجزائه والوصف العارض وصف يقوم بحيث امر خارج عنه و

مطلب

صحيحا

وذكر والائمة اخرى ويجاب عنه بالغاية فصل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشتباه
كقوله اي قول الشافعي رح انه ان الاخ للشقين لا يعتق عنده الا ان اشتبه الولد بينه وبين
اخر ميت وابن الم بوجوب طلاق الزوجة على زوجته وقبول شهادة ووجوب القصاص في احد
بطلان ان بينة وصف واحد موثر في الحكم الاقوى منها اي من ان بينة فيها وصف
غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار للاعم
الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورة ومنها الترجيح بغلبة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى
ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض بغلبة الظن اي لاجل حصول
غلبة الظن بالاحكام بكثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الاقل
الكثرة والقليلة ولا سبب يمكن الجمع بينهما الا امتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر
او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فيترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي
ابي يوسف ان كل دليل مع ضم الغير غير مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس
على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس معطوف على قوله ان كل دليل
ثم عطف على قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن العم هو زوج اواخ لام في التعصيب فانه
لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بسببه اخوة ولو كان
الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن
مسعود رض الله عنه في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود
رض الله عنه على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويجب الاخر بخلاف الاخ لام بسوام فانه
يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان جهة الاخوة لام تابعة للام اي للاخوة
لاب والخبر محذوف اي غير القرابة محققا لان للاخوة لاب والاخوة لام لهما ضما اخوة فيحصل
بهما اي الاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاخ لاب فيصير مجموع الاخوين
قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة عالم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل
بهيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر

شبكة الألوكة www.alukah.net

لم يحصل تواتر اجماعية اما اذا بلغوا حد التواتر فقد حصل تواتر اجماعية ممتنع التواطؤ على
الكذب وحينئذ يلزم في هذا الحد تحمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح في بعض المواضع بالكثرة كالمرجح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير يوم الشك والمرجح بالكثرة في بعض
المواضع كالمرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك طريقان وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل بها تواتر اجماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وان لا تكون معتبرة في كل موضع
لا يحصل بالكثرة تواتر اجماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فاعتبر هذا بالك اذا وجدت
كل امر منوطا بالكثرة مثل الاثقال والحمل ونحوهما فان الكثرة فيها راجعة الى الاصل والحكم منوط بكل واحد واحد
كالمضارعة فان الكثرة لا يغلب التغليل فيها بل واحد قوي يغلب الالف من الضعفاء فكثرة
الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهو راجع الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا حد خل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد
لا بالمجموع من حيث هو مجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالكثرة من
حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه
الفرع وقوله ولا القياس بعيد اذ عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه
انه اذا كان العلة في احدهما معاير للعلة في الاخر كما هو قال علم واحد كان علة الربا عند
ان في الطعم وعند مالك الطعم والاقتيات فعلل واحد من العلتين يوجب تبع الحقة والنظر
بحقتين فيها اذا كانت العلة غير فيهما شيئا واحدا كالمكيل عليه متفقون فيه لا يكون قياسا
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح والا فالحديث بحديث اذ وقع اختلاف في علة
يصلح علة لا يصلح مرجحا والا فاذا وجد احدهما ادلة والاخر اقل ادلة نصفان واذا تعارض
بشخصين متفاوتين والظن في لا يرجح صاحب الكثير بل يجوز ان يكون هو المخطئ دون
الاخر ولكن يقسم بقدر ذلك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والعلة تنقول على العلة
لما يتولد منها ولا يتقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الغائية وهي التي يحصل المعلول لاجلها فان
المعلول غير متولد منها وغير متقسم عليها بخلاف العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول منها

مثل

منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالمولد والثمرة فانها تستحق الشفعة غير متولد من الدار
المشفوع بها بل هو ثابت بها فلا ينقسم

باب الاجتهاد

شرطه المجتهد على علم الكتاب بجملته
لغة وشرعا فاذا فالمذكورة في علم السنة متنا وسندا وجوه القياس كذلك امرا وحكما
غلبة الظن في الاجتهاد الخطأ فالمجتهد عند المخطئ مصيب وعند المصوبة كل مجتهد مصيب وهذا
بناء على ان عند نا في كل واقعة حكما معينا عند الله تعالى وعليه الحكم ما ادى اليه اجتهاد وكل
مجتهد فانه اجتهد وفي واقعة فلا حكم عنده لله تعالى في حق كل واحد من المجتهدين لهم ان المجتهد
كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحق لم يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في
القبلة فان العبرة التي في ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف بالنسبة
الى وجوب جابر كما كان في ارسال رسولين الى قومين ثم اختلفوا فمال بعضهم بتساوي
الخوف لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منهما اخف لانا لو اسقطنا
الواجب بالخيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
متفقة على شيء واحد فيكون الحق واحدا او مختلفة فيكون كل متعددا والتالي فرعها
سليمان وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث
آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمني ومن الشيطان ولان الاثابة بالقياس ثابتة بالنص ثابت بنفي النقص وان ورد نفاه صريحا
فحاوته لا يفيد والحق انها تكليف اقامة وارادة ان يتعبد والحق اذا ورد معينا
تعلقه على الناس فانا نقول بوجوب الزكوة مثلا ساع على المكلف وان في رجح
الله عليه بعدم وجوب الزكوة فيما ساع الشباب فان كلا منهما حرج وحاجة ففي القياس
ان النفي الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس منه وان لم يكن وارد اما فلو كان
النصان واردين فيه حرجا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في اولة الشرع فيكون
احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النفي الوارد في المقيس و
النفي الوارد في الشباب واردين في الحالة من حيث النفي لا بد لان على حقيقة

مدلول على منعها فذلك التعاقب لا يزيد على طلب تركها مرجحا ولو وجد عدا لانتهاء عن تحريمها لا يكون مدلول كل منهما حتما فكذا اذا وجد عدا لانتهاء بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع ولكذا بالنسبة الى فعلين في شريعتنا والتكليف بالاجتماع غير جائز بخلاف شريعة من قبلنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى

صلوة ج

المجتهدين كلفوا الاتيان بالاحكام فهو يجب تظر الى الدليل وله الاجر واما مسئلة الخطية فان خطأ فاعلم ان الاحكام عندنا قد يدرك بعضها قاما عدم اعادة المخطئ للصلوة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى العفو وهو الربح فاتيم غلبة حل اصابتها لحصول اصابتها اخلف عليها وذلك في الخطأ في بعض المحل ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والنظر الى الحكم او دونها في خلاف الخطأ في الحديث والعود لزم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بالعذاب عليها الا عمر هذا هو المعقول العود لزم فضل هذا الحديث على ان الخطأ يخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا فيه وجب ان لا يكون مستحقا لنزول العذاب وقد صرح بهذا الحديث وهو مقضية في الربح الشيخين من السنة وعند البعض مصيب ابتداء وخطئ انتهاء وبهذا قال ابو هاشم الى عليه كل مجتهد مصيب والخطأ عند البعض احدهما فاذا كان الخطأ عند الربح واحدا لا بعينه او ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بالنظر الى الدليل بمعنى انه قام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرايطه وارکانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وبذل وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات يكون مدلوله قطعيا البتة لعموم قولهم سيكون الآية سمى عمل كل واحد منهما عملا كل مسلما عدم خطئ بل اصابة المطلوب وتخطئة الاجر ليس عليه بدليل ايضا اى مع انه مصيب من وجه دون وجه وبقوله لولا كتاب سبق الآية كان للحرج الكبائر من جل كان اما القتل او الاسر وقضى النبي عليه السلام بالفداء امضيه فيلزم الكتاب السابق اى القضاء وهو الرخصة لعدم العذاب على ارتكاب العزيمة فيتزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان رافعا فلا يستحق العذاب بسبب الخطأ الا فيما وقع بعد سبق الكتاب والخطئ في الاجتهاد ولا يخالف الا ان يكون طريق الصواب بينا والله اعلم

القسم الثاني ج الكتاب في الحكم وهو يقع على الكلام وهو الله تعالى على ما حرر في

علم في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف وغيره الا بحاشية في ثلثة ابواب باب في الحاكم اعلم ان اكثر ما حصل اطلع وقف عليه هنا على ما هو المذكور في كتب هذا الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان يكون حكما يتعلق بشيء اولا يتعلق كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب او شرط اعلم ان المراد بالمتعلق متعلق زايد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به للزوم الخ ركن زاد او علة او شرط فان هذا التعلق بالحاكم نحوه حاصل في جميع الاقسام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة واخواتها فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له شيء فان كان الحكم هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كالملكية وملك المتعة فهو ثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه احد الامرين الدنيوي اعتبارا اوليا والاخروي فان صح العباد لكونه بحيث يترتب ترتيب الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا هو المعنى الدنيوي وهو ترتيب الذمة وان كان يلزم بها الثواب شرعا والعقاب الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب شرعا بالفعل بحيث لو اتى به يثاب عليه وتركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المعنى الاخروي وان كان يتبعه المعنى الدنيوي لترتيب الذمة وبخوه اما الاول اى الذي يعتبر فيه احد الامرين الدنيوي فالمعنى الدنيوي لترتيب الذمة وفي المعاملات الاختصاصات شرعية فيكون الفعل موصلا المعنى الدنيوي بسبب صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بسبب بطلانا وكونه بحيث يتوقف ارکانه وشرايطه الا يصال اليه لا وصافه الطارئة بسبب فسادها تمنع في المعاملات احكامها اخرها الانعقاد وهو اوراث ما خاز الشروع شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح لتمام التعاقد وترتب الاثر عليه كالملك مثلا بقبض المقبوض فاسدا فالزوم لكونه بحيث لا يمكن رفعه واما شيء اى ما يعتبر فيه المعنى الاخروي فاما ان يكون حكما اصليا اى غير مبني على اعتبار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل او ترك التركيب مع منعه اى مع منع الترك فان كان هذا اى كون الفعل او ترك الترك مع منع الترك به دليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل او تركه حسنة في الدين حسنة والا فالفعل مندوب وان كان مع المنع اى ان كان الترك او ترك الفعل مع منع الفعل

الانعقاد ج

فحرام وبالمنع مكروه وان استوى الفعل والترك فالفعل لازم علما وعملا فهو فرض والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان اعتقد باعتبار الاحاد اما علما وعملا فهو فرض والفرض والواجب اى تارك الفرض والواجب الا ان يجعله الخ وان فعل لم يثب بترك الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين حد العلم بما فيكون الحكم الذى دل عليه حكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه حكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب هنا على المفروض العام ايضا اى العام من الفرض و الواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك لا مع منع الترك لا عم من ان يكون هذا المنع بالقطع او الظن فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة ولزاما يكون كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبى عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة للطاعة تطلق على طريقة النبى عليه السلام فعند ذلك قضى وعند ما تبع غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العرب والشغل بتاركه ولا يشتغل بتاركه وهو دون سنن الزوائد وهو العفو راجع الى الثقل لا يلزم بالشروع عند الشافعى لانه تبرع فيلزم بعد ابطال ما ادى بقاء ونفلا فيلزم اى النفل بالشروع لقوله ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما ادى اذا صار للبقاء توجب صيانته لا سبيل اليها اى لا صيانة حالة الاداء الا بلزوم البقاء فاشتهر بالمروى اولى من الفعل لان العبادة فعل يحتاط فيها فلما وجب صيانة ما صار للبقاء شبهة وهو النذر فما صار فعلا اولى اى صيانة ما صار للبقاء فعلا اولى بالوجوب بقوله فعلا نصب على التمييز لانه اقوله شبهة ويجوز ان ينتصب تمييزا وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسببا وحال كونه مفعولا او الحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين وقال الشافعى شرب الخمر اكل الميتة ونحوها واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة بها ملاقية لنفس الفعل لكن الحل قابل للترخص فلا اول اى الحرام لعينه فيه خبث يوجب حرمة الحل بعد قبول الحل لعدم الفعل فيكون الحل ثابتا اى في الحرام لعينه اصلا والفعل بتلك الجهة خبث لان الحل لا يبقى عند وجود الفعل

قوله ع

للفعل لانه اطلق الاكل وقصد به المال كما في الحرام لغيره فعلى هذا اذا قيل هذه الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم الكل على المال اى الكلة حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها نفس الحرمة وقصد به المال فالمجاز في الضمير وهو قوله (حرام) اذا اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب وهو كراهة التحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا يبعد هذه الاشارة ترخص لما المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض واجاز الشافعى الرمى بالخشب ان لا يكون جنسيا على اعتبار العباد فيبقى رخصة وما وقع من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى في مقابلته اى في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة سواء كان الفرض العزيمة او الواجب او السنة او الحل والرخصة اربعة انواع نوعان منها للحقيقة احدهما اصح بكونه رخصة من الاخر ونوعان منها للمجاز احدهما اعم في المجازية من الاخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما اصح بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اعم في المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة في الاخر اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة وهو اصح بكونه رخصة من الاخر كما اشتبه مع حرام لحرمة ولحرمة كافر اكلة الكفر طلبها اى بالقطع او القتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان الحرم للكفر وهو الدليل الدال على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا ابدا لكن حقه اى حق العبد يفوت حتما وحق الرب لا يفوت حتما لان قبله يحتمل بالايمان فلهذا يجرى على اسلامه وان اخذ بالجزية وبذلك حسبة في حقه فاذا ولد الانسان بالمعروف واكل حال الغير والافطار ورخصة عامة العباد اى اذا ترك على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها فعلى هذه الصورة اي يحل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالجزية وبذلك حسبة فاذا وقع الشك اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول اصح منه بكونه رخصة حال اشتباه مع حرام لحرم دون لحرمة فافطار الصائم في رمضان لحرم لا فطار وهو شهود الشهر حرام لكن حرمة الافطار غير جائزة بعض مشايخنا على ما سيجيء تراخى حكمه فالصوم شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة

