مخطوطة

# شرح مغني الأصول

المؤلف

منصور بن أحمد (الخوارزمي، القاآني)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net

شرح قصيدة الأفضول

لأبي منصور الثعالبي

غزا السلطان جلال الغزاة الكبير ... وهزم الكفار بعون الله الأكبر

في اليوم العشرين من شعبان المعظم

لسنة ثنتين وخمسين وثمانمائة

لمولانا السلطان العلامة مولانا محي الدين الشهير بخسرو قدس الله تعالى طال بقاه

أول سلاطين سروري سلطان مراد

كنده وزيبا خلق خوشت اصل پاكش

شيمه قلدي تمتي كم كاند

قابلدي كفاندن آسلاسه پاكش

تنوكيشنك حبيبي قلبه بركون

جمله اهل شركي المتارين چاكش

يوزغه آنك صيت طتدي عالمي

ستوبله كم قالماد بوكيك ساكش

اسعائك بكو معنى كنى

وكيدكي اركن بشينه حمد خاكش

قصدله كا دخي اليه كلكن كلدن بوكم

لطف ايرب اولدبني اصفه ملاكش

بوكرگدكه ملك ايدب سعا

كركرز اى شه طول اقه بقاكش

www.alukah.net

فيها كما يجري في الاعيان او نقول معنى تسليمها اخراجها من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه غاية الامر انه
يكون مجازا لكنه متعارف في العرفيات شائع عند ظهور المراد من غير نكير وأما من الثاني فلان الصدق وأما من الثالث فلانه
انه لا فائدة فيه بل في ذكر السبب فائدة لطيفة وهي الاشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب ووجوب الاداء
الثابت بالامر والى رد قول من زعم انهما بمعنى واحد وانه يثبت بالامر لا غير وليس من الواجب ان يكون كل واحد من
القيود المذكورة في المعرفات للاحتراز عن شيء كما عرف في موضعه قوله وقضاء وهو تسليم مثله اي تسليم مثل الواجب
بالسبب وقد يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا لوجود تسليم الواجب فيهما اما استعمال القضاء مكان الاداء فمن مثل
قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت اذ الجمعة لا تقضى وتفرع على هذا
جواز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع بقاء الوقت متعذر
وأما استعمال الاداء مكان القضاء فكما يقال ادى ما عليه من الدين لان اداء حقيقة الدين متعذر لان الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها ويتفرع على هذا جواز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس بعد مضيه وفي هذا
نظر لانه تحقيق هذا الموضع ولكن في معظم الاداء مجازا من القضاء في اداء [illegible] الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء
الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع [illegible] واداء الدين [illegible] وانه يجب
بالسبب الذي يجب الاداء اختلف المشايخ في ان القضاء بمثل معقول يجب بنص مقصود وجوبه على امر جديد لاحق
ام ثبت ذلك بالامر السابق فقال الجمهور من علمائنا ان ذلك بالامر السابق وقال العراقيون منا واكثر
اصحاب الشافعي ان ذلك بالامر اللاحق قلت فظهر بهذا التحرير سقوط الاعتراض بصوم الحائض لانه خارج عن
محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول وصاحب التحقيق قد طول الكلام فيه ولم يأت بما يروي الغليل ويشفي العليل
واحتج العراقيون بان الفائت عبادة فلا يقضى الا بمثل هو عبادة لان الضمان يعتمد المماثلة ولا تعرف المثل عبادة
الا بالنص واحتج المصنف على المختار بان بقاء ما قدر عليه المكلف لبقاء اصل الواجب بسبب القدرة على مثل من
عنده قربة لكون الفعل مشروعا من جنسه وسقوط ما عجز عنه وهو فضل الوقت لا الى مثل لعجزه بالفوت "اثر"
لا الى الاداء كما لو عجز عما عليه في الواجب [illegible] وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف
الا بالاداء او باسقاط من له الحق او العجز ولم يوجد واحد منها اما الاولان فظاهر وكذا الثالث فلم يوجد العجز
الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت فسقط اعتبارها لا الى مثل وضمان غيرها [illegible] الوجوب
كما كان قبله لا يقال لو صح هذا ينبغي ان يجوز اداء سجدة التلاوة في الصلاة اذا كانت خارجها لانها جاز فعلها من
افعال التطوع وهي من افعال الصلوة لا تؤدى خارجها [illegible] وقد ورد به الشرع في الصوم والصلوة قال الله تعالى
فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي فليقضها وقت
التذكر فان ذلك وقت قضائها فيتعدى الحكم منه الى ما لا نص فيه ونحو الواجبات بالنذور الموقتة من الصوم و
الصلوة والاعتكاف فثبت الوجوب بعد فوات تلك الاوقات من غير توقف على امر جديد فان قلت
انما وجب القضاء في المنصوص عليه بالنص الموجب للقضاء فلا يضاف الى الامر السابق قلت
ان القضاء [illegible] بالنص الموجب [illegible] ورد هذا النص لبيان ان الوجوب السابق باق في ذمة المكلف لم يسقط عنه [illegible]

بالضمان وهو القضاء قوله وفيما اذا نذر جواب اشكال بما يقال اذا نذر باعتكاف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
فقضاه في رمضان الثاني لا يجوز ولو كان الموجب للقضاء هو الموجب للاداء لوجب ان يجوز القضاء في رمضان الثاني
كالاداء في رمضان الاول والحاصل انا عرفنا ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب والتفويت مطلق عن الوقت فصار
كالنذر المطلق ولو نذر نذرا مطلقا لا يجوز له ان يعتكف في رمضان فكذا هنا فاجاب بان قضاء الاعتكاف بعد انفصاله
عن صوم رمضان انما وجب بصوم مقصود لان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرطه والتزام المشروط التزام
الشرط كالتزام الصلوة التزام للوضوء الا ان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا فلما كان الصوم موجودا
في رمضان بايجاب الشرع لم يظهر اثر الاعتكاف في ايجابه كمن نذر بالصلوة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء آخر
فلما انفصل الاعتكاف عن الصوم عاد ذلك النذر بعينه مستتبعا صومه التابع اذ ايجاب التابع وهو الصوم لبقاء
المتبوع وهو الاعتكاف اولى من ابطال المتبوع لانعدام التبع كمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوؤه
قبل اداء المنذور يجب عليه بذلك المنذور وضوء آخر لاداء منذوره ولما وجب الصوم التابع للاعتكاف المنذور بخروج
رمضان لا يجوز اداؤه في رمضان آخر كمن نذر باعتكاف شعبان لا يخرج عن العهدة بصوم رمضان فكذا هنا
لان القضاء وجب بسبب آخر فان قلت جاز في الصلوة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فلا
ينبغي يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتأدى في رمضان الثاني قلت
الوضوء متى وجب لغيره فكان شرطا محضا جاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان
وطورا يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف وما يجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ فيه لزوم الوجوب لغيره والممتنع كون الشيء
الواحد واجبا لغيره ولعينه وانما جاز في رمضان الاول لضرورة تعينه وامتناع اجتماع صوم آخر مع صوم رمضان
وعند انفصاله ما بقيت الضرورة وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان
فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كذا في
الجامع الكبير قوله ثم الاداء ثلاثة انواع اعلم ان الاداء بالقسمة الاولى ينقسم الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء
ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون ثلاثة انواع لكن بالتقسيمين وهذه الانواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى
يتحقق في حقوق العباد ايضا والمراد بحقوق الله ان يكون المستحق هو الله كما في الصوم والصلوة وسائر العبادات
وبحقوق العباد ان يكون المستحق هو العبد كما في الغصب ونحوه فيكون الاقسام بالنظر الى الكل ستة فالمحض الكامل
ما يؤديه الانسان بوصفه الذي شرع اي ملتبسا بالوصف الذي شرع وهذا التعريف يعم الكامل من الحقين والقاصر
كما فيه والتحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجب فهو قاصر والا فهو كامل فالاولى ان يقال في تعريف نوع
الكامل ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس الائمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفته كما امر به
قوله كاداء الصلوة بالجماعة اذ شروع في بيان الاقسام من حقوق الله تعالى فاعلم ان المصلي ثلاثة انواع
مقتد ومنفرد وامام والمقتدي ثلاثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء المدرك والامام اداء كامل لانه لم يترك
شيئا من الواجبات واداء المنفرد والمسبوق اداء قاصر لان المنفرد ترك الجماعة في الكل وهي واجبة في المكتوبة
والمسبوق تركها فيما سبق فيه لانه منفرد فيه لان بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقي من صلوته لا فيما مضى لانه المتابعة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذ النوع الاول اما ان لا يحتمل السقوط او يحتمله ويكون مشتبها فالمحتمل لحسن لغيره وهذا الاول هو ما قال
فخر الاسلام والمصنف رحمهما الله او يكون حسنا لغيره فقط اما الحسن لعينه فلا يكون واجبا لغيره المقسم اصلا
بخلاف ما اختاره ملك وغيره المقسم نظرا الى اكثر محلوم من النفي والاثبات وليس منها درجة ثالثة
حتى يجعل قسما ثالثا واذا سالت اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني
الا ان يقال انما يقسم بالمقسم له فما يحتمل السقوط او يكون شبيها او غير شبيه وله كما مايان
بانه لو وجد ان الصدق القلبي فانه لا يحتمل السقوط بحال من الكفر ومتى تبدله بضده كان كفرا باتفاق وجه
تبدله واما النوع الثاني فهو الاقرار فانه مما يحتمل السقوط بمعنى قبول السقوط اذا لم يكن على الاقرار
حتى لو تبدله بضده بعد الاكراه لم يكن كافرا اذا كان مطمئنا القلب بالايمان اذ هو التصديق حقيقة واللسان
ليس معدن التصديق ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا تبدله بغيره مع وقت يتمكن لظهار عذكفر
وان زال تمكنه من الاظهار بالاقرار لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل حال الخائف على التبدل دفع
الهلاك عن نفسه لا تبدل الاعتقاد فاذا عدد التمكن فقد زال دليل تبدل الاعتقاد وقوله والصلوة من
هذا القبيل اي مما يحتمل لعينه ويحتمل السقوط فانها مشتملة على افعال واقوال دالة على التعظيم ولذا
الصلوة جمع صلة من فعال الالف لتعظيم الله تعالى وهذا لان اولها التكبيرة سميت افتتاحا واحراما ثم جمع الهيئة
اعلاها السجود وانما اضافها عباد الله تعالى الى الله تعالى بالقصد اليه وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى الله
ما ربط به قلبه ثم اول اذكاره التكبير وهو التهانة بتعظيم الله ثم اول ثنائه فيه ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه
ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال صار فاطرفه على الارض مسبة قيام الخدام بين يدي السلطان ثم الركوع مبدأ
التسليم والانقياد والسجود نهاية التعظيم والتذلل بوضع اشرف الاعضاء على اخس الاشياء الذي هو التراب
وكذا قراءة القرآن والتسبيحات وسائر الاذكار مع كل حركة تدل على التعظيم والمبالغة والثبوت التقرير
والتقديس وبذل المجهود في اظهار العبودية والتذلل وتعظيم الله حتى ان في ذاته فصارت الصلوة نظيرة
الاقرار الذي يفارقه بوجهين احدهما انها في الابتداء على التصديق دون الاقرار فانه دليل التصديق وجودا
وعدما بخلاف الصلوة فانها تدل عليه اذا ادت بهيئة الجماعة حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة يحكم باسلامه
عندنا قال عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان بخلاف تركها فانه لا يدل على
كفره وثانيهما ان الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه وتلك تسقط باعذار كثيرة كالمرض والغرق و
الحبس والنعاس وغيره والنوع الثالث ما تعلق بالواسطة اي النوع الثاني فهو واسطة بينه
وبين الحسن لعينه كالزكوة والصوم والحج لان الزكوة عبارة عن تمليك المال الى المصرف وتمليك المال
وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذلك الصوم عبارة عن امساك مخصوص وذلك ليس
بحسن في ذاته لكنه تهذيب النفس وقمع لها عن مملوكها مع النصوص المبيحة لها وهو ذلك ليس بحسن
وكذلك الحج عبارة عن قطع مسافة مديدة وزيارة امكنة معينة ومما يساوي ما في ذاتها بمنزلة التجارة
وزيارة سائر الاماكن في انها ليست من كسب الزكوة انما حسنت بواسطة حاجة الفقير فلا يلتفتا لها

قيل م

ايه يتغنى اغنياء عباد الله ويدفع صولجهم والصوم انما صار حسنا بواسطة ارشتها النفس فانه يحصل فيه النفس الامارة
التي هي عدو الله وعدو العباد كما روي ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام تقال يا داود عاد نفسك فانها التحبث
لعداواتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وكذلك ما صار حسنا بواسطة شرف المكان او فيه
زيارة امكنة محترمة معظمة لله تعالى وشرفها على غيرها وهذا معنى قوله وتعظيم شعائره وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار
حسنا بهذا الاذاة لكن هذه الوسائط لا يخرجها من ان يكون حسنا بعضها حكما لان حاجة الفقير تخلق الله اياه على هذه
الصفة قال الله تعالى وانه اغنى واقنى اي اغنى فقيرا وقال وكون النفس مشتهية وامارة بالسوء تخلق الله اياها على هذه الصفة
لا لكونها جانية بكنه وصفتها وانما الايلام اصعد على الميل الى الشهوات والاشتغال عنه وهو القبيح فاما قبل الفعل
جانية بصفتها كيف وقد ثبت القهر بكنها زاجرة فهو حكمة الهية فاما بعد الفعل فهو الموجب للهلاك بسبب متابعة هواها ويجوز
بالتعظيم السرمدي قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كما ان النار احترازا عن الهلاك
واجب وان كانت مجبولة على الاحتراق غير مختارة فيه وكذلك شرف البيت بجعل الله اياه مشرفا كما قيل لما انت
يا مكة الا وادي غير انك بالله على البلاد ومكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة الى اختيار العبد لكونها مخلوقة
للدفع ومضافة الى محدثات هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فلهذا اشترط لوجوبها
اهليته كاملة من العقل والبلوغ حتى لا كانت عبادة خالصة مشترطا لها الاهلية الكاملة حتى لا كان على الصبي والمجنون
كالصلوة ولما لم تكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك حتى كتب عليها العشر وصدقة الفطر وقد اعترض عليه بالعشر
اما اولا فلان الزكوة ليست بطريق التمليك بل تملك للفقير المحتاج وهذا احسان محسن وجميع التراب
وعند جميع الناس والصلوة تعظيم من له حق العظيم لحسنها لا لاستحقاق الخالق المنعم ذلك ولهذا لا يصح بالنسبة
الى غير الخالق وكذلك الحج ليس بنفس السير وزيارة الاماكن بل السير الى الاماكن الشريفة لتعظيمها وتعظيمها كالصلوة
فانها ايضا حسنة لا بواسطة استحقاق الخالق واما ثانيا فلان الزكوة حسنت لدفع حاجة الفقير من الوجه
لا لانها تكون دفعها باختيار العبد وصنعه كما في سائر افعال العباد وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاء
النفس والحج بواسطة السير الى الاماكن الشريفة لا بواسطة شرف المكان وربما يجاب عن الاول بانا لا ننكر انها
احسان وانه حسن ولكن يقول حسنه لغيره للاذاة فان قال كل ما هو احسان فهو حسن لذاته قلنا ممنوع و
سنده ان الزكوة ليست بحسنة من حيث انها تملك ما تزيل من حيث انه مصرفها فقير ومحتاج فيكون حسنها للفقير
والاحتياج وهذا هو المراد من قوله ان حسنه بواسطة الحاجة قوله والصلوة ايضا حسنة لا لاستحقاق الخالق ذلك
فلنا لم لا يجوز ان يكون حسن الفعل لعينه او غيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافة فان ذلك متعذر ولكنهم اراد وا به ان
الفعل المضاف اذا صار مامورا به يستلزم حسنا لامالة فذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس ذلك الفعل المضاف
ويجوز ان يكون لغيره ويكون ذلك الغير هو المطلوب للآمر فالاول باطل بالصوم والصلوة كل واحد منهما حسن بعينه
على ما عرف وكل واحد منهما مطلوب للحصول لنفسه لا لمعنى آخر ولما عرف هذا ظهر الفرق بين الصلوة والعبادات
التي لا تعلق لها بالمال كالصلوة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوبة الحصول لا لالتفات للآمر الى امر آخر خلاف
الزكوة والحج والصوم فان المطلوب منها امور اخر كما بينا ويجاب عن الثاني بانه انما يرد ذلك لو كان الصادر