شبكة الألوكة www.alukah.net

اولى حذرا لقيام السبب والاداء في العزيمة نوع يسر فلهذا المعنى هذا دليل اخر على ان
العزيمة اولى وتعضده ان الاخذ بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر والسير حاصل في العزيمة
ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومنفي اليسر يختص بالرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعف فليس بذلك فسلمنا ان يصير قائل نفسه كذلك الا ان الاول اقوى لانه يضعف
الصوم الصبام مستثنا من قوله والعزيمة اولى واذا ثبت ان الاول اقوى لم يكن رخصة
وجه الثالث ان في الثاني وجد السبب للصوم لكل حكم متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون
في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المرض والسفر حالان فلا حكم
الاصلي فيه للاداء وليس فيه شبهة كون الشيء حكما اصليا اصلا فيكون الاول اقوى
بكونه رخصة والثالث الذي هو رخصة مجاز او هو امر في المجازية وابعد عن الحقيقة من
الاخر اذا وضع خاصة الامر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل ليس هو شرعا واما اصلا
والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث فاستطاع
كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه اسقط فان فلان من حيث انه مشروع في الجملة كان
شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف القصر الثالث لكون الراوي رفض في السلم فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه اسقط في السلم حتى لم يبق التغير غررا ولا قرضا
وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها باقية اي في حال الضرورة مع
كونها مبيحة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فالفرق بين هذا وبين
الثالث ان الحرام قائم في الثالث اما ههنا فالحرام غير قائم حال الضرورة لعدم تحقق قصد
الحرمة لكم حرام عليكم الا ما اضطررتم اليه فليس بحرام في حال الضرورة والثالث اقرب لبقاء
حقيقة الاباحة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر في حقه اسقاط لعدم الحرام ان
صدقة الحديث روى عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فحال عدم
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانا سالت عمر رضي الله عنه لان القصر
مشعر بالخوف قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا

تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على
العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه ودليل عليه ايضا لانه لو كان دالا
على عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه ولما كان عالما بهذه الاية من اهل اللسان واربابه
الفصاحة والبيان والقصد جلا يحتمل وجهين التبلي استعطافي لا يحتمل الرد واذا كان
اي القصد ممن لا يلزم طاعة كولي القصاص فيها او اي في صورة يكون
القصد ممن يلزم طاعة وهو الرابع اي ان يكون اسقاطا فلا يحتمل الرد ولان الاثبات
اما ثبت للعبد افاتقن رفقا لما في الكفارة هذا دليل اخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط
وهو عطف على قوله لعدم والرفق اما متعين في القصر فلا يثبت التخيير فيكون الرخصة
رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على السبيل موافقة الملين اسهل في غير رمضان اشق عكس التخيير يفيد فان من اكمال الصلوة
وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير فلما ثبت ان الاتم يكون باداء الوظيفة ما ورد فاما و
اما القسم الثاني وهو الذي يكون حكما يتعلق بشخص بعينه اخر فالمتعلق ان كان
هو افعال الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما قرر في باب القياس فعلة والا فان
كان موصلا اليه فشرط والا فان كان موقوف عليه وجوده فشرط والا فاقل ما فيه ان يدل على
وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد يشتمل بعض الكلي على ما هو ثابت بما قاله الاقرار
ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء
المركب بانتفاء جزء منه بانتفاء الواحد فيعقل الركن الزائد اعني الثاني في وجود
المركب لان عدم جزء ما حال ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب مع وجود اجزاءه
فوجودها للاكثر حكم الكل في هذا الباب وبهذا تغير اعضاء الانسان فالرأس ركن يبقى الانسان
بانتفائه واليد ركن لا يبقى الانسان بانتفائه لكن يبقى واما العلة فما علة اسماه
معنى وحكما اي يضاف الحكم اليها بهذا تغير العلة اسماوي مؤثرة فيه بهذا تغير العلة خرج
ولا يتم اخي الحكم عن هذا تغير العلة حكما فالشرع المطلع على الكل والنظام للكل والعلل للعضاي بعد ما

ان مقارنة المعلول كالعلة و فرق بعض مشايخنا بينهما اى بين الشرعية والعقلية
فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية واما سببا فقط كالمعلق بالشرط
مع حاياتي واما سببا ومنعا كالبيع الموقوف والبيع بالخيار رحمه حيث ان الملك يضاف اليه
علة سببا ومنعا حيث انه مؤثر في الملك علة ومنع كي لا يملك المشتري عنه فلا يكون علة حكما على
حاذرا ان الخيار يرد على الحكم فقط في اخر فصل مع نوح المخالفة وحاصله كونه علة للسبب
ان الملك ناقل ان وجب الحكم به عند حيل الايجاب كالاجارة فمنع وجوب الاجرة فتوقف عن
علة منع انه لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالكفيل قبل الاداء عندنا وليس على حكم الان السقط
معدوم فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما كذا ای الاجارة
تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا حل في رجب اجرت الدار
من غرة رمضان ثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا اجاز ثبت حكم
من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير ثابتة
بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين
الحكم العلة التي تتراخى عنه الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت منه حين العلة يكون منعا بانه
السبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والعلة اذا ثبت حكمها يثبت منه اول ما تخلل
الزمان بينها وبين الحكم فلما كان بين كل ايجاب مضاف مخوات طالت عدا فانه
علة سببا ومنعا لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب مع يوجب صفة الاداء فيبقى بعد الحول
انه لما كان زكوة لانه في اول الحول علة سببا للاضافة منعا لكونه مؤثرا الان الغني يوجب مواساة
الفقير وليس علة حكما لتراخي عنه لكنه مشابه للاسباب لان الحكم متراخ لان وجوب النماء او
لم يكن متراخيا اليه لكان النصاب علة مع غير مشابه بالاسباب ولو كان متراخيا لما صار علة
حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستغني بنفسه عن
وصف قايم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان تمام
الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال بل لكن

لكن النماء وصف قايم بالمال فيشبه العلة لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا
بنفسه سواء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذ الكان النماء شبيه العلة كان النصاب
شبيه السبب وكذا مرض الموت لما لم يتراخ حكمه لا كالرمي والتزكية عند
الجرح حتى اذا برئ من ذلك الجرح ثم مات لا يكون قتلا وكذا ما هو علة العلم كشراء القريب فان كل واحد منها سببا
ومنعا لا حكما لكنه يشبه الاسباب سواء علة العلة اما ثبت به الشبه حيث انه يتخلل بينها وبين
الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة سببا ومنعا لا حكما عدة امثلة منها
البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان سببا ومنعا لا حكما وعلا يشبهان الاسباب ومنها
الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجراح وقد صرح في هذه الامور
انها علة سببا ومنعا لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة
الملك والملك علة العتق وقد قيل انها علة تشبه بالاسباب لكن لم يصرح انها علة سببا ومنعا لا حكما و
الظاهر ان شراء القريب ليس علة سببا ومنعا لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما تشبه الاسباب
لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل فخر الاسلام العلة اثنا بالسبب اخرى فاجعل كذلك لانها
لا تخرج من الاقسام السبعة التي يحكم العلة فيها فوض لكل انه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب
لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين الاثنين
منها ثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فسم اخر فحصل سبعة وقد علم من العلة
المذكورة ان العلة سببا ومنعا لا حكما قد يوجد مع مشابهتها السبب كالاجارة وطورها وقد يوجد
بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهتها السبب بدونها كشراء القريب وانظر ان شراء القريب
علة سببا ومنعا وحكما كما ثبت به الحرية العلية لجزء العلة فيثبت به حالة بالشبه الكرو
التشبيه بالاحد الوصفين وهو اما القدرة والعجز واما في وحكما لجزء العلة
بالعزيمة والملك للعتق فاذا ثبت الحكم ای العتق بالملك فانه لزوم الاضافة للعلة فيثبت
الحكم به حتى يصير ذلك العتق عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فيعتبر البتة عند
الشراء ويصير اعتاقا كان شريكا فقط ای عند ابي يوسف ومحمد لا يعتق عندهما ولا

اقسام ع

ای بدون العلة سببا ومنعا لا حكما ع

ن كانت معانقة اى ان كانت العلة معانقة الى الكسب طرف الدائر شيئا فشيئا فعلة لاحالة
وهذه العلة معانقة لا سوقها وهو الكسب فى متن العلة فيضاف لحكم اليه كالحيض فى العدة
الرابعة وعقوبتها بالشهادة بالقضاء اذ رجع لا القضاء اى لا يجب القضاء عند ما
الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا عمدا فقتل ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادة
اما معانقة فمثل الحكم القاضى واختيار المولى وان لم تكن معانقة اليه بل العلة معانقة للسبب
نحو ان تكون اى العلة فعلا اختياريا فاسدا فيضاف الحكم اليه فلا يضاف ولا يشترك فى الغيبة
الدال على السرقة وعلى حصين فى دار رجل اى لا يضاف الدال على فعل السارق
ولا يشترك فى الغيبة الدال على حصين فى دار الرجل لانه توسط بين السبب والحكم علة اى فعل فاعل مختار
والسارق فى فصل السرقة والغازى فى الدلالة على الحصين فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا
اجنبى ولا يضاف قيمة الولد اجنبى قال لاخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فعلم وتولدها فاداى
ام قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل فى الوكيل على هذا الشرط ولا يلزم ان الموضوع اذا
علم الوضعية والعبد يضمان مع انهم سببا لان الموضوع انما يضاف جبر الفعل الذى الزم و
لزم ازالة الامن اذا تقررت بانضمامها الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال لانه لما قال
ان لزم انما يضاف بازالة الامن ورد عليه بينبغى ان يضاف بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد
الدلالة فقال انما يضاف بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الانضمام لم يصر
سببا للهلاك فلا يضاف ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان العبد
محفوظ بالبعد عن الناس كذلك اى كالعبد اى اذا دل رجل سارقا على حال عدم الحرز فانه محفوظ
ليس لاجل البعد عن الناس فان الدلالة لا يكون ازالة الامن وحينئذ للزم اى اذا دل عليه غيره فقتله
فانه لا يضاف فان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه فى الحرم ومنه وقع فى بعض نسخ
الكتاب الذى نحن بصدد شرحه لانه لا يضاف لانه يخيل ان الاضافة وضع السكين ولا الصيد وبيان الحكم
فعل فاعل مختار وهو فعل الصيد قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه فمن لانه لم يخيل انها فعل فاعل
مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الضغط ومن فى الحديث بمعنى سبب مجازا فى التكليف والاعمى

يفتقر بيانا

ولا يضمن صح

قصد بيان

كونه و

يعانقا او اشترى بائعا اما او اشترى الاجنبى ثم الغريب يضمن بالاتفاق والغرق لا يرجع ان فى
الاول اخر الاجنبى بعض حصته حيث اشترى الغريب ولا يعتبر مجرد الوضع فى الثانى لم يصر ضمان
تاخر الغرابة يثبت بها اى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن معتق القرابة ولو كان القرابة معلقة
لم يعتق حالا فاذا وجد ما علق عتقه عتق بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد على واحد لا
يضاف الحكم الى الشهادة لان الحجة بل الى المجموع فلا يرجع بنصف الضمان لكل شاهد بخلاف
لانها اما فعل بالقضاء وهو بيع بها واما حكما وحكما اما فعل القاضى والمس والنظر معام
الوطى اى الجس والنظر يقومان مقام الوطى فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما فى
الثلثة الاول فلم يذكر فى المتن المدعوا اليه للظهور او باقام الدليل مقام المدلول لان الحجة معام
فى قوله ان ابنتى فانت لذا والنظر معام للباضة فى اباحة الطلاق والمس ثبت للمس معام النظر
فى الاستبراء والدانى فى قوله اى السبب المقتضى لاقامة الداعى معام المدعوا اليه والدليل معام
المدلول اصالا امور الثلثة المذكورة فى المتن اما وضع الضرورة فلان ابنتى والحاق
الاستبراء والميل الاحتياط لحاق تحريم الدواعى فى المحرمات والعبادات واما وضع الرجح فالنظر
والمس والتقاء الختانين والفرق بين وضع الرجح ووضع الضرورة ان فى وضع الضرورة
لا يكون الوضوء على ذلك الشئ كالحجة فان وضوء الغير عليها حال الضرورة واعية لاقامة
الحجة غير المعام الحجة واما المشتهاة فى النظر والمس والتقاء الختانين فان الوضوء
عليها ممكن لكن فى اضافة الحكم اليها حرج لمخالفتها وبالتقييم المعلى بين قولنا ان علة وضع فقط
وعلة حكما فقط وما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة محضة وحكما لا سما يكون جزء الاول علة محضة
لا سما وحكما فالعلم الذى زنا وهو ما به تتم العلة يكون جزء العلة يكون هذا العلم بعينه علة
سما وحكما ان كانت مركبة جاز الاخير علة حكما فقط كالرمى مثلا ان كان مركبا فالجزء
جاز الاخير علة حكما لا سما ومعنى وايضاحه ما اراد وابا العلة حكما ما يعارنه الحكم فالحكم
للحوق النار فعلة حكما واما الجزء الاخير علة لانه لا بد ان يتعقبه ما بينه وبين الحكم علة فان

والنذر العلقة فالمعلقة صيغة للتعليق والعتاق والنذر يخوان وقعت الدار فانت طالق
ان وقعت فعبده حر ان وقعت فللة علي كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فجزاء وقوع
الطلاق والعتاق ولزوم كذا ونذر ربما لا توصل به لان الشرط معدوم مع خطر الوجود
اى لان هذه الامور المعلقة بالا توصل بالجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين
بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة او الكفارة
تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا
ثم اذا وجد الشرط اى في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق
علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فانه لا توجد علتها وعند ذلك ففي اى سبب مع فقد العلل
صح ابطال التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر فيكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال وقبل الحنث لجواز
التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب الذي هو الحول اذا وجد السبب وهو النصاب تم
عند نا لهذا الجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا لبيان
ان التعجيل هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رح لا لانه لم يكن الملك والطلاق عند وجود
الشرط فتطق الوجود ليصح التعليق شرطا وجوده اما في الحال ليترجح جانب الوجود عند
وجود الشرط فكما لا يبطل زوال الملك لا يبطل زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان
تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق فيقع الطلاق
وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان
وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي الملك فاما التعليق
فلا اقتضاء له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك ثم ان تزوجتك فانت طالق فالملك
متطلق الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك ثم ان دخلت
الدار فانت طالق فشرط وقوع التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم

فلم يستند الملك حال التعليق على الحال وجود الشرط لا يستعقب فاذا وجد الملك حال
التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك كما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا واما ان زوال
الحل وقوع الطلاق الثلث فمقوله ع وان علقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ٢
فان اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون معقودا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في
الحال فلا يبقى الحل قائما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق والنون ان لا تدخل الدار
لانها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع
الطلاق مانعا من تفويت البر بالدخول فيكون مانعا من الغضب فاما ان يكون البر مقصودا فانه
يبطله زوال الحل لا زوال الملك حتى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك
وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يملك الرجوع اليها فحاصل ان هو ان دخلت الدار فانت
طالق يتوقف فيه هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على وجود الطلقات التي يملكها
الزوج بهذا النكاح واما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فغير اذ اجنبية عن الزوج في تلك
الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مقصود لوجوده للملك عند وجوده شرطا فان الشرط
فيه يقع العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت فيها فلا حاجة الى اثبات مثل الشبهة ليكون البر مقصودا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مقصودا
واعلم ان الفرق في الاحكام سببا ظاهرا يترتب عليه كل حكم في فصل الامر فسبب الوجوب الايجاب
بالرفع لدوران العالم وما ثبت هذا السبب في الاوقات والاغنى موجوداه ايجاب
ايجاب الصبي وان لم يجب للصلوة الوقت ناقص والزكوة ملك المال علما ورد
على سبيل النصاب للزكوة استغلال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف النماء يدل على سبيل
وذلك العفو وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلم يتم
هذا الاستغلال حال الا ان الغنى لا يكمل الا بحال تام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء
فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا والصوم ايام شهر
رمضان كل يوم الصوم وهو الامساك عن المفطرات من طلوع الفجر الى غروب الشمس
الشبهة ثبات

الحكم

عم او واعمى ممنونون وعزا لما لاشتراك للحكم فى السبب او لان غيره ما يجب على ممنون فى
كما فى العاقلة واشتهر باطل لعدم الوجوب على العبد والصبى والفقير والا فغيبت الاذن
وايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الراس والاضافة الى الاعظم يعارض فيها الاضافة
الى الراس ومن تحمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سؤال وهو
ان الاضافة الى السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب ببيان الصدقة
تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا فمن يعلل على سببية الراس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى منه الاضافة لان للحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا فهذا المجاز لا اجرى
فى التضاعف وايضا وصف المؤنة اى فى قوله عم او واعمى ممنونون مرجح السببية
والحج البيت واما الوقت والاستطاعة شرط والعشر الارض النامية بحقيقة لان المراد
الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض فكان نماء الخارج عباده اى
العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب والخراج
اى بسبب الارض النامية لان النامى يتصور فيه تقديم ابا التملك عن الزراعة محضا ومؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض معقوبة باعتبار الوصف وهو التملك عن الزراعة لان الزراعة
عمارة الدنيا واعراض عنها للجهاد فصار سببا للمذلة ولان لم يجتمعا عند ذلك اى الاصل
ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يمتنع العشر و
الخراج عندنا خلافا لمالك والطهارة اراد الصلوة والملك شرط والحدود وسائر
العقوبات ما يجب اليه من سرقة او خمر والكفارات ما يجب اليه من ظهار وايلاء بين الظهار والايلاء
والشرعية المعاملات البقاء القدرى للعالم وللاقتصاصات الشرعية التفرقات الشرعية كالبيع
والنكاح ونحوها واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك بالعقل ما يتبعه فلا
يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة خص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض منه وضعه ولكن الحكم كالبيع للملك فانه وضع ليطلع على اسم السبب فيه
مجازا وان لم يكن هو الغرض كالسفر اذا ملك المتعة فان العقل لا يدرك اثر السفر شرعت

يتبع الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض فى السفر حصول المتعة بل الرفقة فهو سبب وان
ادرك بالعقل اثره كما فى الغصب يخص باسم العلة واما الشرط فما هو احكم واخفى
وهو ما حقيقى كالشهادة للقضاء والوضوء للصلوة او جعلى وهو بكلمة الشرط او والتها
نحو المرأة التى اثرها كالعلة وقد مر ان اثر التعليق عند نا منع العلة وعدمه منع للحكم والشرط
فى حكم العلة هو شرط لا تعارضه علة نحو ان ضمان للحكم اليها فيضاف اليها كما فاذا شهود
الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن شهود فقط كما اذا اجتمع السبب
العلة شهود التحريم والاختيار كما اذا شهدت شهود ان الزوج خيرها ثلثا وانها بانت بالثلاث
اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع الزوجان يضمن شهود الاختيار شهود
التحريم بسببه شهود الاختيار علة فان قال ان كان قتله عبدى حر فقال ان
علم احد هو فشهد شاهدان انه حر او طال فعتق العاضى بعتقه ثم علم فانه هنا يضمن
يضمان قيمة عبد لان القضاء بالعتق صنعه ظاهرا وباطنا عبده والعلة لا تصلح
لضمان العتق العلة قضاء القاضى واما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فان قضى بناء على
شهادة شاهدين بخلاف رجوع الشهود اى شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة
يصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدى وعندها لا يضمان لان القضاء لا يفيد
فى الباطن فيضاف بجعل العبد والاقاويل المذكورين وما رجوع شهود
الشرط ومسئلة القوارير التى ذكرها ان هناك شرطا لا يعارضه علة يصلح لاضافة الحكم اليها والشرط
هو الخرق لان علة السقوط هو الثقل لان الارض حافظة لما استقر طبعا فصارت شرطا
للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط
وهو امر طبيعى والخرق امر اصطناعى فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط
متعد لان الضمان جزاء الاضرار فى غير ملكه بخلاف ما اذا وقع قفه واما وضع الحجر فى الشارع
فالشارع والرابط الدليل بعد الاشهاد فهو قسم الاسباب واما شرط فى حكم السبب وهو شرط
الخير فى علة تعارضه علة مثل الجرح والقتل فيضاف الى القاتل دون الجارح فانه لا يضمن عندنا فان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فان الكلب المسبع الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة
والشرط ما يتاخر عنها ولهذا اذا فتح باب قفص او اصطبل فلا ضمان لمحمد رح له ان فعل الطير والدابة
هدر شاة اخرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ماء الزق وفان النفار طبيعي
للطير كالسيلان للماء الا ان هدر في اثبات الحكم لانه قطع عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال
واذا اتى الوجه سقط وقال الكافر سقط تعلق القول الى الكافر لانه يدعي صلاحية العلية
للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب
اخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما اي اذا علق الطلاق بشرطين فها ولها وجود
لشرط اسما لا حكما صح اذا وجد الاول في الملك والثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر
في صورة ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها ثم
دخلت ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عنده ما لان الملك شرط عنده وجود الشرط
لصحة الجزاء الا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فعرف ذكره تعليق
الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن
وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهي علية الزنا لا تتوقف على احصان بحدث متاخرا
اقول ما ذكره وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاده الى
ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات
الشرعية ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فان شرط
التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقد
والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج
في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون
الشرط متاخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء
للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن
للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة

لامرأته
في
الذي
حبلى بابن

153

156

بخلاف الشرط الذي هو متقدم فان الاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على
العلة فيسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة
فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت هو الزنا بهذه الشهادة
ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان
الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت
بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا
على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة
الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها فينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين
ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه
عتقه نسخة
المعتق والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على مولى الكافر فتقبل فيثبت العتق
والحرية من شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا الشهادة
التي تخصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان
العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وههنا
لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو
تكذيبه ورفع انكاره وهي تقبل لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تقبل للضرر
على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تقبل على المسلم
وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم
وهو العبد الذي اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا تقبل لذلك اي لا تقبل
شهادة الكفار لا ضرارها بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع انكاره
وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت
بما لا تثبت به العلة فلا ان الشهادة القابلة على الولادة تقبل في غير
غرا اي في المعتدة والمنكوحة يحملها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على

على قوله من غير فراش ولا اقراره عطف على قوله ولا بحبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل
لانه لم يوجد ههنا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه
اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الصبى لولد فاما النسب فانما يثبت
بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وحينئذ هى
لا تقبل لانه اذا لم يوجد ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباته الكمال الحجة
بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش او الحبل الظاهر او اقرار
الزوج بالحبل ولو اعلق بالولادة طلاق تقبل شهادة امراة عليها وصفه
اى صفة الطلاق حتى حملا انه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها لا عند ابى
حنيفة لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بما يشترط لاثباته اى لاثبات الشرط
ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اى شهادة المراة
الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى
عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال
فلا تقبل فيه شهادة الواحدة فى شهادة المراة على شهادته انه بيوت على النا
بزاى صق الدرهم فان شهادة امراة لا تقبل فى صق الدرهم وان كانت
مقبولة فى صق البكارة والثيابة فكذا ههنا بل يجلى الباقى وقال ان صق
الاهل فى اعلم العفة والقذف كبيرة ثم الحج عن اقامة البينة يعرف ذلك
اى كونها كبيرة اى تبين بالحج عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة
لانه بغير كبيرة عند الحج فيكون الحج علامة لجنايته فثبت سقوط الشهادة
وهو حكم شرعى سابقا عليه اى على الحج عن اقامة البينة فحج القذف سقط
الشهادة عند الشافعى وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بحج القذف
بل انما يسقط اذا تحقق الحج عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان

البينة فاقيم عليه الجلد خلف الجلد اذ هو فعل حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا
على الحج عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل الحج فرعايكون
بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن بسببه فان تحقق الحج يظهر
ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق الحج يظهر انه
كان مقبولا لشهادة فكان صادقا فى ذلك القذف فلم القذف فى نفسه
كبيرة فان الشهادة عملية مقبولة حسبة اى حسبة لله تعالى وهو اى القذف لا يحل
الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يمكن فيه احضارهم ولم يحضروا صار كبيرة
فيكون الحج شرطا اى لرد القاضى شهادة الرامى والعفة اصل لكن لانه
يصلح لاثبات رد الشهادة الرامى لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة لاثبات
بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا فى غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل
رد شهادته ويجلد الزانى وان تقادم العهد اى اذا اتى بالبينة على الزنا بعد
ما جلد الرامى لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة الرامى ولا يثبت
الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد
بكلمة ما هو اسم لما ليس له الا وجود حسى وحاله وجود اخر شرعى
فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعى اما ان يكون سبب لحكم اخر او لم يكن
كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد والاكل وكذه وكذا الثانى كالبيع
فانه مباح وهو سبب لحكم اخر وهو الملك والصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف
فسمى ما ليس له الا وجود حسى كالزنا والاكل وحاله وجود شرعى مع
الوجود الحسى فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلق لحكم شرعى فبعد ان يكون كذلك
لا بد من ان يكون سببا لحكم شرعى اخر او لم يكن فحصل اربعة اذ الاول ما ليس
له الا وجود حسى وهو متعلق حكم شرعى وسبب لحكم شرعى اخر كالزنا فانه
حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له الا وجود حسى

وهو متعلق حكم شرعي لكنه ليس بسبب كحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي
فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث حاله وجود شرعي وهو متعلق لحكم
شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع حاله وجود شرعي متعلق لحكم شرعي
وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي كسبب اركان وشرايط اخر ٤
الشرع فان وجدت فان خصلت فيها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية
بسمي صحيحي والا فاسدا الى وان لم يخصل فيها الاوصاف المذكورة يسمى كاسدا
وان لم توجد اى الاركان والشرايط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون
وصفه فالصحيح المطلق فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان والشرايط
وخصلت الاوصاف المذكورة ثم الحكم به اما حقوق الشرع او حقوق له
العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق
الشرع فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والكلف
به والزوايد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة
عليه لم يكن توقيا عند الشرع وعند الناس وهذا عند البعض خلافا لما عنده
البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو
اصل في حقها اى الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اذ فاقد صحيح الايمان
المكلف في حق الدنيا ولا يصح توبته وزوايد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة
كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبقاء
على العدم لكن يبقى لانه اى الخراج عاصر وهو بين امرين اى بين العقوبة والمؤنة
لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالبة على ما سبق انه مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة
كالعشر فلا يبقاء على الكافر لكن يبقى حتى يطرح كالخراج على المسلم وعند ابي
يوسف يضاعف لانه فيه اى في العشر معنى العبادات والكفر ينافيها في كل وجه

فيبقى كالاسلام

فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي اى المضاعفة اسهل
من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رح قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء
الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيه
العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على حكم فقط فيضاعف كلمة التعجب وهي
الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل
من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه شرعي في الجملة وعند ابي حنيفة رح يقلب
خراجا اذ التضعيف امر فروري فلا يصار اليه مع امكانه الاصل وهو
الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف
القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يوخذ منهم الجزية وغيرهم
من الكفار يوخذ منهم الجزية فلا يكون في حكمهم وحق قايم بنفسه اى يجب في
ذمة احد كثمن المبايع والمعاوضات وعقوبات كاملة كالحدود والقاصرة كحرمان
الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ
الخاطئ مقصر فلزم اجراء القاصر ولان القتل بسبب لا يثبت حرمان الميراث
في القتل بسبب كحفر البيئر وكونه والشاهد اذا رجع لانه اى حرمان الميراث
جزاء المباشرة وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب
على الصبي كالخراج لانها اى الكفارات جزاء الفعل والصبي اى لا يجب الكفارة
على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اى في الصبي والصبي
لانها عنده كالمؤنة وهذا لا يصح في حقوق الشرع والكافر اى لا يجب الكفارة
على الكافر لوصف العبادة وهي اى العبادة فيها غالبة اى في الكفارات الا في
كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى الظهار منكر في القول
وزور وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبة فيها لقيامه مع فعليه ما على المظاهر
و

شبكة الألوكة www.alukah.net

ولا جماعهم على انها لا يجب على الخاطئ ولان الافطار بعذر ليس فيه شبهة الاباحة
ثم نرد على هذا ان الافطار بعذر العلم يكن فيه شبهة الاباحة بمعنى ان يلزم كفارة
الفطر عقوبة بخصه فلم يفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان صحيحا غير سلم
الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا صحيحا ثابت بل هو منع عن تسليمه
الى المستحق ما وجب الزاجر بالوصفين اى العبادة والعقوبة وهي اى الكفارات
عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقربة وجبرانا في الشرع حتى انه اى حتى يكون
عقوبة وجوبا وعبادة اداء كالحدود ومن كفر على العمد لم تجز في
الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا واغا قال هذا جوابا لمن يقول لم
لم يكتفى فيه بالتوبة كالحدود فتقريره على ان كفارة الفطر عقوبة
وشبهة فضاء الفائت في المنفرد اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد
القاضي شهادته فقضى ان اليوم من شعبان فافطر فالوقاع حاله لا يجب عليه
الكفارة عندنا خلافا لمالك في رجوعه اذا افطر ثم حاضت او مرضت
وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر وافطر واما حقوق العباد فما كثر من ان
تخفى وما اجتمعا فيه والاول جانب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني جانب
القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق
تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق ثم صار الاقرار خلفا في
احكام الدنيا اى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء
احد البدلين الصغير خلفا عن اداء الاصل لا يتصور البعيد اذا وجد اداؤه اى اذا كان اداؤه
اصلا اداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل سقط اداء الصغير العاقل لا يتصور
التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والحاضنين
خلفا عن اداء احدهما اى اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم
خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا اجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن

الماء مطلقا

مطلق فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعند زفر خلف
ضروري اى التيمم خلف عن الماء عند الخوف بعد رجاء فيقع به الفرض
فلم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال محمد على قوله ثم تجزئ اما بين خمس
وطاهر تجزئ ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم
خلف ضروري ولا ضرورة فيها وعندنا يتيمم اذا ثبت الخوف بالتعارض اى بين التيمم
والطهر ولا اشتباه في الفريضة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب
خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما
بكمال فيجوز اقامة المتيمم للمتوضئ كاقامة الماسح للغاسل وعند محمد زفر التيمم
خلف عن الوضوء فلا يجوز لان المتوضئ صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا
يبنى صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى اهل
بركوع وسجود على الموحى وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له
ثم عدم لعارض كما في هذه مسئلة مس السماء بخلاف الخمس كما
تحكم عليه ولا بد في اصليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور
يقذف به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ الخطاب
للقلب اذ به يحصل بالشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات
فكما ان في الحاسة العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي خرج ادراكها
الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقد يطرق
بتداء به فابتداء درك الحواس ارتسام محسوس في الحاسة الظاهرة
وثانيا ارتسامه في الحواس الباطنة وهو بدايته تعرف القلب فيه بواسطة
العقل بان يدركها الغائب في الشاهد او يستنتج الكليات في تلك الجزئيات
المحسوسة وبهذا التعرف مراتب استعداده بهذا الاستنتاج ثم علم البديهيات
عند وجوه يوصل الى النظريات ثم علم المتظريات منتهاه الكشف عما يجب

التعوضي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحكماء بيان

لا تغيب عنه اذ هي بسيط العقل المستفاد وهي المرتبة الثانية وهي مناط التكليف اعلم
ان حاصل ما ذكره في تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومشروحه بالتمثيل
كما ذكرناه في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء فالتمثيل بعينه في كتب الحكمة ومشروحه
اعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير و
التصرف وقد ادعوا ان الاول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال بعضهم
اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر
النبي عليه السلام انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المذكور كما فسر به قوله تعالى
الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من
هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من
القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل
فالمراد بالعقل بهذا النور المعنوي الذي حصل بالاشراق ذلك الجوهر وقد
يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق
ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني
والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا
يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات ومقدمة يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون ادراك الحواس هو بداية
الخ لان ادراك بداية ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية ونهاية درك
الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ان سام
المحسوس في اقصى الحواس الخمس ونهاية ادراكه في الحواس الباطنة المشهد
الحواس الباطنة حس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم
فيه صور المحسوسات ثم الخيال هو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر

الدماغ

والله الخ

الدماغ وهو الذي يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم
ثم المفكرة في وسط الدماغ فاذا اخذ ركات من الطرفين ويتصرف فيهما و
يتركب بينهما تركيب وتحسن متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا
يترقى النفس الانسانية من هذه المفكرة على ما فهذا بداية ترقي النفس
بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تم معلومات
النفس اما يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما
ان يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسب القوة على تحريك البدن الى ما هو خير وعما هو
شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها يستدل بهذا التحريك على
وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر واما يستدل الان لان
النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وهي هو شر عندها
والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم ان
بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا حركته الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة تركت ثم عدم معرفتها
لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق
لكانت عارفة فنعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان
العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك لتفاوت اعتاد هو بزيادة قابلية
بعض النفوس وذلك لفيض واشراق لشدة صفائها ولطافتها في
مبدء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل خلقة
متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات
المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ومستفيدا واستفاضة بانواره
واستفاضة بعض انواره هو القابلية المذكورة سبب حصول العلم والعمل
ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على قصور

ماذكرنا انه مناط التكليف متقدر قدرة الشرع بالبلوغ او عند التجارب بنظا
مل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية وسيجئ تمامه ان شاء الله تعالى وقد
سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبيح فعند المعتزلة الخطاب يتعلق
بنفس العقل بهذا فرع مسئلة الحسن والقبيح المذكورة في باب الامر فالصبي
العاقل وشاهق الجهل فيفهم منه مطلقا بالايجاب هي اذا لم يعتقد الكفر
ايجابا بان يعذبان وعند الاشعري يعذر ان فلم يعتقد كفر شاهق الجهل فيفهم منه
قائل والايجاب الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يكلف ابطال العقل
بالعقل الا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله
تعالى بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل
عقلا قطعا للدور والنبي قد يتعلق للخطاء في العقليات فان مبادئ الادراكات
العقلية للحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط
في تقضيات الاخطار كما تدرى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه
في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة
امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الحسن والقدر ومسئلة الحسن و
القبيح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية ويتطرق الخطاء فيها
فهو وحده غير كاف ان العقل وحده غير كاف فيما كلف به الانسان الا معرفة بما
ما ذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ اخر اما الشرع او تنبيه ليتولد العقل
الاستدلال او ادراك زمان يحصل التجربة فيه فبينه على الاستدلال فلذا
اختير التوسط في المسائل المتقدمة المذكورة في المتن وهي قوله قال
في الصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء الله تعالى علما طبيعيا
التجارب وعمار العقل ولكن يصح منه اعتبار الاصل العقل و رعاية للتوسط فجعلها
مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراد بقولنا الاعقلت

والعلم ح

فيقع ط

غفلت عن الاعتقاد بان لا عن زوال بالاطلاق للمعتزلة وان كفرت تبين فاعلم
ان لم تدرك كذلك وان لم يحل مجرد عقلا كافيا في التوجه الى الاستدلال
لكن ما توجه علم انها ادركت مدة اذ تركها التوجه فجعلها مجرد عقلا
كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه ولذا الشاهق اي لا
يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يصح قال الشاهق والوقبل
مدة التجربة فانه مما يستوجب عقوبة بدون دار الاسلام فحصل الاهلية فهو بان
اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فسببها وهي في اللغة الوجود وفي الشرع وصف يصير
به الانسان اهلا لما له وعليه قال واذا اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم و
اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن هود بان الله
تعالى وبخ بين بني ادم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد على علم
دليل على لزوم الوفاء دون بموجب اقرارهم في اداء حقوق كتب الرب سبحانه وتعالى على
عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى
اللغوي والشرعي وعار وكل انسان الزفاه ما يعد في عنقه العرب كانوا ينسبون
الخير والشر الى الطائر فان قرسا لخا يتيمنون والى يسارها يتشاءمون به فاستعير الطا
ئر لما يسوق للحقيقة سبب للخير والشر كله وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العبا
د امارة دلالة لهم لا الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر او الزمناه
عمله في لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية
على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقصر في عنقه استعار
العنق لذلك الوصف المقدر الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل
العنق وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي جعلنا اعباء التكاليف اي وجوبها عليه
فثبت بهذه الايات الثلث ان للانسان وصفا به يصير اهلا
عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير به اهلا للماله وعليه والدليل في هذه الايات على

فصل في الاهلية وهي نوعان
ط
على الذمة ح

هذه الاية تدل على خصوصية الانسان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

صف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه
فيكفيه هذا كما في الاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به
اهلا لما له كثيرة منها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض الاية على ان زفرا و
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض وكل فعل الولد قبله ذمة وجه الجميل ليجب له
الملك لا يجب عليه فاذا ولد بهذه ذمة مطلقة لكن الوجوب عليه غير مقصود لانه
بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن فيه الوجوب دون الاداء كان فيها غرامة ما وعلى هذا
يجب ادى على الصبي وهذا فرع قولهما فاذا لم يكن المقصود هو المال اداؤه يكمل النيابة
واذا كان كفالة شبه الموعود والاعوذ فيه لنقصه الغريب نظير الصلاة التي تشبه
الموعود والزوجة نظير الصلاة التي تشبه الاعواف لا صلاة تشبه الاجزية اي لا
يجب فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام
لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل والعقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كالحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي فانه لا يوصف بالتقصير و
اما حقوق الله كالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهر لان الصبي ليس
من اهل العبادة واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصار كالبدنية
والعقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح فلا يجب
على الصبي العبادة فاوجب عندهما اجزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة،
محضة كالعشر والخراج يجب على الاصل الحقوق كذا ذكره وسواء ما يمكن اداؤه بالمال
كالفطرة والخراج او لا فلا فلذا اوجب اداء الصلوة على الحايض والطيب بنا فيها نظير ذلك في حق القضاء
وفي قضايا مر في بسط اصل ان وجوب خلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج
والاداء يحتمل اي يحتمل ان يؤدي اداء الصوم واجبا لان الحدث لا يبقى وعدم
جواز صومه اي عدم جواز الصوم من الحايض فلا خلاف القياس فيتنقل اي يتنقل

الى الوجوب

الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب في الصلوة والصوم
والاغماء الممتد في الصلوة لا الصوم لانه اي الاغماء يقدر بستة اشهر
رمضان وهذا الثانية قاصرة وكاملة وطل يثبت بقدر كذلك اي اهلية الا
داء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كا
ملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه
والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصر
اقام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تسقط لنقصه عليه السلام والصبيان بالصلوة
بالصلوة اذا بلغوا سبعا وامروهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما الفرق للاداء
دون جواب الشكار وهو ان يقال كيف يقرر والفرق عقوبة والصبي
ليس من اهلها كما مر في باب ان هذا الفرق للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه
اهل للثواب وللاداء اذا ورد عطف على قوله لنقصه عليه لا يعدم شرعا
الاجزاء اي بحكم الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في
لزوم اداءه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيقضاء ان الكفر الكافر
جواب استدلال وهو ان لزوم اداء الاسلام كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا
يلزم ان لا يثبت بالاسلام حرمان الميراث عن ورثته الكافرة والفرقة
بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما حافز وحاجب بانهما يقضيان الى الكفر الا
فرار الى الاسلام واجيب بهما من ثمرات الايمان وانما يفرق صحة الشئ
بحكمه الذي وضع له وهو السعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان بتباوم بيد
مزاحمة لو كان فرارا لا يلزمه حقيقة الاب اذ تضرر الاب لا يلزم الصبي
الصغير فيما هو ضرر محض والا للكفر فيقبر منه ايضا لان الجاهل لا يبعد عما
فيصير رتبة فيلزم اعلام الاقوال انها تتبع الاعتقادات والاعتقاد بالا
لوهية موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالامر ضمنا
والاحكام المقصودة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية واما كانت تابعة
ضمنا ثبت وان كان ضررا فهو انه لا يصح نفله مقصدا هو ضرر دنيوي على انه يلتزم
تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان
لا يلزم تصرفاتها كما الصادر قاصدا واما تصرف العباد فاذا كان نفعا محضا القبول
الهبة ونحوها يصح وان بلا اذن وليه كان اقرار المحجور والعبد المحجور نفسه وعلى ب
الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر بطلان العقد وجه الاستحسان ان
عدم القبض كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضررا فاذا عمل فوجب له في ذلك الاجر نفع
محض واما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد شرط السلامة حتى ان ما
يلتقط فيه يقبض اى ان بلغ العبد المحجور في ذلك المحل يقبض الحاضر بخلاف الصبي
لان الغلب لا يتحقق فيه لطفولته واذا قبلا استحقا الرفع فيصير حوالة
الصبي والعبد المحجورين والرفع عطاء لا يلزمه كثيرا اى لا يبلغ سهم الفئة
ويصح بقبول الباقين بلا عهدة ان لم يأذن له الولي اذ في الصحة اعتبار الاهلية ونقو
سل الادراك المحض والمنافع وابتداء في تجارة بالتمييز مالا لله تعالى وابتلوا اليتامى
وما كان ضررا فحضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
لا يصح منه وان اذن وليه ولا بمباشرته اى ولا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة
والقرض ونحوها من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراضه من مال الصبي للقا
ضي دون من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق
على القاضي ولما ان القاضي رعاية لملكه فيصير قرضا القاضي ليلزم في ذمة المستقرض
وبائعه سلاكها وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما
فمن جائز حيث انه يدخل المشتري في الملك المشتري نفع ومن حيث
انه خرج البدل من ملكه ضرر يصح بشرط رأي الولي لانه اى