فكون حاجة الفقير د

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من الكف باختياره في الركوة مثلا فعلا غير الاشتاء وهو ممنوع فانه الامر انه يعتبر منه تاره بالتمسك وتاره بالترك
وكذا في الصوم ليس بفعل الاختياري غير مكلف الشهوه والدليل في الحج الصادر منه زيارة الامكنة الشريفة وهذه الافعال
هي الركوه والصوم والحج للاداء تكون امورا أخر غير الخارج وراء ذلك وإذا لم يثبت الغاية لا يصلح كونها وسايط
قوله وحكم هذا القسم ان لا يسقط الآن الاداء الخ اي حكم الحس لعين مقتضيه سواء كان بواسطه او بغير واسطه
الوجوب حتى ثبت في الذمه لا يسقط الا بما يثبت بالواجب او ما عراض ما يسقط بلا واسطه مثل الحيض و
النفاس للصلوة واختر به عما كون حسنا لعين في غيره كالوضوء والسعي الى الجمعه فانه يسقط بسقوط ذلك ما يبقى بقاءه و
فان كان حكم كذلك لانه وجب كسنة ثم بقي ما بقاء الغير بخلاف الحسن لغيره واعترض عليه بان المراد من الواجب
الواجب ان كان ما ثبت في الذمه بالسبب صح قوله ما عراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض
الكاينه في الوقت ولكن لا يسقط ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما
ثبت بالسبب وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا استقيم قوله او ما عراض ما يسقط
بعده لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا تسقط بعارض واجاب عنه صاحب التحقيق رحمه الله بان المراد منه ما ثبت
بالسبب الا ان التثبيت لما عرف بالامر صحت اضافه ما ثبت به الى الامر بواسطه كما صحت اضافه ما ثبت بالنفي
الى النفي حيث قلت والكفي ما فيه من الكلف والضعف ويكون ان كان باب عند ما التزام التشق الخ قوله او ان وجوب
الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض فلما تم لان الصلوه قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب الاداء
بالامر فان الخطاب توجه عند ضيق الوقت كيف لا يسع فيه غير الوقت ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست
في آخر جزء من اجزاء الوقت قال الفاضل السرقندي وفيه كيف لان الوضوء يسقط عند عدم وجدان الماء
بعد وتمام غضو الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعه يسقط اشيا، والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطه
اسقاط الطهارة ملت والكفي ضعف هذا السؤال او كلامهم بعضي له سقوط مخرج من الوجهين لا سقطان
بوجه آخر وهو دليل قد على ان غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي لما ذكر لا ينقض
على ان سقوط الماء وتمام العضوم بل الوجوب ثابت لكن خرج عن العهدة بما كلف به والتيمم حوله والحيض
والنفاس يسقطان الصلوة بواسطه اسقاط الطهارة ثم اذا لا ترى لها في اسقاط الطهارة فان احدى الوايم لا ينافي
وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بها الصلوة لفوات الاداء شرعا فيسقط الطهارة بناء عليه حوله النوع
الآخر حسن لعين في غيره ومن هذا النوع شتوع الى نوعين احدهما النوع الاول فهو ما يحصل المعنى بفعل المامور به
اللام للعهد اي المعنى الذي اتصف له حد المامور به لكن قد يحصل بعض الاتيان بالمامور به من غير اصل
الفعل آخر كالصلوة على الميت فانها لست كسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام
الدبوسي وعلى الكافر والمنافق قبيح منهي عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها انما حسنت
بواسطه اسلام الميت لا فيها قضاء حقه وكاكهما دفانه ليس كذلك لان ذلك تخريب ظاهر وتعذيب
عباده وافنائهم وقال عليه السلام الآدمي نبيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولانها حسنت
لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وكذا الحدود انما حسنت بواسطة ما في
من الحاصي تحقيقا للنفس والمال والعرض والدافع نفسه فانه يلام وان اذاه ثم لو كانت هذه الوسايط باختيار العبد لم يلق
بالنوع الاول فان اسلام الميت وكفر الكافر ومعصيه العاصي باختيارهم لكن المعنى الذي شرع الامور به لاجله في هذا القسم يحصل
بنفس الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت والدفاع الذي يقدر اداءه والزجر عن العاصي كصر بنفس الصلوة والجهاد و
اقامه الحدود من غير وقف على فعل آخر ملت و قد نظر وهو ان قولهم ان حسن هذه الافعال بمعنى الاسلام والكفر والعاصي
مع قولهم ان ذلك المعنى كصل بنفس المامور به ما تناقضا ان هذه الاشياء ساقطة عن الاتيان بالمامور به فكيف يحصل
فان زعمت ان مرادهم المعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء وهو قضاء حق الميت وكبت الاعداء والزجر عن العاصي
قبل لكن ان هذا خلاف ما صرحوا به على انا نستقيم ذلك ان لو كانت هذه الاشياء امورا أخر غير الخارج وراء الصلوة و
الجهاد واقامه الحدود وهو ممنوع وقد عرفت كيفيه الركوه والصوم والحج والافاقول بغاية هذه الاشياء مع الاتيان
به تحكم ثبت بالدليل ما يحصل المعنى بعده اي النوع الثاني من النوعين المعنى في غيره ما لا يحصل ذلك المعنى بعد حصول المامور به الا
بفعل قضائي كالوضوء والسعي الى الجمعه فان الوضوء في ذاته تبرد وتطهر ليس في ذلك جهة حسن في انا حسن لانه
يتمكن به من اداء الصلوة وكذا السعي ليس كذلك لعينه اذ هو مشي وتعب ولما انا حسن لانه وسيله الى اداء الجمعه ثم الصلوة
لا تتادى بالوضوء بحال والجمعه لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل متكون بعد حصول كل واحد منهما فوته وحكمها الوجوب
بوجوب العمر اي حكم هذين النوعين واحد هو تبقا، الوجوب بوجوب العمر وسقوط بسقوط العمر حتى لو سقطت الصلوة
بالحيض او النفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء اذ حكم السعي حتى لو سعيت الجمعه لمرض او سفر سقط السعي فان قيل
الوضوء والسعي قد يسقطان بعقدار الآداء والعجز عن السعي لمرض مثلا لو سلم ذلك لكن هذا بيان ما به الافتراق
بين الكل لعين في غيره والكلام في عينه الا ترى ان ممن ذلك كذا حق الميت لو سقط بعارض فمن بقي او قطع طرق
سقطت الصلوة عليه وكذا اذا لم يبق الا قدر التكبيرة سقط الجهاد وهذا ملازمه فلا يضره ان السقوط لم اجز عن تحقيق الجهاد الى
يوم القيمة بقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة ملتقى له اوا لم يبق الكفار يسقط الجهاد في حقه فلا يكون مع
انا نقول ان كذلك ولكون هذين النوعين قاصرين عن الذي حسن لعينه عينه لا شتراط النيه والاهليه حتى جاز الوضوء بغير
نيه ومن يوسس بالعبادة وهو الكافر وبا قامه البعض سقط عن الباقين في النوع الذي يحصل المعنى بفعل المامور به
وان كان الوجوب على الكل على المذهب المختار ولو كانت حسنه لعينها ما سقطت كصلوة الظهر ونحوها بخلاف النوع الثاني
العدة اي النوع الثالث من الحسن لعينه وغيره استقيم هذا التقسيم والعدة ليست من اقسام المامور به
ملتا هذا تقسيم حسن المامور به بسبب الغير وهو ان نقول ما كان حسنا لغيره فلا يخلو اما ان لا يكون ذلك الغير شرطا للوجوب
المامور به او لا والاول هو القسم الثالث والثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل آخر بعده
وهو القسم الاول والثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق فالمعتمد عليه ان غير
جايز وهو مذهب اهل السنة والجماعة والكرامية اجازوه وعندنا غير جايز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو الاجوز
لان الحكم لغير لا يكلف احد بشيء الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وقد بين الحرج ما لا يطاق واصح المجوزين
ما نقل عن الشافعي رضي الله عنه ان الله تعالى لم يكلف احدا الا ما يطيق ولكن كلف بالايمان ثم منع من الايمان
بعد التكليف لعلمه بعدم ايمانه واعلم ان المنع بعد التكليف خلاف فان الايمان منه ممتنع مع انه تعلق

الألوكة
www.alukah.net

واوجب القليل من الكثير وهو رجع العشر واذا غاء اليسر فلو تلف الوجوب بعد الهلال لكان عسرا فصيرورة غرما ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي قدر ما يمضي لازما تعدى تلف على محل مشغول كبق الغصب قد استهلك قائما زهرا ليبقى الواجب لبقاء المال تقديرا لانه لا يمكن بعض النصاب بقي الواجب بقدر ما يبقى وان كان الشرط كمال النصاب للوجوب ابتداء لتيسير لانا نقول الشرط ذلك في الابتداء ليس للتيسير لان الواجب رجع العشر واوآخر درهم من اربعين درهما مثل اوائله من مائتي درهم في اليسر بل انما شرط الكمال في الابتداء ليصير المكلف به اهلا لاغناء العبد اذ الاغناء بعض الحسن لا يحصل من غير العين لكن احوال الناس متفاوت في الغنا فقدره الشرع بملك النصاب فان قيل لعل هذا سعي ان الاسقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من العدة المكنة في ملك الزكوة انما يسقط لفوات النماء الذي يحقق اليسر به للفوات اصل المال فاذا ملك بعضه يبقى بقسطه الباقي لبقاء اليسر بقاء النماء في ذلك والا العشر فلان العشر الله تعالى حصة بالخارج من الارض الذي هو نماؤها فاوجب جلسلا من الكثير اذا العدة على اداء العشر بسعي في تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فعند ابي حنيفة الارض هو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يمكن زراعته وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم ينبع حتى فات ان الخارج تارة يكون تحققا وطورا يكون تقديرا بان كان ممكنا من الزراعة وتركها واما عند المقدسي فهو لان التقصير من جهته فكانه عشر على نفسه كما استهلاك المال في الزكوة واما الحصص الخراج بالخارج بقدرا والعشر بالخارج تحققا لان الواجب في الخراج قدر جنس الخارج من الارض فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحققا كملك العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج الا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج ثم ..... والحاصل اي ولان العدة اليسرة هو اما شرط لبقاء الوجوب علينا الحاصل في الذمة بالكفيه بالمال اذا وجب ماله واعسر بعدما وجبت عليه الكفارة بالمال كيف عليه الكفير بالصوم ان وجوب الكفارة بعلته بقدره عدة يسرة بوجه احد فان الشارع خيره بين انواع الكفارة التي بعضها ايسر من بعض كيف احوال المكلف وذلك تيسير لان الخيار اذا كانت له مالي ما هو ادون عليه وايسر كالمسافر يخير بين الصوم والقصر فكذلك ها هنا اذا كان واحدا منها معسرا عليه كالصوم مثلا لا يلزم علينا صدقة الفطر فان التخيير ثابت هناك ولم تجب بالعدة المبشرة حتى لم يسقط بهلاك النصاب لان التخيير فيها ليس للتيسير لان قيمة نصف صاع من بر وقيمة صاع من تمر عندهم سواء فلا يكون فيها تخيير معنى وهو المعتبر في اليسر بخلاف الاوساط والكفة هنا اذا ثبت انها مسقطة اصلا فاما عند ابي حنيفة التيسير فثانيها ان نقل الحكم عن المال الى الصوم بعارض العجز في الحال ولم يعتبر العدم المستمر كما اعتبره من الشيخ الفاني وكما لو قال ان لم اتكلم فلانا فعبده حر فمات الحزاء معلق بالعدم في عمره لهذا تيسر على المكلف وفتح باب التدارك بالكفارة بالصوم في الحال واما عندنا اذا اعتبر العجز الحالي لقوله ﷺ لمن لم يجد فصيام ثلثة ايام اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتقى اداء الصوم بعد الموت فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكوة في اشتراط بقاء العدة بقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ثم ..... الا ان المال يجب سوال تقدير وهو ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة لكان ينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال اذا عاد بعد السقوط كما في الزكوة اجاب بان الشرع اعتبر العدة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة فيه لانها اجر الاسرى



ان الله تعالى جعل المال ظرفا لحقوق اصل المال وهو نوع انواع حق بالمال والمروم وقال النبي عليه السلام في اربعين شاة شاة فيحصل بالمال آخر بعد فراغه لاستغراق العدة على الاداء من المال الباقي فاعتبر الواجب والمال الذي يتعلق به الوجوب باقي الكفارة غرضي بل بخلق المال لانها وجبت في الذمة خالق بالمال اصالة بعده اي وجده بعد الحنث او بعد الهلاك ذات به العدة اي حصلت تلك الكفارة موسى وهذا اي ولان المال غرضي في الكفارة فعاد كفيه الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب الكفارة بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك كذلك الزكوة فان المال لما كان معنا كان الاستهلاك تقديرا في عمل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يعتبر المال عينا لم يكن الاستهلاك تقديرا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء

ولا يلزم عدم منع الامن اشارة الى سوال وهو ان الامن لا يمنع وجوب الكفارة بالمال كما اذا كانت واجبة بنفسه اليسر اذ الكلام الكودي فضل مال غير مشغول بحاجة وهنا ليس كذلك جانب عنه بانا لم ان الامن لا يمنع وجوب الكفير بالمال فانه مال بعض مشاعنا كبره الكفيه بالصوم سلمنا ذلك كما هو اختيار بعض مشايخنا لكن لا نم ان ذلك منافي لليسر الذي هو ثبت في الكفارة وان كان منافيا لليسر الذي ثبت في الزكوة شاة وذلك لان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغنياء لحولها لا صدقة الا عن ظهر غنى" شكرا لنعمة الغنى والشكر شاق من ذلك الوجه والامن يسقط كان الغنى فلم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وهذا معنى قوله منشرط الكمال في سبب ملك الكفارة وهاهنا شرعت ما هيئة للذنب لما فيها من معنى العبادة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها والاغناء فيها ليس بامر لازم الا ترى انه يتأدى بالاعتاق والصوم واباحة الطعام ولا اغناء واذا لم يكن الاغناء شرطا فيها لم يشترط صفة الغنى ممن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى واما شرط ادنى ما يطلق عليه اسم الغنى وهو ان يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية قدر نصاب من النقود او ما يساويه من العروض التجارية وهذا لان الكفارة لما وجبت بالجناية على الحرمة المحضة وهي حرمة الشهر او اليمين او القتل وجب ان يكون الواجب بها اعلى انواع الواجبات وهو التحرير لان الجناية على الحرمة المحضة اعظم الجنايات ولا يتأدى بالتحرير الا بالرقبة الكاملة فكذا ما يقوم مقامه وهو الاطعام والكسوة لا يتأدى الا بما يقع عليه اسم الكفاية الكاملة وهو ما فضل عن حوائجه الاصلية قدر نصاب من النقود او ما يساويه من العروض التجارية وهذا لان الكفارة لما وجبت بالجناية على الحرمة المحضة وجب ان يكون الواجب بها اعلى انواع الواجبات وهو التحرير لان الجناية على الحرمة المحضة اعظم الجنايات ولا يتأدى بالتحرير الا بالرقبة الكاملة فكذا ما يقوم مقامه وهو الاطعام والكسوة لا يتأدى الا بما يقع عليه اسم الكفاية الكاملة وهو ما فضل عن حوائجه الاصلية قدر نصاب من النقود او ما يساويه من العروض التجارية وهذا لان الكفارة لما وجبت بالجناية على الحرمة المحضة وجب ان يكون الواجب بها اعلى انواع الواجبات وهو التحرير لان الجناية على الحرمة المحضة اعظم الجنايات ولا يتأدى بالتحرير الا بالرقبة الكاملة فكذا ما يقوم مقامه وهو الاطعام والكسوة لا يتأدى الا بما يقع عليه اسم الكفاية الكاملة وهو ما فضل عن حوائجه الاصلية قدر نصاب من النقود او ما يساويه من العروض التجارية وهذا لان الكفارة لما وجبت بالجناية على الحرمة المحضة وجب ان يكون الواجب بها اعلى انواع الواجبات وهو التحرير لان الجناية على الحرمة المحضة اعظم الجنايات ولا يتأدى بالتحرير الا بالرقبة الكاملة فكذا ما يقوم مقامه وهو الاطعام والكسوة لا يتأدى الا بما يقع عليه اسم الكفاية الكاملة وهو ما فضل عن حوائجه الاصلية قدر نصاب من النقود او ما يساويه من العروض التجارية

سببا له ملا لوثوبه اي باب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كذا لكان مكلفا بالعدم من وجه والعدم لا يوثر فيصير وجوب الشكر م

الألوكة
www.alukah.net

وجب عليها عدة الذي يكسب ما ترى من الاوراق من العدتين حلافا للشافعي اذ الكف ثبت بسبب النهي
لا تقصدا ولا تضايق فيما ثبت اقتضاء ولنا ... ومحمد الوقاع في الاعكاف صورة النسلة اذ وطي
الوقاع كالمس والعبد حرام على المكلف عند نا دون الصائم وعن الشافعي انه لا كفارة في الاعتكاف قياسا على الصوم و
انا نقول حرمة الوقاع فيعتكف ثبت قصدا بعرف النهي احرام ولا مباشرة ومس وانتم عاكفون في المساجد تعذرت
الى دواعيه لقيامها في الاحرام بخلاف الصوم فان حرمة الجماع لم تثبت قصدا لعدم دواعيه النهي بل ثبت ضمنا للوقاع
الركن وهو الركوع الكف فلم تعد الى واحد لا ثبت بالضرورة بقدر ما قوله ... قال ابو يوسف كذا رواية اصل مسئلتين
بناها ابو يوسف على هذا الاصل احدهما ان من سجد وصلوته على مكان نجس غير اعاد ما على مكان طاهر لا تفسد صلوته لان
الصلاة هي السجود على مكان نجس اضافة الاقدام صح النهي ولكنه ثبت في ضرورة كونه ساجدا بالسجود على مكان طاهر بدليل
ظهر مباشرة الضد وهو السجود على مكان نجس لا بقيت الساجد على مكان طاهر فكون ركنا في نفسه لا يكون
مفسد الصلوة وثانيتهما ان احرام الصلوة لا يقطع بترك القراءة في الفعل لان السفل امر بالقراءة فيها ولم ينه
عن ترك القراءة فيها بل امر بضدها فترك القراءة في الشفع الاول لم يكن معنيا للفرض وهو القراءة لا يكون مفسدا
للصلوة وذلك لان الشفع الثاني انعقدت بالنسبة الى الشفع الاول لاحتمال وجوه القراءة فيه
حتى لو ترك القراءة فيه ما يفي ذكر الاحتمال صحيحة فاذا شفع آخر عليها وان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيه ولكن
ضرورة فساد الاداء لعلة التحريمة كما اذا فسد الفرض بترك الطمأنينة وصار هذا كما اذا ترك القراءة في ركعة من الفجر
لا يقطع التحريمة وهو قول ابن حنيفة ومحمد لاحتمال ان الاقامة وقعا القراءة في الشفع الثاني والركعة ليست بقدر
حتى لو ترك القراءة فيها فكذلك الحكم عندهما وانما قدرنا بالفعل لان كل شفع من صلوة على حدة فساد الاداء في الشفع
لا يوثر في الآخر وله ... وتحال ابو حنيفة وهي الشارة الى ما ذهب اليه ابو يوسف فانها قالا ان السلطان الظالم
بالحقه لا يقدرت وض السجود لكن يقدرت وضا آخر عليها وان افسد الصلوة بما ذكرنا ان السجود لما كان وضعا صار
الساجد على النجس مستقبلا له بخلاف حامل النجاسة لان السجود انما يحصل وضع الجبهة على الارض والازمي اذا التصقت
بالوجه صار كانه وضع لذلك الوضع فيكون الوجه كالاقدام وطهارة البدن وكذلك عن حمل النجاسة فرض دائم في
الصلوة وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان ممنوعا عنه في جميع ايام الصوم فكذلك
الركوع في غير ... فسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في جميع البدن لم يجز ان يكون طاهرا فلزم قولنا انا معلله
طاهرة للنجس بما ذكرنا ... وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا
الاستعمال ويجعل قاطعا واما وضع البدن فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة عذرا لترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز
كذا هذا ... وقال محمد هذه الاشارة الى ما قول ابي يوسف في المسئلة الثانية لان التحريم مطلق فقال محمد
ان احرام الصلوة يقطع بترك القراءة في ركعة من الفجر لان القراءة فرض دائم في اول الصلوة الى آخرها حكما لهذا
علما لا يصح الاتي خلفه القارئ وان كان قادرا على الصحيحة الامية واتى بفرض القراءة فيما بقي من الصلوة قدرا لان القدرة انما تعتبر في حق الامر لان القدرة على الشيء لا تكون امرا بالعجز عنه

وبعد الكل بما بين انتهاء التحريم لئلا يكون منهيا عن الاشتغال به حتى لا يكون مبعدا للفرض والذكاء لا تكره وما تأخر السلام والظاهر انه لو
انتظر الى الاقل او الاكثر صبيا او اذا كانت الزيادة واجبة عليه لعدم الغاية قوله ولا يلزم العبد الماذون اداء
بعض على الاصل لذكور العبد الماذون في الاداء اكمله تحرير من اداء اكمله وهي ركعتان وعلى اداء الظهر وهو اربع وهذا تحرير
من القبس والكثير ان مراد ان بعض رفق لاه اكمله والظهر غير او لانه نسان حتى لا يجوز اداء احد مما نيه الآخر والآخر
امتداد، معلى الظهر بعلى اكمله الا بالعكس وشرط الكمية ما شرط للظهر وعند الغاية لا بعض الرفق ١٢ الاقل عدد اصبع العبيط
للرفق خلاف المسافر والفرق لانها واحد بدليل اتحاد الاسم والشرط والمراجع بناء احدهما على الاخرى فسمعن الرفق ١٢ الاقل
عددا خلاف العسكر لكاسر وحاصل الجواب تسليم الكبرى وتصحيح التمثيل ويمكن ان يجاب عنه بطريق المنع ١٢ قال الامام اذا تحرم
سنهما مل كب على الدابة اكمله بنيا عند الاذن لو كلف بعد الاذن ان اكمله بكره له ذلك كما ١٢ اكمر فلا يكون من التحرير ما
له ـــ وهذا يجاب عمن نذر صوم سنة اي بالجواب الذي ذكرناه في العبد الماذون بسبب من نذر صوم سنة ان فعل كذا فانه
يقول مثلا اذا دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها ١٢ مصر فانه تحرير من صوم النظر الى جانب النذر ومن صوم ستة ايام
بالنظر الى جانب اليمين عند محمد رح وكان ابو حنيفة رح يقول عليه صوم سنة على المعين وروي انه رجع الى قول محمد رح فعليه ستة
ايام وهذا اذا كان المعلق شرطا لا يريده وقوله كما ذكر مثالان المقصود منه النهي من الوصول اما اذا كان المعلق شرطا يريده
وقوله كما يقول ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا تحيره فيه بل الواجب الوفاء بالنذر لا غير وهذا تحير من العلل والكثير احسن واجد
فاجاب بانها مختلفة معنى لان الرقبة صورة لان احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالصة عن معنى الزجر والعقوبة و
والآخر وهو صوم ستة ايام كفارة لا كفة من خلف الوعد الموكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التحيير فلذلك لا فرق عنده
اذ جاز ان يكون الزاجر شديدا على النفس وان كان اقل مما يكون قربة مقصودة فيها وفاء العهد واجاز الوعد وان كان قليلا كثيرا عند
نه ـــ وهي مسئلة ان في مسئلة المسافر المقصر والاكمال سواء لانها عبادة مقصودة فلا عند التحير فصار كما لو تبرع على صحار
ما ذكر ناس تعين القصر في حق المسافر نظير تعين لزوم الاقل من ثار ش الجناية والتيمم على المولى لانه جناية المدبر من غير خيار الاقتداء
اكمل اذ الكمال يتعدى مناكس مسمعن الرفق ١٢ الاول كالقصر في حق المسافر فخلاف العبد اذ اضحى ماه المولى يكون مخيرا
من وقع العبد والفداء سواء كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مالي و
الآخر رقبة فيكون التحيير عند اهل العراق كتحيير العبد الماذون في اكمله من الظهر واكمله وتحيير المسافر بين صوم سنة وستة ايام والاكرم
على هذا ما ذكرناه في باب الوتر اذا وصل اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء واذا شاء ركعتين واذكر ذلك في باب الاذان
والوقاية صلوات اوتار في الاوقات واقام وكان مخيرا في الباقية ان شاء اوتر واقام واذا شاء اقتصر على الاقامة فان هذا التخيير من
العلل والكثير في حسن واجد لان الامام اذا لم يرفق بمعين في القليل على في الكثير زيادة التواب واذا كان في العليل يسير الاداء فكان
التحير عند اعانة خارج من محل النزاع فلا يرد ـــ وصوره النظر صنعة الخياط ما عتاره وقصد للعبي اربعة
اقسام الخاص والعام والمشترك الاول وذكر في الكشف انه وضع لمعنى واحد مفرد اي واكثر فان شمل الكثر
فعام والا فالمشترك الا ان يترجح احد معانيه واذا ترجح فاول وقد يعرف من موجوده اذا اوالا فلان معنى اللفظ ما وضع اللفظ له بوحدة
وكثرته اما كون بوحدة الوضع وتعدده او نفس المرلة بلواحد بالاعتبار وذلك ظاهر والمشترك العام من حيث الاستعمال متحد الوضع



فهو يكون معناه واحدا فلا يكون تعريف الخاص مانعا واما ناقضا فلان العام قسيم لكثير المعنى لذلك وقد جعله قسما منه والماخذ قوله
ان شمل الكلام فعام انما يستقيم على مذهب من شرط الاستغراق في العام لا على مذهب علمائنا فان الاستغراق ليس
بشرط عندهم والذي انما نقوله والمشترك غير مستقيم لانه سلام ان المكون كما يجيء الذي لم يرد به الاستغراق مشتركا والمس الامر كذلك فانا
قلنا الترجيح وعدمه اما يكون بعد الاستعمال وقبله ما قلناه على انه يلزم ان لا يسمى العين خلافا مشتركا قبل الاستعمال وذكر الامير النسفي ان الاول ان
يقال اللفظ اما ان لا يكون موضوعا لمعنى واحد متعددا او لا والاول المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام
والا فمن حق هذا وان يجعل الى اول من هذا التقسيم نظرا لانه في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الوضع وهذا لس كذلك قوله الخاص
وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ يدخل فيه المهملات اذ هي ما لا وضع له وقوله وضع لمعنى يخرج المهملات والاغلاط
الزائدة على المعنى لانا لوضع وقوله معلوم بياض لواقع لا قصد احترازي وذكر في الكشف ان احترازه عن المشترك والمجاز فانه يظهر ان المعنى
الموضوع له معلوم للواضع عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعين اللفظ بازاء المعنى ومعنى ان يضع الواضع اللفظ بازاء معنى وان
يعلم ذكر المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وقصده بعد ترك الاغلاط قد لا يكون مرادا معلوم لما لم ينقم الى قرينة تكون من
ارلة المعنى ودلالة اللفظ على الوضع بيوت بعد انا سمى اللفظ خاصا باعتبار الاتحاد وهو الاول فان قيل قد خرج الجمل
والمشترك حيث لا يدل الجمل فقد خرج عن التقسيم وهو ظاهر اذ المشترك يخرج بقوله وضع لمعنى لان المشترك موضوع لمعنيين او اكثر و
قوله على الانفراد خرج العام لان المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الاول والمعنى واحدا والاول حذف لفظ الكل من الكلام
على ما مر من حيث ان الاسم لا يدخل فيه عموم الا نه كسب صدقه على كل فرد من افراده لا ان يصدق بصفة العموم وقد تقدم ذلك مبنا وعلى
بعده ـــ سنقسم خصوص الجنس خبر قال اي سنقسم خصوص الجنس كما نسان وخصوص النوع كرجل وخصوص العين الى التعيين
كزيد وهذا التقسيم بلسان اهل الشرع خلاف ما يقوله المنطقيون قوله سنادل الخصوص قد تعارض ثلاث ان حكم الخاص
نبي اعتبار العوارض انه تناول مدلوله الوضعي على وجه القطع اعلم ان القطع يستعمل للجنس احدهما ان لا يكون له احتمال اصلا والثاني لا يكون
احتمال ناشئ عن دليل والاعم من الاول مطلقا لان الاحتمال الناشئ عن دليل قد يكون مطلقا من نفس الاحتمال وقد لا يكون
مطلقا اعم من بعض الاوجه عم والمراد بالقطع هنا المعنى الاعم فسقط هذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان نفس الاحتمال
لا ينافي القطع بالمعنى الاعم اقول ان هذا من مسالقاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ سمرقند واصحابنا العراقيين وعند ذلك لا
نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص ظهور بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا والذي كونه تاكيده فيكون مراده
القطع بالمعنى الاعم ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الاعم اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا في المتن من القارئ فيجوز ان مراده بالقطع بالمعنى الاخص
فحصل التوفيق بين الفريقين قوله بحث لا يحتمل زيادة الباء اي انها خاص لا يحتمل ساه السهو اذ لا يتصور
بيان التقرير نحو جاءني زيد نفسه وبيان التضمين هو عند قام الرجل بطريق المجاز كقوله للحرة انت طالق ثلاثا وذكر الامام
لو كتبه الباء فانه يكون للاثبات الظهور وهو حسنه او لازالة الكفاء وهو لا زيد وكلمة ما لا تفيد الا ان الخاص بين سنة فيتوقف
لان اثبات الثابت او ازالة المزال وقد يكون الخاص قد يكون منها كقاع الى تبين المراد منه قوله والمراد قال علماؤنا
اعلم ان العام لفظ مشترك موضع للعموم تارة وللظهر المتعلق من الامين اخرى عند العقها لكن اختلفوا في قوله و الطلقات بيرض
ان المراد بالعام المخصوص نقول لو كان المراد الظهر منحن نقول ان المراد به الظهر

ه من شبهة فضة من الرجاء وان علما يا اعلى كيفما من ان يلحق به بلهم نبا رمن امثال هذه الشبهات تلك ١ اعلن ان هذا انزال
تعلق او لا عاق ان الرقبة مطلقة لكن الطلق قد يجي عاما ومقيدا كعديثا ومرغ هذا الاصطلاح فالحق الشافعي لا لفظ العام بل كل المطلق
فلن علما وانا ارادا بالمطلق الاصولي وشنعوا عليه قالا لشيخ ان يحب هذا جارنا كل مكرة قامت قرينة على ان الحكم غير مختص بواحد
من جنسها وعلى قرار ٥ على متن الاهرت عن ـــ الهذا ان والان يعتقد مطلق الكتاب ـــ يسخ له لم يقتد جواز الوقوف بالطهارة وجواز
القصوة بقدارة الحاي وتصدل الاركان كسلا يلزم نسخ النصوص المعضية لنرصيتها عيا الا طلاق فجرا لو احد عان قسار قد علم تعدم
جواز ما دون الآية ٥ مدار بين السقيد على الناس قرار ما دون الآية لا يسمى قارنا عرفا وهذا لا كنت به ع الحلف علم سنا والطلاق الفض
ثو ـــ والاعلم جواز تقيد المسح باشارة الى الثواب عن اعز اضان يوزدان على ان تقيد المطلق بالخبر لا يجوز اقدما ان الله
قوله ٥ واسمحوا برؤسكم يعني بالملاقة جواز ما يطلق عليه اسم المسح وانتم قيدتم ذلك بالربع بخبر المغيرة رض الله عنه وانا نهما ان قوله ٥
واد ارجم ٥ الارض علس بكم ضاح ان تقعروا من العفوة بعضي جواز الترحض للضارب ع الارض مطلقا وقد تقدم
وكيف يتوهم غير الواحد فاحابس ما لام انها مطلقان بل ما محلان ٥ ق المقدار والانتزاع ع ان بيان المجمل بالخبر جائز
بيان وكذلك اما ما آية المسح فلان الباء متى دخلت ع آلة المسح تعدى الفعل الى محل فستوعبه لا الآلة كو مسحت راس اليتيم
بمدق ومتى دخلت ع محل تعدى الفعل الى الآلة فستوعبها لا المحل كما ع الآية فنعدى الآية على هذا التقدير بمسوحية بعض الراس
وهو محل فتمثل بسدس الرجع والسنت و غيرها وما روى المغيرة بن شعبة رض الله عنه انه مسح على ناصيته صار بيانا له والانتقال المحل
ما لم تكن العلة قبل البيان والمكن العلة به لم يكن كذلك فيما لم سناف ارادتها والمجمل ارادة احد مقتضيه وهو احتمال رعاية الاصوليين و ابي الحسن البصري و ابي هاشم و ابن عبد الله البصري خلاف للشافعي
والقاضي ابو بكر و عبد الجبار و ابي علي الجبائي فيما لم سناف ارادتها والمجمل ارادة لا محالة ان استعارة المجمع بطريق التعدد او
بطريق المجاز لا يجوز الاول لكونه غير موضوع للمجموع ما عاف اليه الفهم وكذا الثاني لا علاقة بين المجموع من قرء احرين المعنى
يعرف ما تامل وقال قاضي السبيع لانه يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا ع المعنى الحقيقي و هو كل احدهما والمعنى المجازي
وهو المجموع وهذا الاجوز وقد نظر لان الجمع من الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون محمولا عليهما ع ان المجموع
ممنوع نظر بالتامل ثو ـــ مثل القرء والعين والقرء فان العين اسم للناظر والشمس للشمس والركبة والباء
والنقد من المال والمشي المتعين والقرء للطهر والحيض والقرء للتنزيل والفتح على ـــ وحكم الوقف شرط الناظر
ليترجح بعض وجوهه للا يلزم تعطل النص اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التامل ع صيغته
او قد يكون بالتامل ع سياقه وقد يكون بالتامل ع مرة كما رجحنا حمل القرء ع ما ذكرنا ع قوله ٥ ثلثة قرء ع الحيض بالتامل ع صيغته اذ القرء
يشبه ع الجمع بدليل القراءة والقرى والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع ع الحالة الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع
ع الرحم والطهر لاجتماع عفوه او عن الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال ع الدم لا
الطهر لان الدم ينتقل من الوا هر الى الرحم ملكنا قيد ع الكرهية انا ع الاول فلانا لم نسلم ان الحيض عبارة عن الدم المجتمع
بل هي عبارة من ذرور الدم المجتمع وقت الطهر وانا ع الثاني فلانا لم نسلم ان الانتقال ع الدم لا ع الطهر بل هو استعارة من حال الحكم
ع هذا الاسباب لو صح ما ذكرتم القرء ع الطهر وضعا فنقل الاشتراك وهو خلاف الغرض وبالتامل ع السياق ايضا
النشر بالتامل ع ما نقل كعقد لعدم طلاق الامة للطهارة وحيضتان وعدتها حيضتان علقة اكرة ٥

في غيره ٥

الا رسول الله بنفسه لانه لا يعلم احد اصلا لجواز ان يعلم بالهام الحق تعالى او بالنبي فان الله تعالى خص بعلم الغيب ان الانبياء والاولياء بحيث
ما يلزم عليه ان الوقف لا تتم العطف اذا القرآن اطبقوا على ان الجمع الموقوف من اتباع والتبع جائز او متحول على الله بالتسليم
وهو الاعتقاد المطابق الجازم لموجب مجاز ان يكون اشتقاقه باشتقاقه الموجب لو الحزم لا باشتقاقا اعتقادا المطابق ومن الآيات بالجمهور
العطوف بالجاء كوزحت لا ليس مثل هذا ولا وصبنا اسحق ويعقوب نافلة ومن الثالث بان الله تم الذي اسجدوا
المتشابه آتيناه التأويل الفاسد الذي يستدلاه هواه وميل الطبيعة كالمجسمة واكثر امية حيث حملوا النصوص على اشعاره
توحيد الجسمية والله لا اعلم ما قال ثم قال وما يعلم تأويله الا الله والراسخون اي تأويله الصحيح الذي يدل عليه العقل وافقه
النظر من المحكمات وهذا قال متى ام الكتاب لانها ترجع اليها ترجع المتشابهات لان الام هي الاصل والمرجع ملك والاصوب
ما ذهب اليه المعتزلة والمعتزلة انهم جعلوا الكتاب قسمين محكما ومتشابها وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره مخالفا لصريح العقل و
الحكم على ما توا المتشابه على وجه لا يدل عليه الدليل العقلي والآية المحكمة ثم ان كان مستمرا تاويلا وقطعا او جوبا القول
قطعا وان احتمل وجوها من التاويلات الصحيح لم يقطعوا على واحد منها عينا بل يعتقدون على الابهام ان المراد
بعض تلك الوجوه وانما قلنا ان هذا الصواب لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا للناس قال الله تعالى
فيه هدى وشفاء من القرآن ما هو شفاء هدى بيان للناس وذلك لا يصير فيما لا يفهم معناه على ان فيه رعاية ظاهر كلام الله
لا حجر على العقل لان معناه هو الذي انزل عليك الكتاب بعض آياته محكمات والآيات الباقيات متشابهات
وذلك لان هذا النوع من التقسيم تركيبين كل واحد منها عند الصنف والعقل مخالف للآخر فالتركيب الاول فيه
ان يقول هؤلاء القوم بعضهم اوليائي ومنهم رجال خيالهم ومنهم قضاة وهذا الاعتقاد الحق يجوز بعض آخر على خلاف التقسيم
يجوز ان يقال ومنهم تجاوزون والتركيب الثاني ان يقول هؤلاء القوم منهم خيالهم وآخرون قضاة وهذا فيه الحق و
لهذا لا يجوز ان يقال بعد هذا واخرون صالحون لا يتقدر البعض في الاول والفقه فيه ان آخر فيه معنى الاضافة الى المذكور
فاذا قلنا جاء رجل وآخر بعده يكون معناه جاء رجل وآخر بعده يكون معنا جاء رجلا وغيره من نوعه بعده بدليل
انه لو قيل ابتداء جاء رجل آخر لا يجوز ويكون معنى ذلك الكلام ان هذا القول منهم خيالهم واغيارهم قضاة والفرق
العقلي على ان الجمع المضاف مستغرق فعلم ان قوله واخر متشابهات ظاهره الاستغراق ويلزم منه الحشر فان قلت قوله
لا يجوز العطف عليه مع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى علم الله ويكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون
من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله قلت انا علم جواز العطف فقد قلنا الدليل عليه واما وروده في كلام الله
فلا يقر بانا بينا ان ذلك ظاهر في الحشر لانه حكم فيه فيجوز ذلك بعد تقدير البعض كما مر فان قيل ما ذكرتم معارض بان
هذه الاقسام موجودة في كتاب الله فلا يكون ذلك القسم للحشر قلنا سلمنا وقوع هذه الاقسام في الكلام لكن لم يلزم
ان يكون قسيما للحكم بل يكون اقساما واخواتها فان قيل كيف يكون الحكم المحكم شركا من الملة و
هو اقوى منها وكذا المتشابه قلنا اقوى على تفهيمكم لا على التفسير المنقول من المفسرين والمعتزلة بان
[illegible] ومن اشارة الى ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يتصف بحقيقة ولا مجاز انما يتصف احدهما
عند الاطلاق والتجرد وهو اكثر ان اللفظ اذا ان يكون مستعملا فيما وضع له او غيره او وضع له والى غيره فالاول هو الحقيقة
والثاني هو المجاز والثالث هو الكناية فالحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
لعلاقة بينهما والكناية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له لينتقل منه الى لازمه الموضوع له لعلاقة بينهما
كل واحد منهما اما ان يكون ظاهر الدلالة بحسب كثرة الاستعمال او لا والاول الصريح والثاني الكناية ولا يخلو من ان يكون اللفظ
حقيقة باعتبار وصريحا او كناية باعتبار او مجاز الاول هو نفسه الحقيقة وهي اسم لما اريد به الموضوع اللازم في الموضوع عوض
من الغائب اليه اي لفظ اريد به موضوعه والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة و
الدابة ثم الحقيقة اما ان يعتبر بعض فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لانها ثابتة كائنة لا محالة واما بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او الثبتة في الوضع الاصلي واما لتناسب اذا كان بالمعنى الاول ونقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كانت في نظيره وكيلة وهذا الانتقال مثابة نظيره لان فعلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر و
المؤنث كما قال صاحب المحصول وقال صاحب المفتاح انما للمبالغة والوجه عندي لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة
حقيقة واما يستوي المذكر والمؤنث في فعل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه للمطابقة لا تقول امرأة جريحة
ولكن تقول جرى المؤنث وجمع المذكر بسببه والمجاز اسم لما اريد به غير موضوعه لانتقال بسببها وهو مفعل بمعنى فاعل
من جاز اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز وقيل هو من قولهم جعلت كذا
مجازا الى حاجتي اي طريقا قال المجاز طريق الى تصور معناه قوله لانتقال سببها من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما انتقل
لا لغرض وضع له الا باعتبار قال وذلك لا يسمى مجازا بل مرتجلا او خطا والاتفاق العرفاء على تعريف
الحقيقة بالمسمى بها لان لفظ الصلوة والدابة لو نقلت في الدعاء والدودة فقد اريد بها ما وضعت له مع انها بالنسبة
الى الوضع الشرعي او العرفي مجازات وكذا تعريف المجاز قال مدرس اللغة اذا استعمل واحد هذه فاستعمالا في غير ما
وضع له شرعا وعرفا مجازا خطأ في تعريف المجاز مع انها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة لانا نقول الكنايات ما وضع في
التعريفات ولهذا قسموا الاستعارات لبطلت الحقائق فكانه قسم الحقيقة اسم لما اريد به ما وضع له من حيث انه موضوع
له واكثر الاقوال في المجاز فعلى هذا يبقى التعريف سالما عن الخلل اعلم ان الصحيح من المذهب ان المجاز مستفاد
من الوضع الشخصي واذا كان لا يستغني عن الوضع النوعي على معنى ان ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال من الشيء يطلق اسم
احدهما على الآخر فجوزا ثم طرق الاتصال من محل الحقيقة والمجاز قد يلحظ احدهما اكثر من عشرين قسما كالاتصال الذي
من السبب والمسبب والكل والجزء واللازم والملزوم والشيء وما يشاركه في وصف ظاهر والشيء وما يجاوره
والشيء وما يؤول اليه او كان عليه وغير ذلك لكن الكل راجع الى ما ذكره المصنف لان الكل موجود في الكنايات لوجوه
معنى لا مانع فلا تصور الاتصال من الشيء الا ما وجد منه من الوجهين وآثاره بالمعنى الخاص المشهور اذ
لو لم يكن خاصا او كان ولم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لا يصح شمس للسلطان انما باعتبار معنى الحيوانية
لعدم اختصاصها به وكثرة استعمال الانجم والحمام اسد للعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كان من لوازمه
واما شرط ذلك لتكون قرينة مانعة من الفهم ويصير الكلام طرازه وحسنه وارادة الانتقال الذاتي المجاورة بين الشمس صورة
كما في قوله المطر السماء والسحاب فان السماء اسم لكل ما علاك فاظلك ثم المطر ينزل من السماء فكان سببها اتصالا صورة
لا يعني قسمت المطر سماء كما في قول الشاعر، اذا نزل السماء بارض قوم، رعيناه وان كانوا غضابا، وسمي الكلأ
بالمطر في قوله [illegible] يكون في الطعام من الارض عادة تشبيها من اعين الناس قال الله تعالى اوجاء احد منكم