الصبي

الصبي اشبه حكمه اذا باشره وليه فلذا اذا باشر نفسه برأي فيحصل اى هذا
اى بمباشرة الصبي برأي الولي ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولي مع
فضل تخفي عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف
الصبي برأي الولي فيما يدور بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان
احتمال الضرر فيه تبعا يصير كالمعدوم لان الغالب في مثله النفع والشائع من الاجانب
ولا يملكه الولي ما دام الولي اى بيع الصبي من الولي بقيمين فاحش ففي رواية
يصح كما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اى الصبي في الملك عاجل اصيل
وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لانه اصل الرأي باعتبار عقل الحد دون
وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة ما النيابة اى شبهة انه نائب العقل
واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع نفسه مال الصبي بالثمن فاعتبرته
اى شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ما يبيع الصبي من الولي او لقطته
في غير موضع التهمة اى في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعند
متعلق بقوله ثم هذا عند اى صلة رح بطريق انه اى تصرف الصبي يصير برأيه
اى برأي الولي كمباشرته اى الولي فلا يصح الا بقبض الحاضر اصلا اى من الولي
والاجنبي كالاجانب واما وصيته اى وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا
للمورث فلا رضي ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون
اليهم اكفهم سائلين وانما الوصاية لانها تبرع اشغالا بنفع لانها سبب لثواب
الآخرة فنقول انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فا
جاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث فلم
شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع للمورث حتى لو كان ضررا
لما شرع في حق الصبي الا ترى انه شرع في حق البالغ كالطلاق جوابه
اشتغالهم بان الوصية لما كانت ضررا للورثة ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح

لمسافرته

اجانب

طلاق او صية الصبي

وبه ان الوصية

فصل

من البالغ فاجاب بانها شرعت من البالغ وان كانت ضررا كالطلاق

بيد فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها
جنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال
على نهج العقل الا نادرا وهو نوعان اصلي يمنع من اصله لقلة العبادات
عليهم الانبياء عليهم السلام عنه وليث لم يكن الاداء ساقط الوجوب لكنهم استحسنوا
انه اذا لم عند لا يسقط الوجوب لعدم حرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يثبت
ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب لم عند ابي يوسف رحمه بهذا اشار قال الا انه
لا يسقط الوجوب اذا لم محمد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا ابتلي مجنونا
فانه يسقط مطلقا وعند محمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما ابتلي
مجنونا ففي كل واحد من الصور بين الحمد يسقط وعند الحمد غير يسقط عندهم
الا محمد رح في الصلوة فان يزيد على يوم وليلة ساقطة وعند محمد رح يسقط وان قصر
الصلوة فستا وفي الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستوفي الحول
عند محمد رح وعند ابي يوسف رح الكثرة فان في الجنون في اكثر الحول حرج او
فما قال اذ هو جواب السؤال وهو ان عدم صحة الايجاب من المجنون اذا تكلم بكلمة التو
حيد انما يتوقف بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام
لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح
تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلم ابوه انه عرض الاسلام على ولده و
يصير مرتدا تبعا لابويه واما معاملاته فانه يوجد بفعال الافعال في الامور كلها فكذا
في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها عرضا
وعوضا جب والما بينا انه اسلم لكن هذا المعارض هو سبب الحجر وانما هو عوض
الاقوال فسد عبارته وهذا الصنع انما جعل الصنع من العوارض هو انه حالة
اصلية للانسان في ابتداء الخلقة لان الصنع ليس لازما لماهية الانسان

وما

وماهية الانسان لا يقتضي الصنع فصح بالعوارض على الاهلية هذا المعنى
اي حالة لا يلزم للانسان ولا يلزم منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق
الانسان لتحمل اعباء التكاليف ومعرفته والاصل ان يجعله على صفة يكون
وسيلة الى مصيره ما قصد من خلقه وهي ان يكون من ابتداء فطرته وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فعقل ان يعقل كالمجنون اما بعد فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصنع
اعذر مع ذلك فسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا سقط نفس الوجوب
في الايجاب حتى اذا اداه كان فرضا لانقلاب اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يكون الميراث بالعقل بعقب لقوله
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم على هذا الجنون بالكفر والردة
لانها جنايات فجاز ان الارث فعدم لحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يصلح جزاء
اي قال هذا لان الحرمان ما سبب العقل انما هو سبب بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل باخذ الميراث فجوز بجريانه لكن الصبي ليس من اهل جزاء
بالسبب فلم يجز ولا تشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما
ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببية في الكفر وعدم الاهلية في الرق و
منها العتة وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشتبه مرة بكلام
العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان ادراج
العقل اذا اسلمت لا يفوته عرض الاسلام كما لا عرضه وفي المجنون بخلاف
والفرق انه اي المجنون والعتة غير تقدر لين والصبي تقدر وفي الجنون
النبيا وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان مرجوا صاحبه يلحقه عذر في حقه
اي وقف الشرع صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا في حق العباد
وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان قال ما اذكر ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

واما الاستقصار فانما يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او يجري
انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة وسهو ما كان عجزا عن الادراكات
والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اما الاول
فلوجوب الاداء بدليل صحة الصوم امتدادا فالعازم من نام
عن صلوة الحديث وابطل عبارته اي ابطل النوم عبارة النائم وهو
عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرء في الصلوة
ناعسا لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد وان قهقه لا يبطل الوضوء والصلوة
وذهاب الاغماء وهو بطلان القوى المدركة والمحركة ارادية سببه مرض
يعرض الدماغ او القلب وهو فرد من الموت فلهذا سمي عنه النبي عليه السلام وهو فوق
النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل فيها القوى المدركة
بسبب ترقي الابخرة الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة
الوقوع وسببه لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع
ذلك كما مر لما ان الاغماء فوق النوم لانه ينبئ التنبيه والانتباه فيه غاية
السرعة واما التنبيه من الاغماء فقد يحصل فيبطل الصبا ان وهو وجوب الحدث
في كل حال سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف
النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء او كثافة او لطافة
سبب النوم فمداواة الاغماء بالحركة اشد من مداواة النوم اياه
فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا لشرف قدح النوم وعدم قبوله الا
غماء ويوضح ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القعدة
لاسقاط شيء من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان لسقط اشياء فيه فرج
وهو في الصلوة بان يمتد يزيد على يوم وليلة في الصوم والزكوة لا يتبين
لانه يندر وجوده شهرا او افاقة وفناء الرق وهو حجر فلمن شرع في الاصل جزاء

الاغماء

عن

عن الكفر فيلزمه حق الله تعالى لكنه في البقاء اقرب حكمه بصير المرء عرضة للعمل
فحق العبد وهو ذا الخلل اليسير ان قدر بجزء من النصف ان نصفه
ملك فلا يحمل عبدا في شهادته وجميع احكام ولد المعتق الذي هو ضد اي
لا يحتمل التبعيض لانه يلزم من التبعيض به تجزي الرق فلذا الاعتاق عندهما العدم
تجزيه لازمة اتفاق فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة
متجزيء والاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتقرر فاقره تم يلزم
من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض اذا ذا شطر العلة
العلة فعل الابتداء حق العبد بتبع شبوه حق الله تعالى وفي البقاء على
على العكس حتى ان زواله يلمع زوال حق العبد بس لا يحتمل التجزي عندهما لانه يلزم
من التجزي به تجزي الرق فلذا الاعتاق عندهما العدم تجزيه لازمة اتفاق فمعتق
البعض معتق الكل عندهما اي زوال حق الله تعالى يلمع زوال حق العبد
فمعتق البعض مطالب عنده الاخراج الرق والرق يبطل مالكية المال
لانه مملوك مالا طلا يملك المطالب التسري فلا يصح التجزي اي الرقيق و
المطالب حتى اذا عتق وجب السعاية عليه بما لا نفع المولى قبل العتق من
الواجب بخلاف النفقة لان منافعه بدنها ملك المولى الا ما استثنى في الصلوة
والصوم من النفقة لاصل القدرة ثابت وانما النزر والزوال لشغل الرق
والابطال بالردة غير الحال كالنكاح والدم والخنوثة فيصح اقرار المحدود للقصاص
او السرقة المملوكة سواء كان اقرارها المحجور او الماذون اذ ليس فيه ابطال
الا القطع وبايعاته الماذون واما المحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي
سواء في القطع والحال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رح
يصح في حق القطع دون الحال ويتبع في كمال اهلية الكرامات الشرعية كالزوجة
والجمل والولاية فتضعف الذمة حتى لا تحتمل القدر من الا اذا صحت البراءة اليها

المرتبة والكتيب لسباحه في دين لا تتمة في بتوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال
انسان والتي رقة الا فيما بتوته تامة كما اذا قرح الجمد او مرض فيه لغير الزنى و
وقيل بل توخر الى عتقه وتنصيف بتنصيف الحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع
وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل اهل
الترجيح اي يحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها
او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم حتى كان للامة الثلث في القسم
وللحرة الثلثان وفي روى انه عليه السلام قال للحرة يومان وللامة يوم والطلاق
لكن الواحد لا يقبل التنصيف فيتكامل وعدم الطلاق عبارة عن اتباع الملك له
فاعتبر بالنكاح فان قيل يلزم من اتباع الملك اتباع الحل كما
يعتبر بالنكاح ويجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر ملك المزوج مرة حتى
انتقص عدد الزوجات فان انتقض ملك في هذه العدة الباقي يلزم النقصان
في العدة ولما كان احد الملكين وهو حل النكاح والطلاق تابعا واعلم ان
وهو حل المال ناقصا غير منتصف بالكلية لانه يحل البدلا الرقبة اوجب ذلك
نقصانا في قيمته فانتقض دية الحر بشيء وهو معتبر شرعا في المهر
والسرقة وهو عشرة دراهم واما امرأة فرق ملكه لاحرها وهو المال دون
الاخر فينتصف دينا اعلم ان الملك لنوعان ملك مال وملك ما ليس بمال وهو ملك
المتعة كالنكاح الثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه تعلق ملك اليد لا ملك الرقبة
فيملك نا قصة فقيمة اي دينه لا نصف ما اذا بلغ قيمة العبد المقتول فضاء
عشرة الاف درهم فانه ينتقص من قيمة عشرة دراهم واما امرأة الحرة فان
ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل اما ذكروا
وقد وقع على هذا التقدير في ظاهر الرواية فقلت لكن هذه العلة لا تشمل
بالذمي والصبي اذ يصح الاكتساب فيهما وهو باب الارش اي لو كان العلة

لنقصان

لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا
مطلقا في جميع الصور ولا يكون منتصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا
وايضا ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما يوجب ثبات الازدواج
كما ملائما في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عبد دية الحر ليس عاذكروا
اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت واما النقص دية لان اعتبر قيمة
العبد الحالية فلا تنتصف لكونه في الاكمال شبيه المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف
في الحال حتى ان الحاذقون يتصرف لتقبله باهليته عندنا وعند ان خلافا لابي يوسف كالوكيل
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع
وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا
لسببه وقلنا هو اهل التظلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واذن طرح اليد عليها انها
اي اليد ليس بمال فلا يكون الرقاق فيها لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه
مالا وهو الحكم الاصلي في التصرفات اذ اليد هو الموضوع الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى
الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكنه الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كما
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الا ملك اليد فان ملك الرقبة
هو اختصاص الملك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والاقضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما
فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد
فيظل ما قال لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن
المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي هو ملك اليد حاصل للعبد فما الملك اي الملك الرقبة انما
هو حكم ضروري اي ليس بمقصود اصليا اي مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة ان ثبتت
شرعا فاذا الحال كذلك فعدم اهليته لا يوجب عدم اهليته للشرع لاجل
انما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهليته للمكون وسيلة اليه لا سيما اذا
كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فثبت له وملك له ولهذا اجلاف

لنقصان

عنه اى يثبت الوكيل بالعتق فان الاصل ان يثبت الحكم للمباشرة وهو كما لو وكل
العبد اى العبد المأذون فى اعتاقه بمنزلة الوكيل لان المشترى شايع اعتاقه للموكل فى شركة
الوكيل وفى بقاء الاذن فى مرض الموت خلاف على ما مر فى المأذون اى المأذون للاخ
حكم ابقاء الاذن بمنزلة الوكيل بخمسة اشياء منها مرض الموت وعلى هذا المأذون
اذا مرض المولى فحصورته ان المأذون ان تفرغ فى حال مرض المولى تجانى مجانا
خاصة وعلى المولى دين لا يحيط بقيمته اصلا واذا اقر به على المولى دين والمسئلة بحالها
يعتبر من الثلث لانه جميع الحال فنفذ فى حال مرض الموت كالوكيل وهو كالمأذون اذا تفرغ فى حال
الصحة بصحة ويعتبر من جميع الحال فنفذ فى حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة ما ترى المأذون
فلما اذا اذن العبد المأذون عبدا اشترى من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول
لا يتحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وكذا
اذا اتاح المأذون الاول لم يتحجر الثانى كالوكيل اذا اتاح واما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال
ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف
المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانه اى العبد وقد
فهمت ما فيه وهو معصوم بناء على الاسلام ودارة فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا
فى الجهاد على ما قلنا فوجب ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السلم الكامل
وبناء الولايات كلها فلا يصح امان الحر لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون
فليس من باب الولاية لانه يصح او لا فى حقه اذ هو شريك فى الغنيمة ثم يتعدى الى كافة الناس
شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان ثبت او لا فى حقه ثم يتعدى الى كافة الناس
ولا يشترط الولاية لمثل هذا وبناء ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية فى جناية العبد
بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صيانة العبد
ليس بأهل لها حتى لا يجب عليه ما يتقوم بالمال فى حق المولى كالدية فى جناية العبد خطأ لان
الدية صلة فى حق المالك كما فى وجوب الكفارة فى قتل الخطأ وتعوض فى حق العبد كما فى المكاتب

غير

غير على ما فى الموجب على العبد وكون الدم مما لا يتقوم لا يوجب كونه صلة على ما عرف
فصار رقبة فى ان الاداء يختار المولى الفداء فيصير عابدا الا ان الاصل فان الارش اصل فى باب
حتى لا يبطل بالاسقاط وعندهما يصير كالحوالة اى الارش اصل فى باب الجنايات حتى ان المولى
ليس له ان لا يجب على الارش كما قلنا انه صلة ولما لم يجب على الارش لا يمكن تحميل العاقلة
عنه فصار رقبة جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوت العبد مجانا وهو خير
الفداء عابدا الا الاصل كالحوالة حتى اذا افتكه المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابى
رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع وهى الحيض والنفاس
وهما لا يعدمان اهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مر وهى العرض
وهو لا يتاخر الا اهلية لكنه لما فيه الحجر شرعت العبادات فيه بقدر الممكنة ولما كان سببه
وهو علة الخلافة كان سببه يتعلق حق الوارث والغريم فيحجر بحجر اذا اتصل بالموت
الضمير فى مهور راجع الى الموت والضمير فى كان وفى يجب وفى اتصل يعود الى المرض والمعنى ان
الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اول المرض وهو حال مرضه فيحجر بحجر
فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا بما تصل به الموت فاذا اتصل به ثبت
الحجر مستندا الى اول المرض فى قدر ما يصلح به حقهما فقط اى الغريم والوارث وفى قدر
متعلق بالحجر فجوز النكاح بمهر المثل فى مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المرء
يحتاج الى النكاح لبقاء نسله ومن كل ما يحتاج اليه لا يتعلق حق الغير واذا لم يتعلق حقهما
بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل تفريق
يحصل بالفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل الا رد الفسخ كالاعتاق
يصير كالمعلق بالموت اى لا يتقبل النقض فان كان على احد دين مستغرق يتعلق
به حق الغرماء فلا يبطل حق الدائن فيحجر السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق يتعلق
حق الغرماء فلا يبطل حق الورثة فى الثلثين والتدبير فى الصحة كالوصية البطلان لكن الرجوع
جوز فى بطلان الا ان لا يتصور ان يحتاج الى النقض فلم يحتج الى النقض ليعلم ان الحجر وترك ايثار

شبكة الألوكة www.alukah.net

الاجنبي على الوارث اصل وان بطل الشرع الوصية للوارث اذ قوله بقضاء اعلم ان الشرع فرض
اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف ثم نسخ ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم فلا وصية للوارث بطلت
اى الوصية صورة بان باع التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة البيع
لانه معاوضة ومعنى بان يؤثر لاحد الورثة فانه وصية معنى لا صورة لان صورة الاقرار حقيقة
بالدين او حمل لاحد الورثة وشبهة بان باع لجهة الاموال الربوية بربوى فانها وقعت لجودة
عطف على قوله بطلت فقط اى في حق الوارث كما في الصغار اى كان باع الوارث مال الصغير
نفسه بقوت لجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة
ومعنى قدم اى في حق الورثة والغرماء حتى لا يملك احد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي
باقي الورثة القيمة ولو قضى الميت في حق بعض الغرماء كل دينه القيمة ولا يجوز للميت بعض احد
الورثة والغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح مع ان يجوز الاجانب بمثل
القيمة لا يتنفذ اعتاق المريض هذا التوزيع على قدر ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء
والورثة لما تعلق بالتركة من حيث الجملة فقط بالنسبة لاعيانهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى
العبد تعلق قدم بحالية لا بصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية
ولا يملك نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث الحجر وهو الحالية حتى يجب السعاية في الكل اذا
استوفى الدين قيمته بمنزلة المكاتب الا انه لا يملك رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن
لان المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية
على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته وفي الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فيعتق
الراهن حمديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب
فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو بمنزلة الاحكام الشرعية واما وضعية واما الاول فكل ما هو
من باب التكليف يسقط به لان حق الآخر وكان شرعا على عاجز عجزه ان كان مطلقا بالعجز
بيع بيعا لا لو دبره لانا لو اعتبرنا العجز بالمعصوم وقد ان كان دينا لا يبيع لجودة الورثة الا

ان

ان يقضي الدين اى الا لدفع حاجة او كفيل فلا يجوز الكفالة بعد موت الا عند وجود احدهما
اى الكفالة لا يجوز الا اذا ذاب عنه مال او كفيل وهو يلزمه الدين مطلقا لان سبب صحيح وهو موته
كما اذا حضر ميزان فوضع حيوانا بعد موته لا شرع صلة كتقطع الجارم الا ان يوصي بقضاء
من الثلث واما مشرع الحاجة فيبقى لما يقضي بالحاجة فيبيع التركة على حاكم ملك حتى يجوز
منها حصة ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى الحاجة الا الثواب وكذا بعد موته الحاكم
عروضا لحاجة الا انقطاع اثر الكفر والجزية اولاده واما المملوكية فتابعة نهاية فلا
هذا العقد ثبوت الملك للمولى بالكتابة وهذا اجل آخر مقدر وهو ان لا ذكر بالاصل
يحتاج اليه حيث يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجة فظهر ما لا يحتاج اليه لا يبقى لعدم الدليل
على عدم بقائه والضرورة الحاجة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يملكه بقاؤه اذ يبقى
مملوكة حيث ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجابان المملوكة تابعة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء الملكية يدا والمملوكية رقبة ضمنا لا قصدا وثبت الارث
نظر الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يجر الحيث عن ابطالها فكذا اذا
ثبت اى الخلافة بالموت فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اى بالموت وانما ثبت به الخلافة لان
تعليق العتق بالموت وصية وهو حق ظهر للحيث في المرض به قيل كسببا الى التعليق بالموت
سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا كبيع العبد المعلق عتقه بالموت انما
لا يجوز لاحد امرين احدهما الاحتمال كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع
الامرين علة لعدم جواز بيعه فظهر منهما على الانفراد وجزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير
كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استغرق شهاد
صلاحية التمتع فيها اصلا والمال شيئا على عكس ما قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج
اليه الميت بيقين دون ما لا يحتاج اليه فلما اجاز نفس الزوج في عدتها بخلاف العكس لان
ما لكن حق الزوج فيه بخلاف ما لكن حق غيرها حق عليها واما لا يصلح لحاجة فكالقصاص

لان القصاص عقوبة وجبت لاذكر الثار عند القضاء كحقوق وحيث لا يحتاج الى هذا
بل الورثة تحتاج الى البداءة بحق الورثة ابتداءً حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لان
السبب انعقد في حق الكل حتى صح عفو البعض ولهذا اى ولاجل ان القصاص يجب ابتداءً
للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصماً عن البقية
لانه اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لخروج الميت يعود الى احواله ويورث عنه
واما احكام الاخرة فظاهرة غائبة عنه حقه واما العوارض المكتسبة فهي امامة تقع واما
غيره اما الاول فنحو الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذراً كجهل الكافر لانه مطابق بعد ما وضح
الدليل وعند بانه الكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلاً باطلة
فلا يكون لكفره حكم الصحة اصلاً بخلاف احكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلاً فانه يصح منهم واما
في حكم يحتمل فهو دافعة للتعرض لهم فقط عند ابي حنيفة رحمه الله اى ديانتهم دافعة للتعرض
لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشربه الخمر وعند ابي يوسف رحمه الله دافعة
اى للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجاً وخلقاً او زيادة لاثمهم وعذابهم
كان الخطاب لم يتناولهم اى في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الشيء العبد
الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فوجهم تخفيفاً
لكنه في الحقيقة تغليظ كما بيناه في فصل خطاب الكفار بالشرائع من ان الطبيب يعرض عن
مداواة العليل عند اليأس قصورة التخفيف والاهمال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي
وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قصر عمر امتنا بهم فظنوا انا اهملناهم وقال
قال الله تعالى وسنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال الله تعالى انما نملي
لهم ليزدادوا اثماً ولهم عذاب اليم وقال الله تعالى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً فثبت
الحرمة والضمان بالتلف وجواز البيع وكذا وجبة نكاح المحارم حتى لا يوطأ في نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصناً فان العفة عن الزنا شرط الاحصان القذف فعند ابي حنيفة
ان وطيء في هذا النكاح حد بقذفه وعندهما لا حد للعفة ان نكاح المحارم والفتح

اى نكاح المحارم ما دام الزجاج كافرين الا ان يترافعا الينا او يسلما على ثبوت تقوم الخمر
وثبوت الاحصان بنكاح المحارم يتفرع بان التقوم الحال واحصان النفس بالعفة عن
الحظر عن التعرض تقريره ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض انتفاءً واذا تقرر ليس الشرع في
احكام الدنيا اى في احكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في
الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فقد ثبت الخمر واحصان النفس فيثبت الضمان لان دفع التعرض لا من
يتعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد تعاطوه عنه هو الجواب بالاستدلال على ان
ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا انتفاءً حتى
بان معتقدهم في الربا الحل لتقومه واكلهم الربوا وقد رضي عنه وقد خطر ببالي
على هذا الجواب نظر وهو قوي وديانتهم دافعة للتعرض انتفاءً والدليل الشرع لا يرد به ان
ديانتهم الصحيحة دافعة لا فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل مرادنا ان معتقدهم حق وان كان
باطلاً دافعة كنكاح المحارم مثلاً فانه لا يحل في شريعتنا هذه الشرائع كلها كانت في شريعة
آدم عليه السلام ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوسي ذلك وارتكاب اهل الكتاب
سيان والفرق بينهما صعب جداً ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التوراة
فارتكابهم ذلك بطريق العناد وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتبهم ولهذا
لما الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية احياناً فلا يجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احدهما اخته لام فزوجها بالاخرى
اعلم ان الحكم في الجنس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة
والحكم في المجنس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فرد الاصل والفرع لكنهما متفاوتان حتى
حكم الجنس لما وهو ان ديانتهم غير متعدية فلما ثبت بديانتهم جاز
بقاء الخمر على ما كان فليس في الامر فيه دليل الشرع ثم هو ان التقوم شرط للضمان
لا عينه كما ان الاحصان اى احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف فخلا يكون
في ديانتهم ما ينافي اثبات الحد بل يثبت الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان

صح نكاح ناضار
بسم الرحمن الرحيم
وان يكاد الذين
كفروا ليزلقونك بابصارهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالتلاف المحرز وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو انتفى القضاء وتحدثا باعتقادهم
التقوم والاحصان ولم ينقل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دائمة لا
متعدية ولانها لما سقطت حقا للزوج بجهته فيه احد الزوج بديانته ولكذلك ليس لغير حكما
كالوارث الاجنبي جوابه عن القياس المذكور وهو نقيض كما في مجوسي وتوثره الاخ ارث البنت الخ
هو زوجته حرة انا لوارث الاخ اي بنته التي ليست زوجته فعلوم متعدية بها واما عدم
تملك الاعلم ان ماذكره مذهب لبعض ح وما قوله لما فكذلك القضاء اي ديانتهم دافعة للتوجه
وعدم لبس الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف نحو المجوسي
كان حرورة ما دام في شريعة آدم ع لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم
كان في شريعة آدم ع حكما ضروريا اذ لو لا جازه في ذلك العهد لما كمل النسل اصلا والدليل
على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم ع وكانت السنة
الثانية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد وحمسة ع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر
وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان لامر ما واحد اذ فرق وفتق
فالوالدان من بطنين مخلوقان من مائين اذ فعا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب
من اخت لا تلد تلك ولما كانت الضرورة تنتفي بالبعدي لم تحل التوأمي فعلم ان الاصل في نكاح
المحارم الحرمة فقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل انتسخ حل الاخوات
وعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل
الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف نحو المجوسي اذ بعد قصر دليل الشرع
عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يليق منشأ الاحصان فلا
يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة الا ترى ان مسلما ان
هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بما قلنا
وايضا عطف على قوله الا ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل
على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح محارمه ووطئ ثم اسلم وانما اخص قال وايضا

ولا

ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين وتقي نافي المفهوم
عدم وجوب حد القذف واما على الدليل الاول فظ وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف
يندرئ بالشبهة فالنكاح والنكاح صحيح لكن النفقة صلة يبتدأ فلا تجب كالمهر اذ لو وجبت
يصير لذاته متعدية فالحاصل ان الحرمة وان كانت بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح
لهذا الدليل مستمرة بتسليم صحة نكاح المحارم وكونه حكما اصليا فحقها والجواب اي جواب ح
ح في النفقة انا ندفع الهلاك فانما يجب النفقة بناء على ديانتهم لا يقال قولا بان ديانتهم متعدية
بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يتوهم فوتها
بالهلاك فانما يجب النفقة دفعا لذلك التوهم ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل
وجوبها مع غنى المرأة فانما يجب نفقة وغنائها لا تدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جعل كما ذكرنا
اي لا يصح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جعل لا يصلح عذر الكنه دونه اي دون الجعل الاول
لجعل صاحب الشرع في صفات الله تعالى واحكامه لانه مخالف للدليل الواضح لكنه ناقلا قولا
للزوج دون الاول ولما كان مسلما رعاية مناظره والزامه فلا تترك على ديانته فتأمل
جمع احكام الشرع وجعل الباغي فيقضي بالتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون ذمة فيسقط
ولاية الالزام ويجب عليها محاربته ولم يحرم الامير الشرعي بعد الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي
فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يمنع مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي
الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه ولا يتناسب منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة
مختلفة يثبت العصمة بزوجها فلا تملك حالة الزفاف بالالتلاف كما في غصب مال غير مستقوم فان
القاضي لا يملك حبسه يجب عليه رده واما اذا التلف لا يجب القضاء وانما يتناسب القول بانه تملك
مالا مع القول بزفاف غنى المرأة فقوله وجعل مخالف في احد جزءيه الكتاب كمتروك التسمية
عامدا قال فيه فالقوم قد جمع فالقوم اسم لما يؤكل اسم الله عليه والقضاء بان هذا الحيوان
الذي يباع في السوق قال فيه فالقوم قد جمع فان لم يكن ذكيا فانه ميتة فوجب ان لا يكون مأكولا
لان الميتة المشهورة