الشبكة
www.alukah.net

من الغايط وغيره ويدل على المثالين اشارة الى ان المجاورة في الجملة كافٍ اما جملة "او عادة" فلا
في النوع الثاني اعلم ان الاحناف من الفقهاء ان الاستعارة كما يجوز في المنافع الشرعية ايضا الاتصال الذي
طريق الاستعارة تحقق في النوع صورة ومعنى كما تحقق في المكيس وجواز ما سوف على وجوه الطريق الاولى
النوع فنقول هذا الاتصال في النوع نوعان احدهما الاتصال في معنى المنافع كما شرع ان المراد بتلك المنافع التصرفات الشرعية
آتيا على اي وجه شئت حال تعذر الوقوف على معناه وهو ذلك المعنى وهو في آخر كوز ان يستعار احدهما للآخر
كالمراد بالوقية والارث وجه ذلك واحد منهما انه تملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فجوزنا
استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فنتج حمل الوقية
على معنى الميراث ظهر بالتامل الوتملك نظرا الى الجهة والصفة وجعلنا كلا واحدة منهما قبيلا بعبر عن احدهما فجوزنا استعارة احدهما
للآخر حتى قلنا فيمن وصى للفقير شيئا انه يسوى الرجوع والمنع الشيوع في الصحيح فاذا وهب للفقير ان لفظ الهبة مجاز عن
الصدقة وقلنا فيما اذا تصدق على الغني انه رجوع ومنع الشيوع من الصحيح فاذا تصدق على مفلس لان لفظ الصدقة
للفقير والهبة قبيل الهبة للفقير صدق الصدقة على الغني هبة وهذا النوع من الاتصال في النوع نظير الاتصال المعنوي
في المكيس بان الصحيح لاستعارة منها الاستراك المعنوي في المعنى كما تقدم واما اتصال السبب بالسبب وانه
من قبيل الذاتي في المكيس ان الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال الذاتي في الحسيات لانه كالاشتراك
في السماء والمطر في المعنى فله الاشتراك فيه اذ معنى السبب الاضافة وذا لا يوجد في السبب فيكون الاتصال بينهما من حيث
المجاورة وهو المعنى من الاتصال الذاتي لا تصال الاسباب والمسببات من قبيل العوارض لا تتصور فيها المجاورة لانها امور
لها حكم الاعيان شرعا حتى يدخل ارتباط كلام احد المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز رده والفسخ عليها وغيرها من الاحكام
وهو نوعان اي الاتصال من حيث السبب والسبب وهناك نظر لان هذا انقسام الشيء الى نفسه والى غيره والاتصال
السبب بالسبب لكون طرفا لشيء الشيء من غير ان تضاف اليه وجوبا والوجوب اما هو المراد من النوع الثاني والعلة
بالاضافة اليه الوجوب والوجوب لكون غيره والجواب عنه انا لسنا بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو
ما يكون طريقا وسببا الى الشيء مطلقا واذا المعنى يشتمل العلة والسبب فصح ان يكون سببا فيصح ان يضاف اليها اما الاول فظاهر
الملك بالشراء كان الشراء علة موضوعة لوجوب الملك وهو الاستعارة من الطرفين اي يجوز الاستعارة اويصح جوازا من الطرفين
حتى جاز ذكر الحكم واراده العلة كما جاز عكسه لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو ما قلنا من الاتصال والاحتفاء في العلة والمعلول
الذي هو الحكم والعلة ملازمة له فلما لم يكن معتبرا الله فلما لم الاتصال كان الاستعارة وهذا ظاهر
وان صحة الاستعارة وهذا النوع هو الذي قال محمد في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف
عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر لم يعتق هذا النصف لان الشرط شراء العبد ملفقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل
لو قال ان ملكت والمسئلة قالوا الفرق ان الاستحسان ان يعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان لا يعتق لان النصف
من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا يطلق الملك الا ترى ان الرجل يقول ما ملكت اليوم شيئا
صادقا ان ملك الوفا بعقد الاستغناء بملك اذا تعذر اذا كان بعض الاجتماع خلاف الظاهر فلم يتحقق



من قوله ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى نصفه لغيره لم يحنث لم يحنث فقضاء من الشرط الغنى وتوضيح ذلك ما حكى عن
الشيخ ابي بكر الاسكاف انه كان اماما بليغا وله ان يقال له اسحق ما ذا اراد وتفهيم اصحابه هذه المسئلة بدعوه
العقول له هل اشتريت باقي درهم معقول نعم بل بالف لم تعقل مثل ملكت ما في درهم معقول والله ما ملكتها قط ثم
يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من ملك من الدراهم بعقوبة واتفق على بعضه مثلث ان المراد بتلك المجتمع الملك في اي
الظرف عرفا وسمى هذه المسئلة استعانة وهذا اذا كان العبد منكرا اما اذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال
ان اشتريت ذلك وملكته فانت حر المسئلة بحالها تعتق في الوجهين لان هذا العرف اثابت في النكرة دون المعين
اذ المعين قصده ان يملكه عن الكل وقد ملكه في المشار اليه الا كاه في ازمنة متفرقة مبني على اصل المكيس وقال صاحب
ينبغي هذا انبنا على ان تبعا المشتق منه شرط صدق المشتق طريق الحقيقة ام لا بعد الزوال فمن زلفوا لكن في بعض الصور
صار هذا المجاز حقيقة عرفية وبقي الشرى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء سمي مشتريا عرفا والمفلس لا
يطلق بعد زوال الملك عرفا ملك وهذا اشكل بما اذا عتق عبده على ملك عبد معين وايضا يلزم ان يكون عدم العتق
في مسئلة الملك قياسا واستحسانا والعتق في مسئلة الشرى عكسه وقد رجح الفقهاء خلاف ذلك وجوابه عن
هذا ما ذكره في الآخر هذا هو الفرق بين لو قال في الصورة الاولى عبدت بالشرى الملك وفي الصورة الثانية يعتبر بالملك
بالملك الشرى تعلل بتعليله في الصورتين اي تصدق ديانة لانه استعار العلة للحكم في الاول والحكم للعلة في الثاني لكن الصدق
في القضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشرى الملك حتى شرط الاجماع للتهمة لانعدام صحة الاستعارة وايضا فيه
تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشرا تصدق قضاء ايضا لانتفاء التهمة انه ... واما النوع الثاني من الاتصال
من حيث اتصال الفرع اي المسبب بالسبب مخصص لفظ السبب يطلق على العلة ما يطلق على غيرها يدل عليه التقسيم المتقدم
مع احترازها انه السبب المحض لا يكون موجبا للسبب ثم السبب لم يحتج عنهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا
العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والدليل من السبب منا ان لا يكون علة موضوعة للفرع لان لا يكون العلة مضافة اليه
كان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ان ما ينضي الى الشيء ان كان اخفى وادنى
سمي علة والا يسمى سببا مضافا لاتصال ثبوت ملك المتعة بالحفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة فان البيع والهبة يثبت
ملك الرقبة وهو السلطنة ثبت ملك المتعة ايضا محلة حتى يحل له الانتفاع بعده بدون النكاح فكان البيع والهبة سببا لثبوت
ملك المتعة كونه مفضيا الى الفرع بواسطة ثبوت ملك المتعة بالحفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة فانه اذا فاكر
انت حرة ملا تزول به ملك الرقبة وهو السلطنة يزول ملكه عن محله حتى لم يبع له الاستمتاع بها الا بالنكاح فكان لفظ
الكمتر بس ايضا لاضافته الى الجملة وقوله تعالى لملك الرقبة بطريق للصور بين وقوله او الاوثبوتا من الله
والنشر المرتب حتى لو قال اعتقتك ان ركبت الطلاق تقع الطلاق ولو قال وهبت نفسي منك بمعنى النكاح
... واما وجب للعارة السبب للسبب وعكسه الا اذا كان السبب مضافا به كقوله ان اراد ان
... ل لكن من الحر، رزقا والعتق فيه كما سبق ان مبنى الاستعارة على الافتقار والافتقار ههنا من جانب السبب
... يكون اثرا واما السبب لم يستغن عنه لان افتقار والموثر الى الاثر بما عتبار ان الاثر يتعقبه منه حتى العتبة

ليس بمتنع ، هذا الحمل بل هو متصور كما هو ، الاصفر يسأله ان يثبت العلق عند ما لوجد شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه
نقول الحق هو بعض ان التكلم اشارة الى رؤاه الغير والحق ما اختاره الصاحب ان التكلم بهذا اي بمعنى اي الحاصل بالتكلم وهو قوله
هذا ابني مرادا منه السبوة اصل والتكلم مراد اكثر به خلف ثم يثبت الحكم في المحل المجازي بناء على صحة التكلم بالاستعارة لا
خلفا عن شيء لا يثبت حكم الحقيقة في مجازها ، على صحة التكلم واذا كان كذلك شرط ان يكون الاصل صالحا للايجاب بان يكون مبتدأ
وخبرا لكونه عاملا في ايجاب الحكم الذي نقله المحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة فعنى الاستعارة هذه اي لا تثبت
ان عنده صحة الاستعارة تعتمد صحة التكلم لا تصور حكم الاصل صحت الاستعارة في مسلمنا في قوله عبدي او حماري حر انه
او لعلان علي الف او على هذا الجدار عند ابي حنيفة له حتى يعتق العبد ويجب الالف لانه صحت هذه الكلمات لغة وان
تعذر تحققها بطريق اطلاق اسم السبب المسبب المطلق على المقيد لا بطريق الاستعارة التبعية كما ظنه صاحب التنقيح
لان العلاقة ليست شدة الكره بالبيوه وعند ما لم يكن الاكره منه شيئا وكذا مطلق احدهما وهو الاخذ لا على العين قابلا
لحكم الكره والاقرار لكلام ولم يصر الى المجاز من ... فاعتبره بالاستثناء اي لما كان الخلف في التكلم يحتاج الى
صحة التكلم في الحقيقة حتى يصير غيره مما له عند التعذر سواء كان صالحا لحكم الاصلي ام لا قياسا على الاستثناء فان
من قال لامراته انت طالق الا اثنتين او الا نصف تطليقة او الا واحدة او ذكره في المنفي واجاب بما زاد على الست
باطل حكما ومع ذلك يصح الاستثناء لانه من حيث الكلام صحيح مكلا الكلام في مسلمنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقة والمجاز
متعين فيصار اليه نعم ونحن لك ان نقول هذا الاستدلال فيه صحيح ان الكلام في التحمل الحقيقي واجاب بما زاد
على الست سحيل متروك لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذلك حاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
الذي هو شرط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ ام لا فعندنا شرط وعنده لا شرط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة
لان لصحة اما امكان المعنى الحقيقي للحصر الى المجاز خلاف العربية ان كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا اي الكبر
سنا منه فعند ما قلنا لا يحتمل انها اما لم تقولا باكبره فيه لكونه ظاهرا في الشبه كقولك زيد اسد واوضح بالشبه
بان قال هذا كابني لانشاء كبره هكذا ههنا وهذا المحل اقرب مما ذكروه والمانع الاصنوسنا منه فان الخلاف فيه
صحيح وان كان معروفا في السبب من الصبيان الولد قد يتحقق من شخص والكاشتهر شبهه من غيره شيء عاما يخرج
الى الشبه وهذا ما احب به ... ولما كانت الخلفة اشارة الى وجه البناء على هذا الاصل وتقريره ان
الخلفة عند ابي حنيفة له كما سبق من التكلمين وهما يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم يكن مهجورة اولى وههنا الحقيقة مستعملة
لا مهجورة فكانت اولى وعندما كانت من الحكمين وهما يرجع الى الحكم المجاز راجح لكونه اكثر فائدة لعموم او لكونه
سبق الى الفهم لتعارفه قال الحاصل السرخسي وقد ثبت لان زيادة الفائدة كما في المجاز لعمومه ولسبق مستقر عرفا
وهي نه سواء كانت الخلفة في التكلم اولى الحكم فان مدخل للخلفة فيه بل الخلفة فيه لا سواء ما لان اثبات
المعنى المجازي لما كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقي فكون الاصل هو المعنى الحقيقي محل اللفظ عليه اولى ايضا"
هذا البحث ما لا مدخل له فيما نقل عن ابي حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى

بالحقيقة ٣٠

هو الحقيقة اول ما احتاج الى التخصيص لخلفه فظهر من هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية ومن طرقها
حجة معتبرة وفي عادة مقررة وهي ان قال المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية هي مجاز والحرج الحقيقة
ان قلت وكيف ان يجاب عنه بانا لا نم ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفة لانا لو ثبتنا ان الخلفة سنها في الكلام كما قال
ابو حنيفة لم يكن ترجيح المجاز لعموم حكمه والمأخوذ اعتبار الخلفة في الحكم لكن ترجيح لعموم المجاز لان دليل الحقيقة وهو
كونها موضوعة للاصل ودليل المجاز وهو زيادة الفائدة به بما اجتماع في اللفظ والمقصود من اعتبار كل واحد منهما الحكم كان
اعتبار رجحان المجاز اولى لزيادة الفائدة معرفنا انه لا اعتبار لزيادة الفائدة بدون اعتبار الخلفة في الحكم وان الخلفة لا تتأتى في
دعوانا وان هذا البحث مبنيا على قول ابي حنيفة وايضا لو لم يعتبر الخلفة لم يتحقق الخلاف في الاكثر سنا منه يظهر بالتأمل
وما ذكر من ان الحقيقة المهجورة من طرقها ليست بمعتبرة لان لا نم ان الحقيقة اللغوية هي المجاز بالنسبة الى العرفية عندكم نهما
مستعملة بل عند بعضهم انها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلا منا الحقيقة المستعملة وعلى هذا
قال ابو حنيفة له يجوز الصلوة بآية قصيرة والحجة خطبة طويلة حيث لان المأمور به مطلق القراءة والذكر قال الله تعالى
فاقرأوا ما تيسر من القرآن وقال فاسعوا الى ذكر الله والذين اللغطين حقيقة مستعملة وهو ما مطلق على ايهما القراءة
والذكر وهي متعارف وهو ما سبق قراءة وخطبة عرفا والحقيقة المستعملة اولى فلا يجوز بيده بالتعارف وقد يظهر
لانه ينبغي ان يجوز بما دون الآية ايضا فان فعلت ذلك خارج اجماعا فلت صح لانكون الكلام محمولا على حقيقة
اجماعا وعلما لا يجوز ذلك لوجود المجاز المتعارف عندما وقد يشكال لانه منصوص عليه اذا حلف لا يقرأ
القرآن فقرأ بعض آية وان كانت آية قصيرة اجماعا. ... ثم عليما يترك به الحقيقة عرف ذلك بطريق
الاستقراء الاول ما يترك بدلالة العادة اي العرف او الشرع لان الكلام موضوع للافهام والموضوع ما سبق اليه
الافهام واذا تعارف الناس استعمال لشيء ونقلوه من موضوعه اللغوي وهجروا استعماله فقد كان ذلك بحكم الاستعمال
كالحقيقة فقد لوجود امارتها وهي المبادرة الى الفهم وتكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذا استعمل الاسم
اليها الا بقرينة وذلك مثل الصلوة والحج والمشي الى بيت الله تعالى ونحوها فانها نقلت عن معانيها اللغوية من الاعاء و
القصد والمشي الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والعبادة المعلومة وصارت حقائقها مهجورة حتى لو نذر
صلوة او حجا او مشيا الى بيت الله تلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو وكذا لو نذر ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة
تلزمه التصدق بالثوب لاستعمال فيه عرفا وان كان اللفظ حقيقة في غيره ملك مرفوعة قولا على المشي الى بيت الله تعالى
من هذا القبيل نظرا لانه ما تركت حقيقته لانه تلزمه الحج بمشيا بل الوجه ان من قبيل الكناية وانه لا بنية في ارادة الحقيقة
... وكذا لو حلف لا يشتري رأسا ينصرف يمينه الى ما تعارف بيعه لا الاسواق على حسب ما اختلفوا
فيه وسقط غيره بدلالة العرف ولا يلزم ان يكون رأس الغنم وهو حقيقته لانه موضوعه لان الرأس مطلق واريد به المقيد
لانه عام يكون نكرة في سياق النفي وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه يجوز على ما اختاره الكرخي اولا لان لانم ان
يتعلق على رأس الغنم من حيث ان موضوعه اللغوي بل من حيث ان مدلوله العرفي الذي ما تترك بدلالة محل الكلام
... هذا الحقيقة عالما لم تقبل حكما للتعذر تعين ارادة المجاز كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة فاكل من ثمرة و قعت على الثمرة

نسخة قوله جاء مرفوعا

نسخة انواع ثم موضوعه

ادا المحت وابو يوسف مع ان حنيفة في روايه ومع محمد في اخرى علت
يلين ان قال القسم اسم مشترك في الاول لان ما يقوم انه كامل في القسم
اسم خاص بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا نظهر بالتامل فلا حاجة الى جعله
قسمين تدبر والصرع معوا بهم لكلام مشوش الرلاله سبب
الاستعمال حقيقة كان او مجازا وبالقيد الاخير خرج اقسام البيان والعلل
احصنا ما تركه اعتمادا على القسم مثل بعت والشهوت وحكمه ثبوت موجبه
من غير حاجة الى النيه لانه لوضوحه قام مقام معناه وهو ايجاب الحكم
بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناه كما قيم السفر مقام
المشقة في احكامها فصارت بحيث ثبت الحكم باي وجه ذكرت
من نزلوا او وصف لو خير سواد نوى اوم ينو حتى لو قال بالطالق
او انت طالق او انت مطلقة او طلقتك يقع الطلاق وكذا الوجه
على لسانه بدون قصده كما اذا اراد مثلا ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق تثبت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف
الكلام عن موجبه بالنيه الى محتمله قبل ذلك كما اذا نوى بانت طالق

اذا ذكر الكتابه فيتبين ان نزلوا تقوم
عشرة او يوصف بالصرع في
منه موصوف الكتابه لا

موضع الجواز

[redacted]

[redacted] مطلقا

[redacted] قال صاحب المقوم فيه وهذه عبارة النهاية يقولون لفظ الحرام من كنايات
[redacted] ن موجبا للحرمة بخلاف لفظ الطلاق ولو كان من كنايات الطلاق
[redacted] الطلاق [redacted] مكن مرادا به بدليل حال [redacted]

والرق فيه كامل ولهذا تقبل
الصحيح او البعض رق
المكاتب بالكتابة بوصف

م

اللفظ م

وهذا لا يصح عنه وقد سبقه الله تعالى في قوله تعالى وجعل لكما من لباسا ونهارا لكنه تخصيص بعض الاوقات بالالة اللفظ فان تركيب اللفظ
يدل على القوة فقال التحت الجراحة اذا قويت وانشدت ومنه الحبل لان قوام المحبل بقوة به وسمي الحبل بهذا الاسم لقوته باعتبار
توالده من الليم الذي هو اقوى الاخلاط وليس للسكر ولا الاغماء شيء لازالة الزنا المستوجبة
مكلا في كلمة قصور من حيث معنى اللفظ والطلق ينصرف الى الكامل اذ الناقص في السمي يقابل الكامل فيه فتبين له المجاز من
الحقيقة وكذا الاستاول الجراد ايضا لانه متولد من اللحم والاشتراك الذي فيه فضلا لفظ اللحم عاما مخصوصا والشبه بالحي كذا
قال فخر الاسلام به وكذا لفظ الصلوة لما كان عبارة عن الاركان المخصوصة لا يتناول عند الاطلاق صلوة الجنازة المقصور فيها
الا ترى انها لا تذكر الا مقرونة وتقاس ان نقول هذا نقاض ما ذكره في بحث العام ان قوله اذا قمتم الى الصلوة يتناول الصلوات
كلها حتى صلوة الجنازة وكذا لفظ الرقبة في قوله محرر رقبة لا يتناول المقاتلا والعمى، لان الرقبة اسم لغير المالكة لغة وعما ما لكا
من وجه لغوات حسن المقصود منها فلا يتناولها عند الاطلاق وكذا كل امراة قال طالق لا يتناول البتة وان كانت تتناول
العدة بلا نية لزوال ملك النكاح ولهذا احرم وطيها وان نفى بعض الاحكام ولهذا يقع من الخروج والبروز ولفظ المملوك
في قوله كل مملوك لي حر يتناول المدبر وام الولد دون المكاتب حتى يعتق مدبره وامهات اولاده ولا يعتق مكاتبه
الا ان يتوهم خلاف لفظ الرقبة في قوله محرر رقبة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ويتناول
المدبر وام الولد حتى لا يجوز اعتاقهما والمعنى فيه ان الملك في المكاتب قاصر كونه مملوكا رقبة لانه ولهذا لم يجز بيعه
الكتابة ولم يعتق نكاح المكاتبة ست مولاه بثبوت الولي لانه لم يملك لكاتبته نا قدل ان الملك فيه ناقص فلا تناول
المملوك عند الاطلاق ان لا يقبل كالمدبر والمتزوجة ازاله الرق اما ضمنا كما قال ابو حنيفة به ان التحرير شرع لازالة
الملك والرق يزول في ضمنه ضرورة او ازاله الرق قصدا كما قالا واذا كان كذلك يستدعي تحرير الرقبة كمال
الرقبة وقد تحقق في المكاتب بخلاف ما قلنا في المدبر وام الولد بعكس الحكم لانعكاس العلة وهو كمال الملك فيهما وهذا
لهذا يحل للمولى وطئها والوطي لا يتجزأ لا يكمل احد الملكين وتفعان الرق بدليل عدم قبول النسخ اي وثانيهما ان
يكون اللفظ مشتركا بين القصور والتبعية في بعض افراده كالي في نوع كالي وجه اصالة عند الاطلاق
لا يتناول ذلك النوع الكامل كالفاكهة فانها اسم للتابع لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين
اي متنعمين والتنعم انما يكون بما يزيد على ما به يقع القوام والبقاء لان ما به يقع القوام لا يسمى تنعما عرفا
فان الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم التنعم والرطب والعنب يتعلق بهما القوام
لانهما يصلحان غذاء والزمان في معنى الادوية وتحدث به القوام ايضا فاذن جهة الاصالة ثابتة في
هذه الاشياء فلا يتناولها الاسم الكلي عن القصور والتبعية عند الاطلاق اذا المطلق ينصرف الى الكامل
في السمي ولهذا قال ابو حنيفة به اذا حلف لا ياكل فاكهة ولانه لو حنث باكل العنب الرطب والرمان
وقالا وهو قول الشافعي يحنث باكل هذه الاشياء ايضا لانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم
بغيرها مسمى لها اللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا ياتدم يقع يمينه على ما يتبع الخبز كاللبن والخل لان
الادام اسم للتابع ومعنى التبعية في الاصطلاح لكون قائما به وهو ان لا يوكل وحده فخلا يتناول ما يؤكل
مقصودا كاللحم والسمن والجبن عند ابي حنيفة به لان فيه جهة اصالة وعند محمد به يتناول ذلك لان الادام

ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى في قوله فروحا لتابعوا منه كما طريا لكنه خصص بعض الاوائل بدلالة اللفظ فان تركت الفقه

رفع العقد الحسي بصدق وديانة لاقضاء، ولهذا حلفنا كوز الحلم قبل الوقت
لان قوله ما اراد الله بكم من حرج ولكن يريد ليطهركم بعد قوله وان كنتم جنبا فاطهروا صحيحا
فما صار حرجا بحصول الطهارة قال صاحب الكشاف معناه ما يريد الله ليجعل
عليكم من حرج في باب الطهارة حتى لا ترخص لكم في التيمم ولكن يريد ليطهركم بالماء
قال يجوز الطلاق اذا اعوزكم التطهير بالماء واذا حصلت الطهارة مطلقا كانت طهارة مطلقة ولا تقدر
اذا تقيد بقدر الضرورة مجوز بدلا، فرضين وكوز قبل الوقت وهذه الآية حجة على الشافعي في قوله
احدهما انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث لانه ملوث في نفسه الرابع ومطهر حتى لو رأى
الماء عاد حكم الحدث الاول فصار كطهارة المستحاضة فتتوضأ لكل الصلوات
مع قيام الحدث وثانيهما انه طهارة ضرورة حتى قال لا يجوز لفرضين وقبل الوقت
ولا لغير طلب وقوت ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفسه في الوضوء بالطرق
لان الضرورة تتقدر بقدر ما قلنا منذ ما ذكروه وهذه نظر لانه لا يجوز اما ان يكون
التيمم رافعا للحدث مطلقا ام لا فعلى الاول يلزم ان لا ينتقض
طهارته بروية الماء لان المرتفع به لا يعود وعلى الثاني يلزم ان لا يكون
طهارة "مطلقة" [illegible] وحكم الكناية انه لا يجب العمل

والحق فيه كما مر والله اعلم

اللفظ م

[illegible]

وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا بالنية او ما تقوم مقامها من دلالة الحال لان الكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال
وان كان معناه ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة او المجاز فيكون تردد فيما أريد به فلا بد من النية او ما تقوم مقامها من دلالة
الحال كما في مذاكرة الطلاق لسقوط التردد وتعين ما ارتضيه وعند عدمها، اما لسان الكناية هي اللفظ المستعمل فيما لزم معناه بقرينة
وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه الحقيقي على السحر الاول دون الثاني وقال العلامة السنفي الفرق
بين الكناية والمجاز انه لا جواز للمجاز بلا اتصال ويكون من الجنس بالبين البعداء عن القرينة بان العناء وان الاتصال سببها بينهما
تضاد واتصال الحقيقة لا يراد من اللفظ عند ارادة المعنى المجازي فاذا قلت رأيت اسدا يرمي لا فهم المتكلم المخصوص لان لفظ
الاسد انتقل من موضعه الاصلي الى موضعه المجازي وفي الكناية ما انتقل عن موضعه الاصلي بل ثبت اللوازم بواسطة
قوة الكف ولكانا في طرفي نقيض وعند نظر نا لا يلزم جواز الكناية بلا اتصال كيف وفهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال والا يلزم
انه لا اتصال بين الحمش والبيضاء والحمر والعنا، بل للمضادة جهة في الاتصال قال الله تعالى وذكروا انعم الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به
على ان ما ذكره منا يناقض ما ذكره في قوله واستغفر من استطعت منهم ان المراد من الامر التوبيخ والاتصال منه وبين الايجاب
الضادة وقد اشتبه عليه بان سببها تباينا وليس الامر كذلك لان الكناية قد تكون قسما من المجاز وما من الشيء لا يكون قسما منه
وانما يستقيم ذلك بين المجاز والكناية على نفسها، البيان وليس كلامنا فيه بل الحق ان الكناية في اصطلاح الاصوليين اعم
من المجاز من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية في محل دون المجاز كما في الضمائر وأكثر العلوم كما في المجاز
المتعارف وسمي الباين والحرام وخلية ما مثل قوله بته وبتله وبرية كنايات الطلاق اعلم ان الطلاق الواقع بهذه الالفاظ وان
عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي محتجا بانه لا ثلاث هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق عندكم فكون الواقع بها
رواجع كما في صريح الطلاق لان الشيء اذا اضمر كناية عن شيء لكون الثابت به ما كنى عنه اجاب عنه الصحابة انا نلزم ما ذكرت
ان لو كان تقل الشيء على طريق الحقيقة وهو ممنوع بل تسميتهم بها بطريق المجاز وهذا لان البينونة تتنوع قد تكون خفاء وقد تكون
اصعب كالبينونة في الكل وقد تكون فعلية كالبينونة في الاكثر واكثر هذه الالفاظ موضوعة لمعان معلومة هي المرادة بها والمراد
من الكل البينونة لكن فيها ضرب ابهام بمحل يتعلق به البينونة وملاقة فصار المراد منها مبهما لاجله بهام المحل فصارت
كنايات حقيقة ما حتى ان الله فلان كل ثابت الكنايات اي الكنايات عن الطلاق فصحت بذكر المجاز فاذا حاصل انها كنايات
حقيقة وكنايات الطلاق مجاز فلا نسلم فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجبها التي هي البينونة من غير لزم
بعمل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عند هذا تحقيق هذا الموضع وقال صاحب التحقيق ان تسميتها بالكنايات
مطلقا مجاز وأورد عليه ان الكناية ما كون مستتر المراد وهذه الالفاظ كذلك لانها لا تفيد المراد للسامع الا بعرف فتكون داخلة
في الكناية فاجاب عنه بان المراد بمستتر الكناية عن الانتقال من اللازم الى الملزوم وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء
بل يقف عليها فلا تكون كناية حقيقة وايضا لا نسلم ان ما هو المراد منها مستتر عن السامع فان المراد منها البينونة وهو معلوم
للسامع ان حمل عليها مستتر عليه كما بينا فلا نسلم ان ما هو المراد مستتر [illegible] ونظر من حيث الرواية والدراية
اما الرواية فقد قال صاحب المقوم فيه وهذه عبارة الفقهاء يقولون لفظ التحرم من كنايات الطلاق والتحرم في باب
[illegible] موضوعا لحرمة خلاف لفظ الطلاق ولو كان مجازا عن الطلاق يعمل عليه مع ذلك سمي كناية
[illegible]

الألوكة
www.alukah.net

المرادم

مناء

هذا اللفظ وفيه تصريح بان تسميته كناية حقيقة لا مجاز. واما قول الاصوليين من غير ان يجعل عبارة عن الصريح بنادي
بان ذكرنا يظهر بالتامل ه واما الذواته فلصدق تعريف الكناية عليه وهو ما لا يعلم معناه الا بالقرينة ثم قوله مبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم انما يستقيم على اصطلاح اهل البيان واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال
فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقة كما سبقت الاشارة اليه على انا لا نسلم ان الانتقال
فيما نحن فيه من معانيها الى شيء آخر اذ البينونة اعم من البينونة التي هي النكاحية والعام لازم الخاص فيكون الانتقال حينئذ من اللازم الى
الملزوم وبما ذكرنا ظهر ضعف قوله لانا ان المراد منها مستعار لما هو معلوم وهو البينونة لان ما هو المراد منها ليست البينونة
المطلقة بل البينونة المخصوصة وذلك لا يعلم الا بالقرينة ثم قال الا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة من قوله وهذا الكل
يوجبانها لانهما لا ينبئان عن قطع الوصلة لان حقيقة اعتدي للحساب وكذلك استبرئي معناه اطلبي براءة رحمك ولا
اثر لها في قطع فلا يمكن ان يكونا عاملين بنفسهما الا ان اعتدي يحتمل في نفسه يحتمل ان يراد به ما تعد نعم الله وعد نعم الزوج عليها نكاح م
وعد الاقراء وكذلك الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء او التزوج بزوج آخر فاذا نوى الاقراء والاستبراء للتزوج بزوج آخر
زال الابهام وثبت به الطلاق ان كان بعد الدخول اقتضاء لان الامر بالاعتداد والاستبراء انما يصح بعد الطلاق فكأنه قال
اعتدي لاني طلقتك فيقع به واحدة لان الطلاق معقب للرجعة بالنص وان كان قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء رجعية م
لانعدام المقتضي وهو العدة لانه لا تجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فيجعل مستعارا لانه سبب الاعتداد
في الجملة في الدخول بها فاستعير الحكم لسببه وقيد بقوله في الجملة رد لما يقال الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه
فلا يستقيم الاستعارة فاجاب بان السببية في الجملة كاف للعلاقة المصححة للاستعارة فان قيل سلمنا ان السببية في
الجملة كاف لكن هذا استعارة المسبب للسبب وقد مر ان ذلك غير جائز ولو سلم جواز ذلك لكن لا بد من ان يجعل مستعارا من قوله
انت طالق او طلقتك او طلقي لا يجوز الاول والثاني لاختلاف الصيغة امرا او غير امر وكذا الثالث لانه لو قال لها طلقي نفسك
لا يقع الطلاق به ما لم تطلق قلت الاستعارة المسبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به كما في قوله اني اراني
اعصر خمرا اي عنبا فيجوز والعدة بالحيض بالطلاق فيجوز استعارتها له وان كانت سببه عنه ولا يلزم عليه ان العدة تجب على
ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة لان ام الولد لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق فاوجب
العدة وهي ما تثبت بالشبهة والواجب بالموت تربص مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه على ان الفرض حال
حياة الزوج والتقييد للعدة بدون الطلاق في هذه الحالة او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل و
الطلاق سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض الفقهاء والدخول شرطه فلا يلزم تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان
ذلك لفوات الشرط وهو الدخول واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه والجواب عن الالتزام
الثاني انا نجعله مستعارا من قوله كوني طالقا او طلاق وقد صرح في الفتاوى انه اذا قال لها تو طلاق بكسر او طلاق شو تطلق
من غير نية وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة فان النبي عم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها [illegible] وانت
واحدة يقع به الطلاق الرجعي عند النية ويروى عن الشافعي انه لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان الواحدة صفة [illegible] لا يحتمل قائمة م
الطلاق فلغى اللفظ الاول [illegible] بقوله يجوز ان يكون قوله واحدة صفة للمرأة كما ذكره ويحتمل ان يكون [illegible] وانت
[illegible]



تزاوده

للرجعة وقيل هذا انما يصح ان لو اعرب واحدة بالنصب او سكنت لتكون صفة لمصدر اما لو اعربت بالرفع تعين صيرورتها
صفة للمرأة فلا يقع به الطلاق وان نوى وقال عامة مشايخنا الكل على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
وهو الصحيح [illegible] ثم الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح اتم في هذا المقصود والكناية قاصرة فيه
لتوقف حصول المقصود منها على النية وظهر اثر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات وهو الحدود حتى ان المقر على نفسه
ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا لا يستوجب العقوبة فاذا قال لمست فلانة او جامعتها لا يحد
ما لم يذكر نكتها او زنيت بها ولهذا قال علماؤنا اذا قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق لان ما تلفظه كناية
عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه يحتمل ان يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا وكذا لو قال الغير كما يحتمل التصديق م
[illegible] عند الخصومة هو ما انا بالزاني والله ما زنت يريد التعريض لم يحد عندنا خلافا لمالك فان قيل اليس انه لو قذف رجل رجلا
بالزنا فقال له آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلنا لانه ذلك فان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا
في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول [illegible]
اعلم ان الطرق التي بها يعرف المجتهد علم الاحكام الشرعية اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقد يطلق على عكسه وهو المراد ههنا والعبارة اسم للفظ بمعنى العبور لان الصالح
يعبر منه الى المعنى انما قال عبارة النص الا ان النص قد يطلق على كل كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا او ما لا اعتبار
ان النص هو الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص واضافة العبارة اليه بيانه ووجه الحصر ان المعنى وهو المراد من النص ههنا م
الذي اريد باللفظ ان كان نفس الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه يسمى عبارة ان سيق له واشارة ان لم يسق له وان
كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم منه معنى يعلم اللغوي ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة والا فلا دلالة له
لغة والذي ذكرنا من تفسير كل واحد منها هو المفهوم من الامثلة التي اوردها لهذه الاقسام كما سنشير اليه في تضاعيف بيان
الامثلة [illegible] اما الاول يعني الثابت بالعبارة لا الاستدلال فهو العمل بما سيق الكلام له واريد به قصدا التقسيم البارز
[illegible] والمستكن في اريد يعود الى الموصول وفي به الى الكلام والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهومه سواء كان مقصودا او
غير مقصود ومن السوق في تعريف النص ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله
فانكحوا يكون الاستدلال بعبارة النص لا باشارته واما الثابت باشارة النص فما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة ولا انفصال
مثل العبارة الا انه ما سيق الكلام له نظيره من المحسوسات ان ينظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره بعينه ويسرة باطراف اي بغير كل واحد من العبارة والاشارة
نظره فما يقابله هو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف نظره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا [illegible] ومما سواء
اي العبارة والاشارة سيان في اثبات الحكم قطعا الا ان العبارة احق بالعمل من الاشارة عند التعارض لكونها مقصودة
بالسوق دونها وبيان هذين النوعين في قوله للفقراء المهاجرين فانه عبارة عن استحقاق نصيب لهم في الفيء لان الآية
[illegible] بيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق ونظم قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى اشارة الى زوال املاك
[illegible] وان استيلاء الكفار على اموال المسلمين سبب لثبوت الملك لهم فيها لانه وصفهم بالفقر
[illegible] بمكة بدليل اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال
[illegible] اسم فقير [illegible] ان بعدت يده من المال حتى وجبت الزكاة عليه واطلاق الكلام يحمل على حقيقته [illegible]

شبكة الألوكة
www.alukah.net

او الملة لا ينعقد سببا كبيع الحر والبيع من المجنون فكذا بانعدام الاتصال فاذا كان الشرط مانعا من انعقاد التسبيب
لا يكون الشرط موجبا عدم الحكم عند عدمه بل يكون عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الاصلي كما كان قبل التعليق واذا
لم يكن اللفظ سببا زمان وجود التعليق بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فان قيل اذا قال لغير امرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار تطلق قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود
الشرط وذلك الكلام كان صحيحا والتنجيز انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فلا يجعل علة وهذا بخلاف الاضافة الى
زمان كقوله انت طالق غدا لان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التأخير وذكر الزمان لا ينافي الحكم والسبب
الا يرى انه لو قال انت طالق الساعة ثبت الحكم والسبب جميعا فانما يمتنع ما يمتنع بالاضافة بصفة التأخير الى ذلك الزمان
فكان مانعا من وجه دون وجه فجعلناه مانعا للحكم دون السبب عملا بالشبهين وصار كتأجيل الدين فانه
لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة
ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة ولهذا لا يمنع التعجيل بخلاف التعليق فانه للمنع ويستحيل ان يكون مع المانع
سببا موجبا ولان الجزاء في اليمين دليل ثان على ان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال بيانه ان الجزاء في اليمين
بالله وبغيره كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يجب الا بعد انتقاض تركيب اليمين وعقدها كما كنت اتفاقا ويستحيل
ان يتعلق في شيء انه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه لان من اوصاف السبب ان يتصور بقاؤه عند
وجود المسبب فعرفنا انه بعرض ان يصير سببا عند وجود الشرط لا ان يكون سببا في الحال [illegible] ولهذا لو
حلف لا يطلق اي ولان المعلق لا ينعقد سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي
ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية اجماعا لان
قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في اليمين الاولى فيكون هذا استدلالا بما
هو مجمع عليه والزاما له على الخصم وهذا اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتهما بخلاف خيار الشرط في
البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع بدلالة الاجماع فان من حلف لا يبيع فباع بشرط
الخيار يحنث ولولا انه سبب في الحال لما حنث والمعنى فيه ان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق بالخطر
لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله معلقا بشرط خطر تام وكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا
يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات كيلا يغبن وكان نظير اكل الميتة
حال المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب فلو جعل على السبب
يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فادخلناه على الحكم فقط لانه اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما
فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم
عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فدخل عليه قال واذا ثبت ان التعليق يتصرف في السبب
باعدامه قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي [illegible]
على احكام التعليق لكونها متفرعة على هذا الاصل فيصح تعليق الطلاق والعتاق ونحوهما بالملك [illegible]
الشرط [illegible] ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة في الحال فاما الملك في المحل فليس [illegible] العتاق