شبكة الألوكة www.alukah.net

كما قبله بدون الوطئ على مذهب سعيد بن المسيب خلافا لمخالفة حديث العسيلة والقصاص
في مسئلة القتل فانه ثابت ان وجد فيه لوث الى علماء القتل استخلف الاولياء خمسين يمينا
عند الكل الدعوى او خطأ وهذا عند ان فرد وها وامّا عند مالك يقضي بالقود ان كانت الدعوى
في عمد وهذا احد قولي ان فرد وها وفي خلاف قضي عدم البينة على المدعى واليمين على من
انكر وهذا الحديث وحديث العسيلة من امثاله بيرا والاجماع كبيع ام الولد فان اجماع
الصحابة على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر
حتى ان قضى القاضي في هذه المسئلة لا ينفذ قضاؤه لكونه خلافا للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح اي غير مخالفة للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة
كمن صلى الظهر بلا وضوء يوم الغيم بزعم انه صلى الظهر بلا وضوء ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم
قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى العصر على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضيته
الترتيب يصح العصر لان الترتيب مجتهد فيه فلا يغير جهله خلافا يجب عليه اعادة العصر كما يجب
قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم يخالف الاجماع وعند ان فرضه
لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان في غير وقت اداء العصر لان العصر
جائزة اما لو زعم وقت اداء العصر ان عصره لم يجز فعليه اعادة العصر كما يجب قضاء
العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز بناء على انه غير عالم بعدم
الوضوء فان هو صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء لم يتوضأ وصلى فرضا فاقتدى
لم تذكر انه كان غير وضوء فالوضوء الكائي غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان
عنده انما يجب الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان عند ان
الوضوء الاول يجزئه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزئه الوضوء الكائي لم يصح العصر اي صلاة الظهر
بلا وضوء ثم العصر بوضوء اعلم صحة الظهر ولم يبق الظهر لم يصح العصر لان زعم مخالف
للاجماع ومسئلة الجهل بالاولى لا الثانية واذا عرف احد الجهلين فاعلم ان الاصل الاول
المستثنى

الله على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد
فلما عند البعض لا يسقط القصاص وصار هذا شبهة في رأي القصاص عن قاتل القاتل
وكذا الخ اذا ظن انه افطر قاتل عمدا فلا كفارة عليه لانه موضع اختلاف الحاجم والمحجوم صار شبهة
مما ادا الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في مسئلة ان بقتل وزنى بجارية
امرأته او والده مظنة انها تحل لاحد لما موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى
يندرئ الحد بهذه الشبهة لان النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة
وان كانا يشتبان بالوطئ بشبهة وكذا اذا دخل الحكم فدخل دار فشرب خمرا فجاء انه لا يحد
اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لان الزنى حرام في جميع الادیان وشرب الخمر اي الذي
شبهة لان الزنى حرام في جميع الادیان وشرب الخمر ليس بحرام في بعض الادیان
الاسلام والدار دار كان فيها ولا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا تصير شبهة درء الحد واما جهل
يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يناجز بالشرائع وكذا اذا اسلم فاطال ولم
ولم يسمع بعد ذلك ما كان في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة
استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس ونحن
قبل علمنا بالتحول فانزل الله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقضية
تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون
الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب عليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين
امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا واعاد اذا اتقوا الى آخره
وبيانه ما قدمنا التبليغ فمن جهل شيئا يكون لقصوره كمن لم يطلب العلم في القرآن وبينهم وكان
الخطاب موجودا والاصح وكذا الجهل بانه وكيل او عاد وان اي يكون عذرا الخ ان تصرف
يصح الا ان الموكل قال ان الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل والا يقع عن الموكل
الموكل قبل العلم بالوكالة فتصرف الوكيل كذا اجعل الوكيل بالعزل والعاد وان
بالحجر والحجامة العبد والسفيه بالبيع والاجارة المكره بلا اعتاق وبالجناية

والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جعل الوكيل بالعزل وجعل الماذون بالحجر عذرا حتى ان التفريق
قبل العلم بالعزل وبالحجر تقرر فيهما وكذا جعل الموكل بالكتابة عند بالحجر عذرا حتى لو باع العبد الماذون
قبل العلم بالحجر يكون مختارا للفداء وكذا جعل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع
بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبله بيعها لا يكون تسليما للشفيع والامة المنكوحة اذا جعلت
امر مولاها اعتقها فسكت عن فسخ النكاح فجعلها عذرا فسكوتها لا يكون عذرا حتى لا يبطل خيارها
وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
واذا بلغت البكر الذى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر على ما ذكر
سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل
خيارها اذا جعلها بالاحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور فرق بينهما لان طلب العلم
واجب عليها فعدم العلم بدليل الشرع يجب ان يكون مستندا فرق بينهما بالجهل لا تقدر فرق الامة
محض لان خدمة المولى تشغلها عن التعليم فالدليل في حقها منقدر بالجهل ولان البكر تريد
الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك فهذا فرق آخر بين البكر والامة فان الامة تقدر بالجهل
لا البكر وتوجيه ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك
فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة وبجهل عدم اصلح يصلح للدفع لا الالزام وهو
الفرق احسن من الاول ان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالنكاح اليها لا سيما في المسائل التي لا يعرفها
الا حذاق الفقهاء حتى يشترط الفقاهة لانها تريد بالفسخ النكاح بخيار البلوغ
الزام ضرر ويختار العتق دفع ومنشأ الضرر وهو اما بطريق مباح كالحصر والضرر يدفع
كالبيع والاقيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالماء يمنع صحة جميع التصرفات
حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالضرر من شراب محرم او من مثله لانه اما كامل
اى المقوم شرعا ان لا يسكر او الكر به كمال كالضرر بالمحرم فيحدد به اى بالسكر وهو المسكت وهو اى
القدر الذى من شأنه السكر وهو شراب محرم لو بالمسكت لا بما دون الخطاب لتصحيحه ولا لو توا
الصلح وانتم سكارى فنبه خطأ مطلق حال السكر لتعلق بقبل الاهلية اصلا فيزداد الاحكام

وصح

وصح طلاق عبارته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بطلاقه الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه
وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا
اسلم صح طلاقه فاذا او عاكما يحمل الرجوع كارتنا وشرب الخمر لاجد حتى صح فيقول ان السكر
دليل الرجوع واذا او عما لا يحمل كالقصاص والقذف وغيرها او باشر سببا يلزم لكن عاكما
اذا صحا وجد صلاحا اضلاط الكلام اى حد السكر واشار به بهمزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة
ان لا يعرف الارض من السماء والرجل من المرأة وهو لا يراد بالفظ معناه الحقيقى
ولا المجازى وهو ضد الجد وهو ما يراد به احدهما وشرط ان يشترط بالنفى والاثبات
اى دلالة اى شرط الهزل ان يجرى الهازل الصيغة قبل القصد بان يقال لخمر تتكلم بلفظ العقد هازلا
ولا يشترط كونه اى كون الشرط وهو الهازل صيغة في نفس العقد بل يكفى ان يكون الهازل صيغة بعد عما العقد
وهو اى الهزل لا يبطل الاهلية اصلا ولا اختيارا لمباشرة والرضاء بل اختيار الحكم والرضا به
فوجد النظر في التصرفات كبيع تصرفها اى في الاختيار والرضا وهو اما من الثمانية او الاخبار
او الاعتاق او اما من الثمانية فاما الا يحمل السقوط او لا فما يحمله كالبيع والاجارة فالاول يقع
فاسد العقد اى يجرى الهازل صيغة قبل العقد بان تتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اقتضى
على الاعراض اى عما لا بعد البيع افاد اعراضا وقت البيع عن الزوال وبعا بطريق لم يصح البيع
وبطل الزوال لاعراضها وان اقتضى عما بنا العقد على الصيغة صار كخيار الشرط لهما وقيد
للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم وهذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا باع
بالخيار فاضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في خيار الشرط لكن لا يملك بالقبض
لعدم الرضا بالحكم بهذا استدراك عن قصد فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت في البيع الفاسد فان
تقضى احدهما التقوم فان اجازه في الثلث جاز الى ان اجازه في ثلثة ايام جاز عند ابى
حنيفة بتقليب جايزا كما في خيار الشرط لان اجازة احدهما لا تكفى خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث اى عند احدهما لا ينعقد الاجارة بالثلثة فكما اجازه
جاز البيع كما في خيار الشرط بدون ان القبض على ان لم يخصها بالشرط الى لم يقع في خاطرهما وقت العقد

شبكة الألوكة www.alukah.net

انهما بناء على الموضعة واعراضا واختلفا في الاعراض والبناء يجب العقد عند ابي حنيفة
وهو اولى بالاعتبار في الموضعة التي لم تتصل بها كالعقد لا عندهما اي لا يجب العقد عندهما
فاعتبر العادة فان العادة تحقق الموضعة فالحكم على ان الموضعة يجب قبل الاخر ناسخ
للاخر وهو العقد ناسخ للموضعة ان لقد لا احدهما لم يحكم على الموضعة واعلم انه يقع بالتقسيم العفو
حتى لو لم يذكر او بهما فاذا اعرض احدهما وقال الآخر لم اخرج احدهما وقال الآخر
لم اخرج في شيء فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء
واما ان يوضعا على البيع بالثمن على ان الثمن الف فهنا يعملان بالموضعة الا فرضوا اعراضهما
وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل والوقف لا يجيء للبناء وهو ان العمل بالموضعة ههنا يبطل
قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالالف فيفسد العقد وقد جد في اصل العقد فلو اوجبنا بالموضعة
من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لانعقادهما جداً في اصل العقد واما الهزل
فمقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر الموضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف لزم
فساد العقد كما بيناه في الحق واما ان يوضعا على ان الثمن جد في العمل بالعقد اتفاقا والوقف
لهما بين هذا والموضعة في العقد ان العمل بالموضعة صحة العقد ثم لا بهما والهزل باحد الالفين
ثم شرط لا طالب له فلا يفسد اما قال بهذا جوابا عما ذكر انه بجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع
البيع بالآخر واما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على الثمن الف لا الفان فاذا لم يكن للشرط
طالب لا يفسد كما اذا شرط رهنا بالجعل حلالا حقيقيا او كذلك لا يفسد لعدم الطالب لكن الحرام اجيء
وجه ان الشرط فاسد مستلزم وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب بها للموضعة وعدم
الطالب بشرط الرضا لا يفيد الصحة كالمريض اذا برء ثم عطف على ما قبله فان يحمل النقض قضاء واما
ان لا يحمل النقض فمنها ما لا يحتمل النقض وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والنكاح والخلع
والرجعة والنذر والايلاء والظهار والفيء والتكفير بالمال والتدبير والاستيلاد والكتابة والتحرير
والاقرار بالنسب لا يحكم ولا يسعه فيما بينه وبين الله تعالى لانه لا يحتمل الرد والتردد ولا يحتمل خيار الشرط
ومنها ما يحتمل النقض فالبيع والاجارة والصلح عن مال بمال والصلح عن دم عمد والهبة والصدقة
والشركة والمضاربة والوكالة والعارية والوديعة والرهن والكفالة والحوالة والقسمة والصرف والسلم
والشفعة والمساقاة والمزارعة والمعاوضة بالمال والصلح عن انكار والصلح عن مجهول والصلح عن
دين على جنسه وعلى غير جنسه والقرض والاستصناع والاجارة الطويلة والقصيرة والمزارعة
والمساقاة والجعالة والمضاربة والشركة والوكالة والعارية والوديعة والرهن والكفالة والحوالة والقسمة والصرف والسلم
والشفعة والمساقاة والمزارعة والمعاوضة بالمال والصلح عن انكار والصلح عن مجهول والصلح عن
دين على جنسه وعلى غير جنسه والقرض والاستصناع والاجارة الطويلة والقصيرة والمزارعة

اقتضاء على الاعراض فالحكم الفاسد وعلى البناء فالاصل والوقف لابي حنيفة رح بين هذا وبين البيع
ان البيع يفسد بشرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وعلى ان لم يجرهما او اختلف فيه رواية محمد
رح عن ابي حنيفة رح ولو رفع احد الالفين فكالبيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيتوجه به اي بالثمن وفي
رواية ابي يوسف رح عنه ان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اقتضاء على الاعراض فالحكم
وعلى البناء فالحكم اجماعا وعلى ان لم يجرهما او ان اختلفا فعن رواية محمد هذا الحكم لان الاصل
على رواية محمد رح ابطال الحكم عند الاضراب وعدم الحضور في الموضعة فوقوع العقد على ما ذكر
وكذا في الموضعة في جنس احد البدلين في قدر احد العوضين بالموضعة فكالاعراض فيما بطل الحكم وجب
وهو الالف واصل في الحكم وهو الاتفاق الاجناس الموضعة في الجنس فيفيد اعتبار حكم فيما بطل الحكم وجب
فيه الحكم وفي رواية ابي يوسف عنه عند ابي حنيفة رح ان حال فيه مقصود الخلع والعتق
على حال والصلح عن دم عمد سواء سمى الاصل او العفو او سكت عن الاعراض يلزم الطلاق
الحال وكذا في الاضراب وعدم الحضور اما عند ابي يوسف رح فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على الموضعة
واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لهما عندهما الطلاق واقع والحال
واجب والخيار باطل وعند ابي يوسف رح لا يقع الطلاق ولا يجب الحال حتى تبين امرأته فلذا في مسئلتنا
كلا احد منهما فلذا في البناء عندهما على ان الحال يلزم تبعا اعلم ان الحال في الخلع والعتق على الحال
والصلح عن دم عمد كما يجب عينا بطريق التبعية فالمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل
لا يؤثر في هذه الامور فثبت ان الحال كما يجب قصدا فكذا يثبت الهزل في صحة وجوب وعند ابي
حنيفة رح لا يجب قصدا على ما مر تبعا واما تسليم الشفعة صح قبل طلب الشفعة ولا يكون تسليما لانه
لا استغلال بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه
فيجعل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على ان لي الخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويثبت
طلب الشفعة كما كان ولو اجره الاجارة الطويلة لا يبطل الا برضاه لان يبطل الاجارة بشرط الخيار
واما الاجارة القصيرة فالهزل يبطلها حتى يجعل الفسخ اولا لانه يتحمل الفسخ اولا يحتمل به
الاجارة الاجارة الطويلة والعتق والطلاق والنكاح والرجعة واما الاعتاق فالهزل باطل كذا في

لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى
كلمة الكفر التي تكلم بها لان الهازل غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو
كفر نعوذ بالله من ذلك [illegible] قبل الاباء والاجابة [illegible]
[illegible] بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا
بجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف
دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف
حرام والفرق بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور
من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او ذميمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله [illegible] فاسقط المنع وهو خمس
وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل
سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفه فعندهما يحجر وهو منع
نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا للدين فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن والامر
عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة
اذا كان ممن يستحق النظر اليه وقوله [illegible] عطف على قوله حقا للدين [illegible] العبادة
لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء [illegible] الحجر والسرف
فربما يكون [illegible] فيضيع اموال المسلمين [illegible]
ولا [illegible] فيتعلق [illegible] طلبة العلم [illegible]
[illegible]
[illegible]