وهذا الكلام لبيان ما يجاب في الحال لما يأتي فلا يشترط الملك في الحال ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث عندنا لما
بينا انها ليست بسبب في الحال والاداء قبل السبب لا يجوز اتفاقا كما لا يجوز قبل اليمين وفرقه بين المالي والبدني
ساقط اعتباره لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع حقوقه كحصول الابتلاء به واما المال ومنافع البدن
آلتان يتأدى بهما الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المالي بخلاف
حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع او دفع ضرر وذلك دون الفعل
ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه يسقط
من ذمته لا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد الزكوة بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود هو
حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالنائب على ان النائب يعمل بنية فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف
الصلوة فان المقصود منها هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة وذلك لا يحصل بالنائب والكلام على ما ذكرنا ان التيمم لا يجوز الطهارة
على استعمال الماء وهذا عمل بمفهوم الشرط لانا لا ندعي ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بل ندعي ان لا يتعرض له
حال عدم الشرط والحكم فيه باق على الاصل والاصل فيه عدم الجواز اذ لو خلينا وتجرد عقولنا لحكمنا بان التراب لا يطهر
لا يقوم مقام الماء المطهر فعرف بالنص كونه مطهرا حال عدم الماء فيقتصر الحكم [illegible] ومنها ما قال الشافعي رحمه الله
ان المطلق وهو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على المقيد ببعض من الصفات سواء ورد في سبب او شرط
او حكم او حكمين في حادثة واحدة لان المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل له والمقيد ناطق به محكم فيه
وابدا يحمل المحتمل على المحكم ويترجح الناطق على الساكت عند التعارض ولهذا حمل النص المطلق عن السوم وهو قوله عم
في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة اتفاقا وكذا حملت نصوص الشهادة
المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا شهيدين من رجالكم على المقيد بها وهو قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما حادثتان وكذا نصوص الهدايا في المتعة والقران وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي حملت على المقيد بالبلوغ في جزاء الصيد وهو قوله تعالى هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان
المطلق والمقيد في حادثة واحدة وكذلك اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة فيه مقيدة
بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى سائر الكفارات لانها جنس واحد
اذ كل واحدة منها تحرير في تكفير وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في الحكم في حادثتين اصلا لا في
حكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فاما في حادثة واحدة يحمل بالاتفاق وذ
لك لان الاطلاق امر مقصود لانه ينبئ عن التوسعة على المكلف كما ان التقييد امر مقصود ينبئ عن
التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال احدهما بالآخر اما الامكان في حادثتين فظاهر وكذا في حادثة
[illegible] في حكمين لجواز ان يكون التوسعة مقصود الشارع في حكم حادثة والتضييق مقصودا في حكم آخر في تلك الحادثة
كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر قال الله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
[illegible] على ان العمل بالمطلق واجب لان الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف
[illegible] في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على المنهي عنه والى
ملتزم

هذا المعنى اشار ابن عباس رضي الله عنه حيث قال ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه فان الصوم
شوم والمطلق مبهم بالنسبة الى القيد فلا يحمل عليه ثم بين الكلام هنا الابقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة
واحدة بعد ان يكونا حكمين فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا
ناسيا يستأنف الصوم خلافا لابي يوسف والشافعي رحمهما الله لان الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط
التقديم عليه وذلك التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين
متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولما لم يشترط
التقديم على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستئناف وانما منع عن المسيس قبل الاطعام عندنا خلافا لمالك
لجواز ان يقدر على التحرير والصيام فيستحيلان بعد المسيس والنهي اذا لم يكن لمعنى في غير المنهي عنه لا يعقب الفساد ثم قوله ليلا
عامدا ليس بقيد لان العمد والنسيان في الليل سواء نص عليه في شرح الطحاوي اما قوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه
اذا قربها بالنهار عامدا فسد صومه وانقطع التتابع ويجب عليه الاستئناف بالاتفاق وكذا لا يجوز التيمم بالتراب
بالنقدين الخبر وهو قوله عم التراب طهور المسلم وبكل ما كان من جنس الارض كالجص والنورة والزرنيخ خلافا للشافعي
وابي يوسف ومحمد رحمهم الله بالمطلق منه في قوله عم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اذ الارض تتناول الكل لان كون التراب
مطهرا بالاتفاق كون غيره مطهرا ايضا قلت ليس التراب من قبيل المقيد الاصطلاحي وانما اراد به الخصوص من
من العموم … وقيد الاسامة مقرونة في الجواب من الصور التي ظن الشافعي رحمه الله ان المطلق فيها محمول على المقيد
وتقريره انا لا نسلم ان اشتراط الاسامة في نصاب الزكاة من قبيل الحمل بل انما ثبت ذلك بالحديث المعروف وهو قوله
عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا قيد العدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم لا يوجب نفي قبول
شهادة الفاسق بل لوجوب التوقف والتثبت في خبر الفاسق الثابت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وكذا اشتراط التبليغ في الهدايا انما ثبت بقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق او باشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى الى
الحرم فان قيل انتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا على كفارة القتل والظهار وهذا مناف لمذهبكم قلنا
لا نم ان التقييد فيها ثبت بالحمل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلاثة ايام متتابعات فاجتمع
المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اجماعا لان الحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين
بان يجب متتابعا وغير متتابع ولا يلزم علينا قضاء رمضان لان رواية ابي لم تشتهر والزيادة بخبر الواحد لا تجوز
بخلاف قراءة ابن مسعود فانها قد اشتهرت فجازت الزيادة بها بخلاف ما اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب حيث
يجري كل واحد منهما على سننه كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا
مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة فيجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما
من غير خلل … وهو نظير ما سبق اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب عام حمل احدهما على الآخر نظير
ما سبق ان تعلق الحكم بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا
او مطلقا عنه لان الارسال والتعليق متنافيان وجودا يعني يمتنع ان يثبت الحكم الواحد [illegible]



ان ثبت الحكم الواحد بالارسال بالبيع والهبة فلما كان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق كان
الملك قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وبعد التعليق لم يتبدل العدم لا بتداء لانه فرع المنع فيبقى محتملا للوجود بطريقين
كما كان واذا ثبت منافاة الارسال والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد ايضا لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت
بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق بدل الاول وان امتنع ثبوته بهما معا فلذلك لم يجز الحمل والشافعي يحمل
المطلق الوارد في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في صوم كفارة الظهار والقتل وان وردا في حادثتين وهذا
ترك منه لاصله لان الغالب انما يحمل المطلق على المقيد اذا كان الوارد المقيد نوعا واحدا اما اذا كان نوعين فلا للتعارض
وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق وان كان كفارة لانه بدل عن
الهدي الذي هو جنايته ولهذا لا يأكل المهدي منه فلا يكون حمله على احدهما اولى من الحمل على الآخر فبقي على اطلاقه لانا نقول لا نم ان
صوم المتعة كفارة بل هو نسك محض بمنزلة الهدي الذي صار الصوم خلفا عنه ولهذا يأكل المتصدق منه عندنا سلمنا
ذلك لكن انما لم يجز صوم السبعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع الا ان التفريق واجب الا ترى انه اضيف هذا الصوم الى وقت
الرجوع بكلمة اذا فلا يكون واجبا قبل مجيء وقته كما لا تجب الظهر قبل الزوال … ومنها ما قال بعضهم ان ورود العام
على سبب على اربعة اوجه احدها ان ينقل مع السبب ويخرج مخرج الجزاء كما روي انه عم سهى فسجد وزنى ماعز فرجم
وهذا يختص بسببه بلا خلاف لان فاء الجزاء يدل على سببية الاول للثاني وثانيها ان يخرج مخرج الجواب للسؤال المذكور سابقا
ولا يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى تقول الا ان لي عليك كذا فيقول نعم او اليس لي عليك كذا فيقول بلى فيكون منصبا بان
الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال قال الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم الا وجدنا ما وعدنا ربنا حقا وثالثها ان يكون
جوابا مستقلا بنفسه فلا يكون زائدا على قدر الجواب كما لو قال رجل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من الجنابة وقيل
تعال تغد معي فقال ان اغتسلت فعبدي حر وان تغديت فعبدي حر فذلك يختص به لان الداعي الى الجواب سؤاله فيتقيد
اليمين بتلك الغدة وتلك الجنابة حتى لا يحنث بغيرهما عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله الا ان ينوي الابتداء
فحينئذ يحنث بكل غداء وبكل اغتسال ورابعها ان يكون زائدا على قدر الجواب بزيادة غير محتاج اليها بان قال والله لا اتغدى
اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدئا وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وعند الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب كأنه لم يزد لانه لو لم يكن مبتدئا يلزم الغاء الزيادة
وايضا ما في الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة باسباب شاع وذاع ذلك بينهم
من غير نكير وقال الشافعي رحمه الله الجواب قد يقع عادة مع الزيادة كما في قصة موسى عليه السلام هي عصاي الآية
والى قصة عيسى عليه السلام قال سبحانك ما يكون لي ان اقول الآية قلنا سلمنا ان الزيادة على الجواب جائزة لغرض وراء
الجواب لكن لا يكون ذلك من تحسين الجواب حتى لو قال ان اغتسلت الليلة من الجنابة فانه لم يغتسل من جنابة لم
يحنث لانه لم يتضمنه اعادة جميع ما في السؤال صريحا فصارت المسألة على ثلاثة اوجه اما ان يقتصر على قدر الجواب او يزيد عليه
يقتصر عن المتكلم او يأتي بالتمام قال … ومنها ما قال بعضهم ان القران في النظم يوجب القران في الحكم قلت
[illegible] فيكون بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالجملة الاخرى كما هو مقتضى
[illegible] بالصلوة اجماعا ينبغي ان لا يكون مخاطبا بالزكوة ايضا بحكم القران وقد يكون

الألوكة
www.alukah.net

بان يكون الامر الاول للندب وكذا الكلام في العطف عليه او العكس كما حمل جمهورهم قوله صلعم ويتوضا مع الذي يليه
العطوف وهو ويبين على ضلوته ما لم يتكلم لذلك والحاصل ان الجملتين اذا عطفت احديهما على الاخرى لا بد
من اشتراك اما في المسند اليه او المسند او في قيد من قيودهما كما ذكره صاحب المفتاح لان العطف يقتضي ذلك الا يري
انه لو قال زينب طالق وعمرة تكون عمرة مشاركة لزينب في المذكور وهو الطلاق قال المصر رحمه الله ايجاب
العطف الشركة بين الجملتين فاسد لان الشركة انما يجب اذا عطف الناقصة لافتقارها الى ما تم به وهو الخبر فاذا تم
بنفسه بذكر الخبر لم يجب الاشتراك الا فيما يفتقر اليه كما لو قال اذا دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق
بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها ويعطف الاسمية على مثلها
بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها في الحال لان قوله وضرتك طالق ان
احتمل العطف على الجزاء لكن اظهار الخبر يرجح العطف على مجموع الشرطية لانه لو كانت معطوفة على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك
وفيه انا قلنا اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق
من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء قلت ان قوله تعالى ولا تقبلوا وان كان تاما من حيث انه جملة تصلح جزاء الا انه
لا يصلح الكلام جزاء للمسقط العتق اللازم لكنه قام نظرا الى الشرط او الجزاء الا بدلا ان يتعلق بشي وكانت انشائية فلما قطعوا
او المخاطب بها الايمة فعمل ملحقا بالاول اي عطفا عليه واما قوله كل هو لكن جملة اخبارية لا تصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بولاية
الامام اعني الاعفا الا انه يكون حكاية عن حال ماضية قائمة بذلك الشخص فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على الجملة الشرطية كما في وضرتك طالق
وثمرة هذا تاتي في باب الشهادة ان شاء الله تعالى ... ومن التمسكات الفاسدة لما فرغ من بيان الاستدلالات
الفاسدة المبنية على القواعد الكلية شرع في بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة فقال التمسك بما روى انه عليه السلام
انه قاء فلم يتوضا لاثبات ان القي غير ناقض للوضوء قليلة وكثيرة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فاسد لان المروي
انما يثبت عدم التوضؤ منه عليه السلام عقيب القي اذ الفاء للتعقيب وليس ذلك محل النزاع وانما النزاع في انه
هل يجب بذلك الوضوء عند ارادة الصلوة ام لا والمروي لا تعرض له الا ان يزاد فيقال وكان من عادته عليه السلام المداومة
على الوضوء او قام فلم يتوضا حتى صلى فح يكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات تنجس
الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد لان النص يثبت حرمة تناول الميتة والنزاع في فساد
الماء بالموت فيه فاين احدهما من الآخر قلت وفيه نظر لان الاية بعبارتها ان دلت على الحرمة لانها سيقت لها
الا انها تدل باشارتها على فساد الماء بموت الميتة فيه لان الحرمة فيما يصلح غذاء اذا كانت لا للكرامة تكون آية على نجاسته
والاشكال ان الماء يتنجس بوقوع النجاسة فيه وكذا التمسك بقوله عم للسائلة عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه
بالماء لعدم جواز ازالة النجاسة بالمائع الذي لا يجوز به التوضي كما ذهب اليه الشافعي ومالك وزفر ... ومحمد
بن الحسن وزفر رحمهم الله فاسد لان النص يقتضي وجوب غسل النجس بالماء حال قيامه على المحل ... فلا
خلاف في انه لو زال ذلك النجس بالمائع هل يحصل الطهارة ويسقط غسله بالماء ام لا ... لا يتعرض ... وكذا التمسك
بقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة ... بحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في احد قوليه
فاسد لان النص ... حرمة الانتفاع ... [illegible]

قيود من

ولهذا

جواز ازالة

في الطهارة والنجاسة كما تتبعه ح

لم يتصل اثر الفعل بالعلم ولكن الشافعي يقول ان حلت الحيوة فيهما فيكونان منه كسائر الاجزاء والا فهي حادثة
من البدن فهو يتبعه في الطهارة والحدث وكذا التمسك بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة لعدم جواز القيمة كما ذهب
اليه الشافعي ومالك واحمد رحمهم الله فاسد لان النص لتعيين الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان الواجب المنصوص
عليه والقيمة بدل له او لبيان ان الواجب احدهما لا بعينه ويتعين باختياره كما في خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله
ويكون ذكر الشاة ح لتقدير الواجب لا لتعيينه عنده وكيفما كان لا يكون للنص تعرض لموضع الخلاف في اداء القيمة هل تخرجه
عن العهدة ام لا بل اثبات عين ما وجب او بدله وكذا الاستدلال بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لفرضية العمرة كما ذهب اليه الشافعي
فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام ولا دليل على ذلك على كونهما واجبين او تطوعين او كان احدهما واجبا والآخر
تطوعا اذ قد يومر باتمام الواجب والتطوع بعد الشروع وكذا الاستدلال بقوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين على اثبات ان البيع
الفاسد لا يفيد الملك وان اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة هذا البيع والتصرف الحرام لا ينفي ترتب الاحكام الشرعية
عليه كاستيلاد الاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد ويثبت النسب وكذا التوضي بماء مغصوب حرام مع انه
يجوز الصلوة به وكذا اكل الشاة المغصوبة المذبوحة بسكين مغصوب وكذا الاصطياد بقوس مغصوب ووطي الحائض
وما اشبه ذلك من المسائل والحاصل انك لو تاملت وجدت اكثر تمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه باب
اعلم ان اصول الشرع ثلثة اي الادلة التي يثبت بها الاحكام الشرعية ثلثة فان قلت ينبغي ان يقول
والرابع العقل فانه وان لم يكن حجة في العمليات ولا شك انه حجة في الاعتقاديات الشرعية ولهذا فان اصول الشرع اعم
من اصول الفقه قلت غرضه بيان الادلة المختصة بشريعة محمد صلعم ولا شك ان حجية العقل غير مختصة بها بل هي حجة في جميع الملل
والنحل وهذه الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم ابتداء واما القياس فلا كان اصلا بالنسبة الى الحكم اما
بالنسبة الى الثلثة الاول وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر قال والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه
الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض
الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هو الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز
جص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس
واما المستنبط من الاجماع فكتعدية حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام بعلة الجزئية والبعضية والنص
الدليل المنحصر في الاربعة لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول عم او لا والاول اما ان يكون
متلوا وهو الكتاب او لا وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني هو الذي لا يكون واردا
من جهة الرسول اما ان يكون صادرا عمن لا يجوز عليه الخطا وهو الاجماع او لا وهو القياس وقول صاحب التحقيق ان
الاستدلال بافعال النبي عم من الاستدلالات الفاسدة على اطلاقه منظور فيه فان قلت قد يثبت الحكم بشرائع من
قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي فكانت الادلة سبعة قلت شرائع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله ورسوله
بلا انكار فكان الدليل الكتاب او السنة والتعامل ملحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع
... والحجة للاصل نوعان اعلم ان الحجج الشرعية نوعان موجبة للعلم ومجوزة قال القاضي الامام ابو زيد
ابو حنيفة ... قطعا حتى لم يجز خلافه والمجوزة ما جوزت اطلاق اسم العلم على موجبها وهو غالب الراي

اذ الخلاف م

... السائل ... صح

الألوكة
www.alukah.net

لا يتقفى عن بيه ولا ينهى غرابه يستفاد منه احكام غير احكام الشرع فنا النظر الى الاستفادة تلك الاحكام وغايرة بعضها
على الاربعة مثلا بالنظر الى البيان الى الابتدائى والانكارى والطبقى والتشبيه والاستعارة والكناية وانواع نوع
وكذا بالنظر الى النحو والصرف وغيرها من العلوم المستفادة منه فلو لم يقيده بما استقام حصره بقوله اربعة وقال صحب
التحقيق استر بربه عالم يحصل معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم ومنه الايكاد يتمشى اذ ما من معنى يستفاد
من الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا اولا فلا معنى للاحتراز عنه ... وكذا السنة اعنى بها
قول الرسول عليه السلام جامعة للامر والنهى ان شاركت الكتاب فى الاقسام المذكورة فتكون بيانا لها فى الكتاب بيانا
فيها والسنة اقسام احدها على الخصوص وهذا باب بيان تلك الاقسام فنقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل
فى الاصطلاح ما لم يذكر رواته واسطة سنة ومن الرسول عم كما تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسند بخلافه والمرسل
اربعة انواع ما ارسله الصحابى نحو ما يروى عن رآه صلعم وطالت صحبته معه وان لم يروعنه عليه السلام وقبل
وان لم تطل وذلك مقبول بالاجماع حملا لرواته على السماع منه عليه السلام واما ارسله القرن الثانى او الثالث اى
التابعون وتبع التابعين وهو محجوج عندنا وعند مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل خلافا للشافعى على التفصيل
الذى نذكره واحتج لصحته بقبول المراسيل باجماع الصحابة والتابعين اما اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات
الاحداث من الصحابة كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن لهم كثير صحبة مع رسول الله صلعم
وكانوا يرسلون ولم يروعن احد منهم انكارا وتفحص انهم رووه من رسول الله صلعم بواسطة او بغيرها وكذلك التابعون
بن عازب ما كل ما نحدثكم به سماعا من فى رسول الله صلعم وانما كان يحدث بعضنا بعضا كنا لا نكذب واما اجماع التابعين
فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى كان مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم
وبالدليل المعقول وهو ما اشار اليه الصالحى ان العدل اذا وضح له طرق الاتصال والمتبان له الاسناد ارسل تحقيقا لثبوت
الرواة واعتمادا على صحته بل هذا فوق المسند كما اختاره عيسى بن أبان وهو اختيار المصنف ان من اشتهر عنه حديث
لسماعه بطرق متعددة طوالا وقال قال رسول الله صلعم واذا بلغه من واحد لسنده الله تعالى بما تحمل عنه وبضبط الظن اليه
عند ظهور ضعفه قال الحسن متى حدثتكم حدثنى فلان فهو حدثنيه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلعم فقد سمعته من
سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش ملت لابراهيم النخعى اذا
رويت لى حدثنا من عبد الله فاسنده لى فقال اذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك واذا قلت
لك قال عبد الله فقد روى لى غير واحد والان الكلام فى ارسال من عرف سنده الى فوقه لتقبل المسند الى فوقه ولا يظن بهذا الكذب على
ذلك الغير فلان لا ظن به الكذب على رسول الله صلعم اهل وعند الله اذا المسند اليه فانما يشهد عليه بانه روى ذلك
واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله صلعم بانه قال ذلك ومن لا يستجيز على تلك الشهادة على غير النبى صلعم بالكذب
فكيف نظن به انه يستجيز الشهادة على النبى صلعم ولا يحتاط فيه مع قوله صلعم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده
النار وعلمت ان الارسال اقوى اتصالا من الاسناد ... لكن هذا خبر بعزة جواب عما قال ان
المرسل راجعا على المسند لجواز النسيان اى الزيادة على كتاب الله كما جاز بالمشهور فاجاب بانه لما لم يجز ذلك لان هذا
ضرب بعزة ثبت بالاستقراء وهو عن الاجتهاد فلو جاز الزيادة به لكان فيه [illegible]

المشهورة تقوى وصف الاتصال برسول الله صلعم والخبر اذا صار حجة بالاتصال فكان الرجحان فى نفسه والمرسل
من دون هو الآخر ان دون القرون الثلثة وهو النوع الثالث من اقسام المرسل فقد اختلفوا فى قبولها فقال ابو الحسين
الكرخى لا يقبل مراسيل كل عدل فى كل عصر لان العلة التى هو حسن قبول مرسل القرون الثلثة وهى العدالة والضبط يشمل
سائر القرون وقال عيسى بن أبان وابو بكر الرازى لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب شهادة
النبى عليه السلام فلا يترك من البيان الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عمن هو ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن
من الائمة المشهورين بالرواية عن الثقات وتحمل الناس العلم عنهم وقال الشافعى لا يقبل مرسل غير الصحابى الا ان يثبت اتصاله
بوجه آخر قال قلبت مراسيل سعيد بن المسيب لانى تتبعتها فوجدتها مسانيد لان الحمل بالرواى جعل جهالة الى تصح
روايته عنها ممتنع القبول فلما عرفه شرائط الرواى فيمن لم يذكره لا يحصل الا بالسماع عمن ادركه واذا كان من ادركه
مرسلا فتيها فانه لا يروى عنه مطلقا ما لم يعرف بالاجماع الشرائط فيه الا ترى انه لو اسند الرواية الى صحت روايته فكذا اذا ارسل
قلنا ان قوله نقبل المرسل ان كنت منظورا فيه لان العدل الجازم بالمسند لا بالمرسل ورجاء يا عنه بان مقصوده العمل بالمرسل
يقتضيه الاسناد وان لم يثبت عدالة المسند اليه ... وان اتصل من وجه دون وجه ان ارسل الراوى من وجه واسند
من وجه وهو النوع الرابع من المرسل فلا شبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض
اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح اولى من التعديل واكثرهم على انه يعفى الانفصال وكفى الاتصال
من وجه لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق ... والسند
اقسام اعلم السند ثلثة اقسام المتواتر والمشهور والآحاد اما المتواتر فهو فى اللغة المتتابع والتواتر التتابع ماخوذ
من قولهم تواترت الكتب اى جاءت بعضها فى اثر بعض من غير انقطاع وفى الاصطلاح ما يرويه قوم الى آخره ثم اتفقوا على ان
من شرطه كثرة المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قولنا لاتوهم تواطؤهم على الكذب
وان تكونوا عالمين عما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا لو ان اهل خوارزم اخبروا عن حدوث العالم لا
يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين فى الكثرة ... الاستناد الى الحس والباقى بقوله و
يرد هذا الحد ثم قول الشيخ لا يخص عددهم بشيء الى الشرط خروج عدد المخبرين عن الكثرة الى الاحاد وانه ذهب اكثرهم الى
ان ذلك ليس بشرط فان المخبر اذا اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة حدثت بهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
محصورين الا ترى ان نقل القرآن قد تواتر بنقل الصحابة مع انهم مما يحصون ويمكن ان يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة
لا جميعه لان مثل هذه العبارة قد تستعمل فى الكثرة كما يقال للغرب الماء وما دونه ما يحصون وما وراءها مما لا يحصون
فيكون موافقا لما ذكرناه وانما قيد بالعدالة لما بينا انه فى سائر التواتر من السند والعدالة شرط فيه وان لم يكن شرطا فى
غيرها للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا والصحيح ان العدالة ليست شرطا مطلقا
قولا وتبايين اماكنهم بشرط ان اختلاف بلدانهم او طوائفهم ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه لا شك انا نجد فى وقتنا اكثر المتواطئين
... بخبر المجموع بالشرط كحصول العلم باخبار متوطنى بلدة واحدة وهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معلوما وهو
... خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون والصحيح انه غير منحصر فى عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده
... فيجب قبول العلم المخبر ... يستدل على ان العدد الذى هو كاف عند الله قد اتفقوا على الاخبار لانا نستدل بخبر العدد

الرواية

متعتهم

من حصول العلم بدل عليه انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ولو كان العدد لم تجد اليها في العادة سبيلا لانه كيف تتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كامل العقل بالتدريج وكذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات وتقادير الزكوات وما شاكله وذلك مثل أروش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات وغيره وانه يوجب علم اليقين علما ضروريا اعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان التواتر يوجب علم اليقين وقالت السمنية والبراهمة انه لا يوجب الا الظن وذهب قوم منهم النظام وابو عبد الله البلخي الى انه يوجب علما نيه اى تطمئن القلب فيه في الظن مع توهم الكذب ثم القائلون بكونه موجبا لعلم اليقين اختلفوا فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار المصنف وقال الحسن البصري والكعبي وامام الحرمين والغزالي انه يوجب علما استدلاليا احتج القائلون بكونه مفيدا للعلم بان المتواتر مركب من الآحاد وكل واحد يحتمل الكذب حاله الانفراد وما يقام المحتمل الى المحتمل لا يفيد الا احتمالا اذ لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو خلف تام لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون لان سقوط الاحتمال معنى كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وقطرة لا يفيد واحتج القائلون بالعلم الاستدلالي بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة بينها وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الثلث اعظم من جزئه ولما اختلفوا فيه علمنا ان العلم الحاصل يكتسبي قلنا لا نم ان العلم بصدق الخبر المتواتر متوقف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعده انه لا داعي لهم على توافقهم على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر الى سبق علم بكل الامور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا وحصول صورة الترتيب لا يستلزم كونه نظريا لان ذلك ممكن في كل ضروري حتى في اعلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما وقد لو كان ضروريا لما وقع خلاف فيه ثم اذا قضاء من الشرذمة القليلة لانافي الضرورة على انه منقوض بالعلم الحاصل بالمواضعة ضرورة مع وقوع الاختلاف فيه وقول المصنف ومن انكره لم يعرف دينه ودنياه ومن ينكر كون التواتر موجبا للعلم لا يكون منكرا كونه موجبا ضروريا لان كون ذلك نظريا لا ينافي المعرفة بهذه الاشياء ونتائه ان من انكر كون التواتر موجبا للعلم لا يحصل له المعرفة بدينه لان دينه انما ثبت برسول من الله ارسل وكتب نزلت عليه انزل وذلك لا يثبت هذه الا بالتواتر ولا يحصل له المعرفة بدنياه ايضا وهو العلم بالملوك الماضية والبلدان الخالية كمكة وبغداد ولا يحصل له المعرفة بانه ابن فلان الفلاني وعم فلان واخاه فلان وان نفسه خلقت من ماء مهين وكان رضيعا صغيرا وكما فصار شابا كبيرا الى غير ذلك مما يعرف بالخبر وقد انكر كونه موجبا للعلم والمشهور انه كما كان من الآحاد في الاصل اي الابتداء ثم انتشر فصار بنقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهم الذين بعدهم من قرن الثالث والاعتبار بالقرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد كالمشهورات في هذه القرون بل ليس مشهورا بمعنى الزيادة على الكتاب مثل حد شارب الخمر وربما توهم ان الكرخي الذي انتشر في القرن الاول مع كونه من الآحاد في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فان ما شهد عليه الناس وغيرهم فكان موجبا للعلم اليقيني فالمشهور كان ما شهد بحملة الصحابة اولا ان يكون كذلك والدليل على ان عيسى بن ابان حيث قال ان من الشائع ما رفع العلماء من العدد الاول الى الآحاد ومن بعدهم على قبوله مثل



ذلك الرجم فعلى هذا يكون قول الصحابة ومن بعدهم لسان ان الانتشار في القرن الاول ليس بشرط لصيرورة الخبر مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين الذين بعده لان الانتشار في القرن الاول مما يتكل بالشهرة او ليكن قوم ثقات اية لا يتهمون فصارت شهادة هؤلاء الاية الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال القاضي وهو اوكد الرازي من اصحابنا ان المشهور احد قسمي المتواتر يعني ان المتواتر نوعان كامل وهو ما ذكرنا وقاصر وهو ان يكون آحاد الاصل متواتر الفرع والاول يوجب من ضروريا والثاني استدلاليا الآمدي ان الزيادة على النص بمثل هذه الاخبار انما لا يسمى ما يوجب العلم اليقين الا بايوجب علم اليقين وقال عيسى بن ابان يفضل جاحد المشهور والا يكفر قال الامام ابو اليسر وثمرة الاختلاف يظهر في الاكفار فعند الكرخي وعند عيسى بن ابان لا يكفر ونقل الامام السرخسي عن ابي حامد لا يكفر بالانفاق وعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف وهو الصحيح عندنا لان مذهب عيسى بن ابان لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فكان في انكاره تخطئة العلماء والسلف ليس فيه تكذيب الرسول عم لكونه آحاد الاصل وتخطئة العلماء لا يكون كفرا بل يكون بدعة وضلالا بخلاف المتواتر لان في انكاره تكذيب الرسول عم لان اول ما كان حجة قصار كالسمع منه عم وتكذيب الرسول عم كفر وكذلك مع هذا اصحت الزيادة به على كتاب الله وعلى سنة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله اي الزيادة نسخ معنى لنصب الشروع بها بيان صورة لان النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لان الامة تلقته بالقبول وعلى الآحاد صورة نجوز به النسخ معنى دون النسخ الطلق توفيرا على الشبهتين حقهما وذلك اي الزيادة على الكتاب بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين بالمشهور من الاحاديث فيه والتتابع في كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه وصيام ثلثة ايام متتابعات ... كذلك لما كان من الآحاد في الاصل جواب عما قال لما كان منزلة المتواتر حتى صحت الزيادة به على كتاب الله مع انها نسخ سئي ان يكون موجبا علم اليقين كالمتواتر فقال كونه من الآحاد في الاصل اورث شبهة سقط بها علم اليقين فاوجب علما نيه ... وخبر الواحد وهو القسم الاخير من اقسام المسند وهو الخبر الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا مالم يبلغ الشهرة والتواتر قوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول الكرخي حيث قبل خبر الواحد الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الديانات لما كان اهم واعظم من امر المعاملات كان اولى باشتراط العدد فيه والى رد من شرط الاربعة من العدد متمسكا بان امر الديانات لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبر الشرع في باب الشهادة وهو الاربع وهو مجيب للعمل به اي خبر الواحد حجة يوجب العمل به في الامور الدينية والدنيوية خلافا للبعض بالكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فالله اوجب الحذر بانذار الطائفة لان لعل للترجي وهو في حق الله تعالى فيحمل على الطلب لانه لازم للترجي لان المترجي للشيء طالب له والطلب من الله امر فثبت ان الله تعالى امر بالحذر عند انذار الطائفة فمعنى وجوب الحذر عند انذار الطائفة فلو لم يكن قول الطائفة حجة لما وجب الحذر ولما وجب الحذر والطائفة للواحد حقيقة كما قاله محمد رحمه الله بحسب اللغة وللواحد فما فوقه مجازا دون المتواتر كما قاله عكرمة رحمه الله بسبب نزول قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى الواحد رجلان وان كان الصحيح ما ذكره صاحب الكشاف ان المراد بها الاوس والخزرج او نقول العرفة اسم لجماعة اقلها ثلاثة والطائفة بعضهم وبعض الشيء فواحد او اثنان ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت المراد به جميع الطوائف لانه قال من كل فرقة

www.alukah.net

منهم طائفة فربما يلحقون عدد التواتر مثلا قوله الجمع بالجمع مقتضى الانقسام على انه لا تتصور الرجوع من الطوائف
كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى قوم اذا كان قيمهم او لا قال ابن الحاجب هذا الاستدلال بعيد لان الزيادة
الفتوى في الفروع سلمنا ذلك لكنه ظاهر فلا يكون في الاصول وانما السنة تقدمت ان النبي عم قبل خبر الواحد مثل
خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الهدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى ومعلوم منه صلعم بالتواتر انه لم ينصب بكل
قبيلة وباب كل احد وانما بعث الى الآفاق زمنه فانه بعث عليا ومعاذا رضي الله عنهما الى اليمن وعتاب بن اسيد
الى اهل مكة اوكتابا بايدي الافراد كرجعة الكلبي الرسالة بكتابه الى قيصر وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو ابن امية
الى النجاشي فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما عمل بما ذكر سمعت الآحاد لان ذلك مما تتوفر الهمم والدواعي على نقله
الشرائع الى الامة وانما الاجماع فانه قد تواتر ان الصحابة عملوا بالآحاد واحتجوا بها ومما اشتهر من انا كنا على
عاقل وانا المعقول منه ان خبر السيد العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملان على الصدق ويزجرانه
عن الكذب لانه محظور دينه وعقله فتعتقد عليه الظن وانما حبك الشيء لعدم توقف وجوب العمل على العلم الا ترى ان
لانعقاد الاجماع على ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به ... والشهادة انما اختصت بوجوب
عن تمسك الكيالي بيانه ان انكار المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا ان بينا صدق المدعي رجح جهة الصدق بكل عارضه
شهادة الاصل وهو تمسك المدعي عليه بالبراءة فان الزم خلعت عن الاصل براءة وعن الحقوق عرية فلا بد من شاهد
آخر لترجح جانب المدعي في ظهور الصدق وتكون شغل ذمة المدعى عليه بحجة قوية سالمة عن المعارضة بخلاف البينات
فانه لا معارضة فيها من جهة السامع وقد ترجح جانب الصدق بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه قوله ثم الجبر
اذا لم يكن منقطعا معنى اعلم ان الانقطاع نوعان صورة كالمرسل وذلك اربعة اوجه كما مر والانقطاع معنى وانه
ينقسم الى قسمين اما ان يكون ذلك المعنى دليلا معارضا او مقصانا في حال الراوي ثبت به الانقطاع فاما الانقطاع
بدليل معارض فعلى اربعة اوجه احدها ما خالف كتاب الله فانه يكون مردودا منقطعا لان كتاب الله ثابت بيقين
وان اتصال خبر الواحد برسول الله صلعم شبهة فكان رد ما فيه شبهة بالمتيقن احق من العكس ويستوي في ذلك الخاص
والعام والظاهر والنص فاذا ورد العام قطعا ويقينا ويوجبه قوله عم اذا روى كلم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وان خالف فردوه مثاله ما استدل به الشافعي ومالك في احد روايتهما الله على ان القهقهة
الحاصل لا تنقض الوضوء لما روى ان فاطمة بنت قيس وكانت حاملا فانها قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله نفقة
فلت هذا الحديث منقطع مردود لمخالفة قوله ع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والمراد بالنفقة عليهن
من وجدكم يدل عليه قراءة ابن مسعود من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءتهم مسموعة عن
رسول الله صلعم فهذا دليل على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة والذي روى عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت احفظت ام نسيت سمعت رسول الله يقول للمطلقة ثلاثا النفقة
والسكنى ما دامت في العدة وردة ايضا زيد بن ثابت وجابر قلت هذا الحديث مما قبلته الفقهاء وائمة
وعلماء كالشافعي ومالك واحمد وغيرهم فلا يرد تأويل هو خلاف الاصل على انا روى عن ابن مسعود ما
لم يثبت وان لا كون العمل عنده اية الحديث مكنه ان يحمل عليهم ومثاله ايضا ما روى ابي ... قضينا بشاهد



بيمين فانه خالف القواعد واستشهد بشهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان بيان ذلك ان الله تعالى امرنا
بالاستشهاد مجملا من العدد ثم فسره بالنوعين المذكورين بالآية والمجمل متى فسر بشيء كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد
منه كقول القائل كل طعام كذا فان لم يكن فكذا اذ ليت لك ان تحامل فلانا فان لم تحامل فلانا يكون ذلك بيانا لجميع ما هو
المراد بالاذن واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان حد الشيء بشيء مقدرا ومن زاد عليه والزيادة على النص
نسخ عندنا وقد كتب ايضا ان الزيادة بيان عند الشافعي على ان اصحابه يكون مشهورة هذا الحديث ومثاله ايضا
حديث مس الذكر وهو ما روى ان رسول الله صلعم قال من مس ذكره فليتوضأ فانه خالف قوله وقد رجال يحتقر
ان يتظهروا ومن نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر فعدم رحمهم الله بذلك وسمى فعلهم تطهيرا والاستنجاء بالماء لا يكون الا مس
الذكر فلو كان مس الذكر موجبا للحدث لما كان الاستنجاء تطهيرا على تخييلا والعاقل ان يقول لانم انه لو انما يلزم ذلك
ان لو لم يكن المراد على التطهير عن اكثاره وهو ممنوع سلمنا ان ذلك يكون لانم ان مس الذكر قبل الكمال
الطهارة ناقض للطهارة او بعض لما لم يكن ناسخا ومثاله ايضا خبر المقدام وهو ما روى ابو هريرة ان النبي ع لما
تقرؤا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر التصرية تفعيل من القرى وهو الحبس والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري خيار العيب تمسكا بهذا الحديث واتا نقول انه خالف قواعد
فانا عقدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم فهو بيان ان ارش الحيوان مقدر بالمثل اما صورة ومعنى كالمثليات واما معنى
كالقيميات ثم القيمي ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها
يضمن بالقيم فان جانب التمر مكانه يكون مخالفا للكتاب في الصحة تاركها مخالف السنة المشهورة وهو منقطع ايضا لما مر من
ان المشهورة فوق الواحد والضعيف لا يظهر بمقابلة القوي مثل خبر سعد ابن ابي وقاص في بيع الرطب اذا ينقص اذا
جف فقال نعم فلا اذا فانه خالف السنة المشهورة وهو قوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فيها فظهر ان الما
ل الكيل مطلقا بجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعمال الاصول وهو بعد اكيفا فكما قال ابو يوسف ومحمد يكون زيادة
فتكون نسخا للاطلاق الا انهما عملا بهذا الحديث لانهما قالا ان الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا
عرفا حتى لو حلف لا يأكل تمرا فاكل رطبا لا يحنث فلا يكون هذا الخبر مخالفا للحديث المشهور وابو حنيفة يقول التمر اسم للتمرة
اي رطبة من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان تدرك وثالثها ان يكون شاذا اي احادا نقل بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية
ورفع اليدين عند الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى احتاج الكل الى معرفة حكمها فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فما بينهم
لان اهتمامهم بامر الدين كان اشد فعدم الاشتهار دليل الانقطاع او النسخ وهذا اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجمع
آخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل في الفروع اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي ورأيها ان يعرض
عند الائمة من اصحاب رسول الله صلعم بان يختلفوا في حادثة يأتي لهم ولم يجد الحاجة بينهم بذلك الحديث فان ذلك دليل
على ان ذلك الحديث غير صحيح عندهم وهذا عندنا خلافا للاصحاب الحديث لان الصحابة بهم الاصول لما نقل الشرع عليه تركوا الاصحاح بما هو حجة والاستغفار
منسوخ او اول وذلك مثل ما روي عن رسول الله صلعم انه قال الطلاق بالرجال فاذا كان الصحابة اختلفوا في