مما اصلها

اما مما اصلها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة او بغلة لا يركبها الا الاعاظم [illegible] فلبس
الثياب النفيسة وركب البغلة [illegible] في السوق فظن
التجار انه حاكم [illegible] بصدر جهان فجلس [illegible] ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها
بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله [illegible] بحبور وسرور
ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع ليتقاضى الثمن [illegible] المشتري [illegible] واخذ ينقض
[illegible] عتقه وهو اباه على ان الاحسان [illegible] عن التصرف في ملكه بما يضره [illegible]
[illegible] عند ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر لان السفه لا يكون مكابرة [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] بسبب النظر [illegible] النظر [illegible] فذلك جائز [illegible]
[illegible] اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد [illegible] الى [illegible] النظر
والمريض [illegible] الحجر بسبب السفه عندهما [illegible] ولد جارية [illegible] ثبت نسبه منه وكان الولد
حرا [illegible] عليه والجارية ام ولده وان مات كانت حرة [illegible] النظر [illegible] بالمصلح
[illegible] في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه [illegible] في ذلك الحكم [illegible]
فان [illegible] اذا ادعى نسب ولد جاريته [illegible] في ذلك [illegible] يعتق [illegible]
[illegible] ولا اولاده [illegible] مقدمة على حق غير [illegible] المحجور
عليه [illegible] وقبضه [illegible] فاسدا [illegible] يعتق الغلام [illegible] ذلك الحكم
[illegible] فثبت له الملك بالقبض [illegible] بالقبض [illegible] الثمن او القيمة بالعقد
[illegible] ذلك [illegible] وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي [illegible] الحجر على المحجور
[illegible] السعاية الواجبة على العبد للبايع [illegible]
[illegible] بطريق النظر [illegible] السفه [illegible] السفه [illegible]
[illegible] عند محمد [illegible] عند ابي يوسف [illegible]
[illegible] مفصلين [illegible] القاضي
[illegible]

لا [illegible] اي [illegible]
[illegible] والعبادة
[illegible] يبطل
[illegible] مثلا [illegible]

١٧٤

فيجب واما ما يمنع عن بيع مال القضاء الدين فيسبب العاجز فهذا اعذر يجوز معه السفر وهو
خوف مرير لا يتحمل ولا يسامح الاطباء لكنه من اسباب التخفيف بتغير لانه من اسباب
المشقة خلاف المرض لان البعض يقوى الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الثلثة
القصر رخصة وعند نا اسقاط لقوله عائشة رجل الركعتين ركعتان وكعتان
فارقت في السفر والحديث في الحضر والواحد الناقلة يقصد فيها على الركعتين الى قطعتين وبينه
القصر الرخصة وبعدم التخيير على ما جاء في فصل العزيمة والرخصة واما ثبت بهذا الكلام
ان القصر بالسفر اذا اتصل سبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
ثبت القصر في الاداء واما اذا لم يتصل سبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر لما
كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض لكن اذا افطر
لم تلزمه الكفارة في الفطر بخلاف ما اذا مرض لكن اذا افطر
لا كفارة عليه الى على الصائم اليوم اذا سافر ولا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر حكما
بسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكم عليه بوجوب
الكفارة ولكنه اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه اما اختيار او المرض جائز وان حكما
السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يخرج السفر علة والسنة المشهورة ما روى
عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم قصروا في مرضهم اما في مرضهم فلما ذكرنا ان المرض
العلة ثابت الا ان يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم لا يثبت قبل ما كان ترك القياس
بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان
نوى بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول جمع الرخصة الاقامة قبل ثلثة
ايام قطع السفر وعاد الى حكم الاصل وهو الاتمام بعد ثلثة ايام فرق السفر حكما في
الرفع وسفر المعصية يوجب القصر وقد مر في فصل العزيمة والرخصة ان المعصية متصلة عينه
كان البغي وقطع الطريق او المتروك معصية وان كانت في الحضر والاصل ان الخروج

عارنا

عارنا ما لم يستقبله غير ضيق فضار السائر عن هذا السفر لمعنى في غيره من اهل وجب خلاف
لانه قصد بعينه فلا يثبت بالشك والوهم الاصل ان كل سفر ابيح له ترك العبادة
ما دام على سير الابل والمشي فهو سفر غير عارنا وكل سفر لا يبيح له ترك العبادة اذا
كان على سير الابل والمشي فليس بسفر غير عارنا والاعذار اذا
كان على سير الابل والمشي وعدم سد الرمق وقد تحقق ذلك فيمن على عدم الرخصة فمن سوى المعصية
فجعل قطع غير عارنا خلاف ما ذكر اضطرب ولكن المتون لا تحتمل التوفيق فما كان منها قبل غير عارنا حالا من
اكل لحم الميتة فقصد اليها ولا اكل لحم الميتة تلذذا او اقتضاء الشهوة بل ما كان دافعا
للمخمصة ولا عاد حد ما سد صوب عنه او لا يبغي اي لا يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اي لا يتجاوز
الجوعة اي ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا غير ما يقصده قصدا كما اذا رمى لا يقصد
صاحب انسانا فاذا هو قصده الى لكن لم يقصد به ذلك الشخص فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في
ساقط حق الله اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم القتل ولا يؤاخذ
بحد او قصاص لانه جزء قاتل فلا يجب على العذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان
العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطأ مخففا ما هو صلة لم تقابل حالا ووجبت بالفعل
حالة الدية اي فاعل هذا الا ما يجب بسبب الفعل لا بفعل الخطأ مخففا فيه كما ذكرنا في الحنث اذ ضمان مال ويوجب
الكفارة اذ لا يتنفك عن ضرب تقصير فيصلح لسببا ما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو
جزاء قاصر الفعل اما هو دائر وهو اراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الثلاث فهو راجع لعدم الاختيار
فصار كالنائم ولنا ان دوام العقل بالفعل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فكتيم
البلوغ مقامه لاقامة السبب مقام المسبب والرجم فيما يبتنى عليه حالا كالبيع اذ لا حرج فيه وذكر الكرخي قوله
ان الاصل ان لا عبرة الا بحال الا اذا كان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا
كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الا بما قصد به تصحيح ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا والسهو والغفلة تركوا ان فوات فيلزمان عذر الكرخي هذا امر لا يوقف
عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل بلا سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول وان
السهو والغفلة انما يرتفعان بالعقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو
والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل

بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه اذى بسبب في وقت ما بعد اعتراض ان اداء العمل بالعقل الخ واما لم يقيم
مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام المرض في التصرفات الجبلية على
الرضا كالبيع وكذا اذا لم يدرك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان
الاصل ان الامور الخفية التي يعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر يقوم
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا واما ذكر اليقظة والرضا فغالبة فان خروج فانه
قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم وتمام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على
الرضا ثم عطف على قوله وبيع طلاقه فقال واذا جرى البيع على لسانه اى لسان الخاطئ خطأ وصدره
خصه بالبيع لكراهته واما الذي في غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني العوارض المكتسبة وهو اما
فعلي بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار واما غير فعلي وبان يكون بالحبس
او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب لان الحكم
عليه اعم كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او صيام كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او صلى
كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او صيام لم كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى
ولا الاختيار لانه جعل على اختيار الاهون واصل ان فوت حق فرخص وذلك ان الاكراه بغير حق ان كان
عذرا شرعا يقطع الحكم عن الفعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند ان فوت حق اما ان يتوجه الحق
كالاكراه على الاسلام او ما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او لا واما ان لا يكون عذرا واعلم ان المحل
لفعل الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل ليلا يشتبه الكسر بالفتح والعصمة تقتضي دفع الضرر بالزوال
رضاه اى رضا الفاعل على ثم ان الحكم بنسبة الفعل الى الحامل يستلزم نسبته اليه ولا يستلزم ضبط الاقوال
كلها لان نسبة الافعال الى غير المختار يصح بطلان الآلات لا يتكلم بدون غيره ويقيم الحامل الاقوال
اى اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكنة بجعل الفاعل آلة للحامل والحامل
لم يكن عذرا لا يقطع الزنا عن فعل الفاعل فيجد الزنا ويقيم الفاعل مكرها بيان واما يقيم الحامل
بالسبب جواب سؤال وهو انه اذا لم يقطع فنسبة الحكم عن فعل الفاعل يقتضي الفاعل هو القاتل فيجب
ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند ان فوت حق حتى حرمة وجاب بان الحامل

اما

اما يقتص بالتسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع القضاء الحكم عن فاعل النفس فيصح اسلام الحربي وبيع
المديون مال القضاء الديون وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه متعلق بما ذكروهو اسلام الحربي وطلاق
المولي وبيع المديون مالا وهو مذهب الشافعي رحمه الله ان التوجه يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لان الاسلام
الذمي اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل بما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه
بالحبس والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه انما يمنع ان افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار
اختيار صحيح وهو اختيار الفاعل فصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهو اي صيرورة اختيار الفاعل
كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان اصل ذلك اي كون الفاعل آلة ترتيب الافعال
والاقوال اي والا لم يحتمل كون الفاعل آلة لما مر ان بينة منوطة بالفاعل فالاقوال كلها يحتمل ذلك
اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان الكلام بلا الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا يتضح
ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها اي الاقوال التي لا تتضح تنفذ مع الهزل
وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ومع اختيار الشر اعطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار
اصلا اي ينافي اختيار الحكم اما اختيار السبب فحاصل فيخير فلا ينفذ بالاكراه اي الاقوال التي
لا تتضح بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة
والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما في الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتفيان فيه
اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الف وفاق لان الطلاق والعتاق واقعان في الهزل
من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن
يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد وما في الاكراه خلا رضا
بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الف فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه
واذا انفصل الاكراه بقبول الماء في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه ان الاكراه يفسد
الرضا بالسبب والحكم فلا مال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في الخلع
الصغير فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة فلرضا بالسبب
ثابت اي في الهزل دون الحكم فيصح ابي بمال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع

بطريق الذل كما مر فافتراقهما الشرط من جانبها لا شرط الخيار من جانب الزوج لا يصح في الخلع لانه هو
الا التخلي بمن له حق معاوضة في حقها واما عند بها فالذل لا يؤثر فيذل الخلع بخلاف الاجارة
مما ينفسخ بتوقف على الاصطاكا بيع والاجارة يفسد بالهزل وغيره سواء الهزل الاصطاكا
الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم الجبر به والافعال منها ما لا يحتمل كونه كذلك كون الفاعل آلة
للحامل كالاطعام والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان ازم فيه ابدال
محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان ابدال محل بمحل مخالفة للحامل وفيها نظر لان الاكراه الحق على
قتل العبد لانه اتلافه على الجناية على احراره ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل ولكن اكره
على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم
المغصوب وتبديل ذات الفعل ايضا فان البيع حال يصير غصبا فالاعتاق وان كان لا يحتمل
ذلك اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف وفعل يحتمل فالحامل ضامن
ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف فمنع الحمل الاول لم يجعل آلة فيتعلق على الفاعل عاوة
المعنى الثاني وهو الاتلاف ويجعل آلة فيضمن الحامل فهو معنى قولهم لكنه الاتلاف وفعل يحتمل فينتقل
الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل والا
لم يلزم منه التبدل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية بجعل آلة كالاتلاف
للمال والنفس فيصير كانه حز به عليه والمكره فجرح الفاعل من اليمين فيضاف الى الحامل
ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اى على الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط لكن في
الامام لا يمكن جعله آلة لانه لا اكراه بالجناية على دينه ولو جعل آلة تبدل محل الجناية والجناية
انواع حرمة لا تسقط اولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة
حقوق الاملاك وبهذا ذكر سواء ان الفاعل والمستعمل واحدا كانا سواء لا يجعل للفاعل
قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يجعل الجرح لا جرح
نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك
بالنسبة الى الغير والزنا فمن فان ولد الزنا بمنزلة المالك فانقطاع النسب عن الغير هلاك

سه فان

فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالمخمصة والجوع لو خاف الاكراه بالحبس
بسبب ما لا الاستثناء لحرمة حل وهو قصاص وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه فحرمة الاصطناع لغير المحل اى لا يبيحها غير المحل لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط
لكم بجعل الرخصة وهو اما حق الشرع اى لا يحتمل السقوط كالجزاء بكلمة الكفر فان
الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما حق العبد اى لا يحتمل السقوط كالحجر كالعبادات
غير رخص بالملجئ والاصبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم
اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت امرأة على الزنا بالملجئ ورخص لها
فان حرمة الزنا عليها حق الشرع وليس في باب الاكراه على قتل النفس في زنا المرأة ليس قطع
النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة
القطع القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا يكون بغير الملجئ للشبهة ويكون
بهذا اذا اكرهت امرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فيتبين انها ان زنت
بالاكراه بغير الملجئ يكون زناها شبهة الرخصة وهو يكون لعدم شبهة واما في
حقوق العباد كالاتلاف مال المسلم وحكم حكم احرازه فانه يرخص بالملجئ
وان صبر صار شهيدا والمراد باحرازه حرمة لا يحتمل السقوط لكن يحل المحل يسقطها
ويعاقب الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة وهو الله تعالى والعصمة والتوفيق
والحمد لله على التمام والصلوة على نبيه محمد سيد الانام وعلى آله
واصحابه الكرام ما دامت الليالي والايام
بلغه الفقير الحقير عبد الله بن رمضان عفو الله عنهما
عفا الله عنه ١١١٩ سنة ح

تدوفق الوقوع من نسخة الشريفة في يوم پنجشنبه في وقت الظهر لمؤلفه
زاويه ومدرسه عبد اللطيف افندي زاد الله عمره ودولته وفي شهر صفر المظفر
من شهور سنة ثلاثين ومائتين بعد الالف من هجرة سيد الكونين على صاحبها
افضل الصلوة والسلام

شبكة الألوكة www.alukah.net

شبكة
الألوكة
www.alukah.net