الألوكة
www.alukah.net

امراة الغائبة ماتت او اخبرت المراة ان زوجها مات عنها او طلقها ثلثا جاز للزوج ان يعتمد على خبره ويتزوج اختها
واربعا سواها وكذا للمراة ان تتزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة اذا كان اكبر رأي السامع انه صادق وان كان المخبر فاسقا
لانه اخبر بطريق الحسبة عن امر محتمل الطارئ ولا منازع فيهما لانهما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر بفساد اعترض عليه
بعد صحته لان الاقدام على النكاح لا يكون انكارا لما يعترض في المستقبل بخلاف ما لو اخبر مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا اذ كان
الزوج حين تزوجها مرتدا او اختها من الرضاع لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان عدلان او رجل وامرأتان لانه
اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيتحقق المنازعة [illegible] وانما اعتبر خبر الفاسق
جواب عما يقال لما اشترط هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة
الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد باكبر الرأي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك
فاجاب بان الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص يعني ليس بامر يقف عليه كل احد حتى يمكن التلقي
من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لان ذلك يكون في الفيافي والاسواق والغالب فيهما الفساق
فوجب قبول خبره فيه مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي بوجهين فقال وكونه مع
صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وانتفاء تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره
من الاجتناب او الاقدام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم
والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير التزام
فلا يقبل وقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة هنا ينبغي ان يقبل خبر
الفاسق من غير وجوب تحكيم الرأي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه
تعارض جهة الصدق والكذب في خبره وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء طاهر في الاصل وكذا الاصل في الطعام
الحل فيعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه فلم يقبل خبره بدون ضم التحكيم اليه بخلاف المعاملات
التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمه لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا
وقع في قلب السامع صدقه او لا اذ لا ضرورة في المصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية
فلا يعتبر خبر الفاسق فيها اصلا [illegible] واما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات
من غير داعية الشرع اعلم ان اصحاب الهوى منهم من يكفر كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكفر المتأول ومنهم من
لا يكفر ويسمى الفاسق المتأول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم الاول يقبل شهادته وروايته ايضا لانه اذا
لم يخرج من اهل القبلة وكان معتقدا للدين محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره كمثل طريق الصدق في خبره فيقبل وذهب العامة
الى رده وهو المختار لما روي عن ابي يوسف انه قال من اكفره لم اقبل شهادته ومن اضلله قبلت شهادته
وذكر شيخ الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا اذا كان هوى لا يكفر به صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه
وهو الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق فهو محمول على ما قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باهل للشهادة في الرواية للمسلم
وكونه متأولا محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لها كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم [illegible]
الا انه قد [illegible] شهادته وروايته لان التفسيق في العمل لما كان [illegible]

وكذا

حرمة

رواية

للهوى

دون كونه اقوى وجهله بفسقه فسق آخر فكان اولى بالرد فذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادته انما لا تقبل لتهمة الكذب
والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين الا ترى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله
كفرا او ذا يمنعه عن الكذب فلم تتمكن تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم اختلفوا في قبول روايته
فمنهم من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا عن الكذب عليه عليه السلام ومنهم من
قبلها اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه وردها اذا كان داعيا وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين
واختاره المصنف لان دعوته الى الهوى وحاجته الى الاحتجاج عليها سبب داع الى التقول فيورث ذلك تهمة في روايته
كما في شهادة الوالد لولده والصحيح ان من يرى منهم التقول اما للدعوة الى هواه او لاعتقاده جواز وضع الاحاديث
لترغيب الناس وترهيبهم لا تقبل روايته [illegible] ثم الراوي اعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول بها
اما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس
على الخبر وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال
وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول والسماع منه مدة طويلة ولكن لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق
القياس من روايته عمل به وما خالف القياس ان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته لان
نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان هذا
الراوي نقل معنى كلام الرسول بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول لقصور فقهه عن دركها فغيّره او نقص
شيئا يتغير به المعنى فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو ركن
القياس ومهما تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيرجح
ما هو اقل شبهة وهو القياس ونعني بما ذكرنا الطعن في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة واضرابه وليس كذلك فانهم مقدمون
في العدالة وطول الصحبة مع النبي عليه السلام والحفظ والضبط وانما نعني به قصورا عند المقابلة بالفقيه ولانه اذا انسد به باب
القياس صار بمقابلة الكتاب والسنة المشهورة والاجماع لان حجيته ثابتة بها فكان ضائعا من التمكن مكان التلقي في رواية
ابي هريرة [illegible] لان هذا الاصل يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به باب القياس وان كان الراوي
فقيها [illegible] عائشة [illegible] لما روي ان ولد الزنا شر الثلثة وان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت
كيف يصح هذا ان الخبر وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وللقائل ان يقول لا نم ان الرد الا ويخالف
للكتاب [illegible] لو كان معناه ان ولد الزنا يؤاخذ بزنا ابويه وليس كذلك بل معناه انه شر الثلثة
[illegible] ولا رغبة [illegible] لرواة [illegible] بخلاف ابويه فربما يكونان ولدا رشدة ويكون عاقبتهما الصلاح
[illegible] الكافر [illegible] بالخصال الذميمة ويكون [illegible] كما هو عادة الجاهلية وانه يعذب بسبب تلك الخصال
[illegible] للكتاب [illegible] لكون انكارها [illegible] مخالف للعقل [illegible] العرب
[illegible] لو كان الراوي فقيها ويكون روايته مخالفا للكتاب يكون مردودا ايضا وانما النزاع فيما اذا
[illegible] ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس انتوضأ بالماء الحميم

فصل

[illegible]

معروفا بالضبط والفهم لكن المستحب لمن يجاز له ان يقول عند الرواية اجازني فلان ويجوز ان يقول اخبرني الا انه لا يقول
حدثني فان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد ومن اهل الاسلام من جوز ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المجيز وحقه ان لا
يعلم المجاز له ما فيه لا يصح الاجازة فقال بعض مشايخنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف فيصح اذ
امن الزيادة والنقصان قياسا على خلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم الشاهد بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة
ومحمد وليس بشرط عند ابي يوسف لصحة اداء الشهادة والاصح ان في هذه الاجازة لا يصح عندهم جميعا وهو اختيار
الامام السرخسي لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فالكتاب يشتمل على الاسرار عادة وما يريد
الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذا لا يوجد ها هنا في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وخطبها
جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم تقديم لباب البدعة وفتح لباب التقصير في التحصيل مجاهرة ومتى ساغ له الرواية
من غير فهم توانى في التحصيل وتضيع اوقاته بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي لا يفهم ولا يميز وذا نوع
تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت مثله نقل الدين وتقوم به الحجة فلا قال ابن الحاجب اما الرواية بعد البلوغ ما سمع
قبله فمقبولة كالشهادة وللاجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما ما سمعوه قبل البلوغ وارووه
بعده من غير تفرقة وان احتمل الامرين .... والكتابة ان كانت تذكرة اعلم ان الكتابة نوعان مذكرة وامام
فالمذكرة ان ينظر في المكتوب فيتذكر به ما كان مسموعا والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوبا بخطه او خط غيره
رجل معروف ومجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل وهذا لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لانه جبل عليه
الانسان ولا يمكن دوام النظر الى النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق التذكر فاذا تذكر يكون الرواية عن ضبط والامام
ان لا يتذكر عند النظر لكنه يعتمد الخط وذلك في فصول ثلثة رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا مكتوبا بخطه والشاهد
يرى خطه في الصك فقال ابو حنيفة لا يعمل الشهود والقضاة والرواة ومحمد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب
خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يجوز رواية الحديث من غير تذكر لا...
الظاهر فان التزوير والتغيير عادة يكون في المظالم والخصومات وكذا في السجل اذا كان في خريطة القاضي محفوظا تحت ختمه لكونه
مأمونا عن التبديل بخلاف الصك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يجوز ايضا فهو العزيمة ما قاله ابو حنيفة لان
الكتاب يتلقى بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر التعليق
وهذا لان الخط يشبه الخط ويقع فيه شبهة لكن الاحتراز بالكتب عن الغلط والتذكر فلا يلغوا اعتبار تلك الشبهة الا ترى
انا لا نقبل رواية الاخرس وان كان بصيرا معلوما بالاشارة ... ونقله بالمعنى اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز
عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والقصاص والقاسم وابن حيوة لقوله عم نضر الله امرأ سمع مني مقالة فوعاها
واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فالنبي عم رغب في محافظة اللفظ حيث قال فاداها كما سمعها
فان المسموع هو اللفظ ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم فيستحيل ان يكون غيره افقه منه فلا يخل بالفقه
حتى يتامل المحمول اليه فيستنبط منه معنى زائدا او عاما للعلماء جوزوا ذلك بطريق الرخصة وحكي [illegible] الشافعي
وابي حنيفة واصحابه تمسكا باجماع الصحابة في قولهم امرنا رسول الله صلعم بكذا او نهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ [illegible]
من الامر والنهي وقد استفاض عن ابن مسعود وغيره من الصحابة سمعت رسول الله صلعم [illegible]

... وكذا ما هو معناه والنقض ان اللفظ انما يجب مراعاته اذا كان الحكم متعلقا به وفي احاديث النبي عم لا يتعلق الحكم بالنظم والمعنى
جميعا بل يتعلق بالمعنى بخلاف القرآن على ما عرف هذا هو الحكم حكم المحكم والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه
محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز نقله بالمعنى لكل من عرف المعنى لغة وظاهر ما يحتمل غير ما ظهر كعام يحتمل الخصوص
وحقيقة تحتمل المجاز والتخصيص ولعل ذلك المحتمل كان مرادا واما اذا كان فقيها مجتهدا يقف على ما هو المراد به فيقع الامن عن
تغيير المراد ومجمل ومتشابه ولا يتصور نقلهما بالمعنى اذ الوقوف على المراد منهما متعذر قبل البيان ومشكل ومشترك ولا يجوز
نقلهما بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بتاويل الراوي وتاويله لا يكون حجة على غيره لصدوره عن رأيه وما كان
من جوامع الكلم كقوله عم الخراج بالضمان فقد جوز بعض علمائنا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر وقال شمس
الائمة السرخسي الاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقول ذوي الالباب وكان هذا النوع من الكلام
واما شاكله من المجمل والمتشابه والمأول مراد رسول الله بقوله واداها كما سمعها ونقول ان من ادى تمام معنى
كلام الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان على ان الحديث يدل على ان محافظة اللفظ المسموع
هذه مندوب اليه ونحن نقول وانما الخلاف في الجواز نقل الحديث بالمعنى عند الضرورة ومساس الحاجة والحديث لا ينفي
ذلك فصل في المعارضة ... الكلام فيه في تفسيرها لغة واصطلاحا وشرطها وحكمها اما تفسيرها لغة فالمعارضة هي المقابلة
على سبيل الممانعة يقال عرض لي كذا اي استقبلني صده ومنع ومنه سميت الموانع عوارض واصطلاحا تقابل الحجتين المتساويين
في القوة على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه الاخرى كالحل والحرمة وانما قيدنا بالتساوي لانه لا يقوم التقابل بينهما اذا كان احدهما
الضعيف لا يقابل القوي واما شرطها فاتحاد المحل والوقت لان الضدين لا يستحيل اجتماعهما في محلين واحد وكذا
استحالة الاجتماع انما هو في محل واحد بين الضدين انما يتحقق في وقت لجواز ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كالحرمة
الحرمة بعد الحل واعلم ان الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض حقيقة لان ذلك من امارات العجز
والجهل فان من اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم او للجهل بالطريق
السالم عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء تعالى ان يوصف بالجهل والعجز علوا كبيرا
التعارض بينهما بالنسبة الينا لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه بل يكون اللاحق
ناسخا للسابق واما حكمها فهو ان التعارض اذا وقع بين الآيتين ولم يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه المخلص تساقطتا
وامتنع العمل بهما للتنافي بينهما ويصار بعدهما عينا لعدم الاولوية اذ التقدير هو المساواة بينهما في القوة فيصار الى ما بعدهما من الحجج وهي
السنة كما في الحادثتين في الكتاب واذا وقع بين السنتين يصار الى اقوال الصحابة او القياس على الترتيب في الحجج اي
على حسب اختلاف في ترتيب الحجج فان المصير بعد السنة الى قول الصحابة على الاطلاق اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك
عند ابي سعيد البردعي وعند الكرخي انما تقدم قول الصحابي على القياس اذا ورد فيما لا يدرك القياس مقدما ولا يجوز
... فان قلت قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى
آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى اوانه قلت كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا
[illegible] قوله ان امكن اي ان صلح القياس شاهدا بعد السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه
[illegible] السنة واقوال الصحابة فان لم يصلح شاهدا اوجب تقرير الاصول كما في سور الحمار فانه لما تعارضت

الألوكة www.alukah.net

لما تقابل فيه من الأخبار والآثار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الأصول وأما بيان التعارض بين
الخبرين فقد روي أن النبي عم سئل أنتوضأ بما أفضلته الحمر قال نعم وهذا دال على أن سؤره طاهر وروي أن
النبي عم نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية وقال إنها رجس وروي عن ابن عمر نجس وعن ابن عباس أنه طاهر وأما القياس فلا يصلح شاهدا لأن
أحد الأصلين سؤر الهرة والآخر سؤر الكلب والحمار ليس في معناهما لأن الضرورة في الحمار دون الضرورة
في الهرة فإنها تدخل المضايق دون الحمار وفوق الضرورة في الكلب فإنه يربط في الدور والأفنية ويشرب من
الأواني دون الكلب فلو انعدمت الضرورة أصلا كان سؤر الحمار نجسا ولو تحققت حسب تحققها في الهرة لوجب
الحكم بسقوط الطهارة والطهورية فإذا تحققت الضرورة من وجه دون وجه لم يمكن الحاقه بأحدهما فوجب المصير إلى ما كان
ثابتا فلا يطهر به ما كان نجسا ولا يتنجس به ما كان طاهرا لأن الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك
فلذلك وجب ضم التيمم إليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الأصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين
لزم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لأنا نقول من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء
لأنها لو بقيت لتزال الحدث والنجاسة به إذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا إزالة الحدث والنجاسة ولو قلنا
بزوال الطهارة لم يكن تقرير الأصول بل يكون عملا بأحد الأصلين وإهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية دون الطهارة
لوقوع الشك والاشتباه فيها لأنها زالت بإزالته بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم وكذا المفقود لا يرث أحدا
ولا يرث منه أحد لأنه تعارض دليل حياته فجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال غيره لأن ما لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن
له فيبقى ما كان ولا يثبت الانتقال بالشك وكذا الدواب والخنثى المشكل فإنه يشبه الأنثى من وجه والذكر من وجه
وحتى لم يوجد فيه ما يترجح به جهة الذكورة أو الأنوثة يجب تقرير الأصول وهو أن الزائد على أقل النصيبين لم يكن له فلا
يثبت بالشك وإن وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض أي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما يسقط
العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بأيهما شاء لأن التساقط بالتعارض إنما يكون بجهلنا بالناسخ من المنسوخ
لا يجوز العمل به ويجب العمل بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي ولا يجري التناسخ بين القياسين لأن كل واحد منهما
حجة في حق العمل بخلاف النصين لأن الحجة أحدهما وكذا التعارض بين قول الصحابة لا يوجب سقوط البعض لأنه تعين
وجه الرأي لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فيحتمل محل القياس ولأنا متى أسقطنا اعتبار النصين بحكم المعارضة
أمكن العمل بما وراءهما من الحجج بخلاف القياسين إذ ليس وراءه إلا استصحاب الحال وهو ليس بحجة شرعية عند المحققين فلو
أسقطناهما بالتعارض يتعذر العمل بما هو حجة شرعية فكان العمل بأحدهما بشهادة قلبه وهو حجة في حق العمل إلهام
قلبه الله بنور الفراسة أصاب المجتهد الحق به أو أخطأ أولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة أصلا وبناء على هذا
هذا الأصل وهو أن الشيء يجوز أن يسقط اعتبار وجوده إذا كان له خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره
مسائل منها مسألة الإناءين في أحدهما ماء طاهر وفي الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فلا يتحرى
للتوضي لكنه يتيمم لأن التراب خلف عن الماء في الطهورية فلو لم يعمل بالماء أمكن العمل بما هو خلف عنه ولو
احتاج إلى الشرب فإنه يتحرى لأنه لا خلف له في حق الشرب حتى يرجع إليه فيعمل بالتحري [illegible]
السابع لو استوت المذبوحة والميتة منها فاشتبه الأمر عليه فإنه يتحرى حالة الاضطرار [illegible] لتحقق الضرورة

أي لأن سؤره نجس ولما [illegible] من الأثرين معدود [illegible] أنه سؤره نجس صح

وموته ح

فات المنسوخ ح

أي على ح

لانعدام الخلف منه لو كانت حالة الاختيار بأن يجد طعاما آخر حلالا فإنه لا يجوز العمل بالتحري لأن المصير إليه للضرورة وقد
انعدمت والدليل على أن المصير إلى التحري للضرورة عدم جواز المصير إليه فيما لا مدخل للضرورة فيه فإن من أعتق إحدى عبيده
ولا خلف بغيرها وقد اشتكلت عليه فإنه لا يجوز العمل بالتحري فيه إذ لا مدخل للضرورة في إباحة الفرج بدون الملك بخلاف
الطعام والشراب فإن لهما مدخلا فيهما على ما عرف ومنها أن من كان له ثوبان أحدهما طاهر والآخر نجس فإنه
يتحرى حالة الاضطرار بأن لا يجد ثوبا آخر لأنه لا خلف عن الثوب في إقامة الستر الذي هو شرط جواز الصلاة وكان
مضطرا إلى ذلك فأمرناه بالتحري فيه بخلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف
فوت وقت الصلاة أو فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فإنه لا يجوز الصلاة مع التيمم لانتفاء الضرورة إذ الفوات
إلى خلف بخلاف ما إذا حضرته صلاة العيد فخاف إن اشتغل بالوضوء بفوته الصلاة فإنه يتيمم لتحقق الضرورة إلى التيمم
إذ الفوات لا إلى خلف فصلاة العيد لا تعاد ولا تقضى **قوله** ثم إذا عمل بأحد القياسين لم يجز نقضه أي
عمل بأحد القياسين بالتحري لا يجوز له أن يتركه ويعمل بالآخر إلا بدليل فوق التحري بأن يتبين نص بخلاف ذلك القياس لأنه لما تعين
كلامه ظهر خطأه حيث اجتهد [illegible] المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم أمضي بالاجتهاد باجتهاد مثله [illegible]
العمل به **فإن قيل** لو ثبت له الخيار في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعدما عمل بأحدهما في حادثة حتى كان له
أن يعمل بالآخر في حادثة أخرى كما هو الحكم في كفارة اليمين فإنه لو عتق أحد الأنواع في تكفير يمين يبقى خياره في تعيين نوع
آخر في كفارة يمين أخرى **قلنا** هناك كل واحد من الأنواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وههنا الخيار ثابت
لا بهذا الدليل بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بأن الحق أحدهما والآخر خطأ فبعدما
تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول كمن له ثوبان أحدهما
نجس والآخر طاهر فإذا صلى بأحدهما بالتحري ثم تحول رأيه لم يجز له أن يصلي بالآخر بالتحري إلا أن يتيقن بطهارته
**فإن قيل** أليس أن المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى إلى جهة ثم وقع تحريه إلى جهة أخرى فإنه يجوز له
أن يصلي في المستقبل إلى تلك الجهة ولم يجعل ذلك حكما لازما على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده في الابتداء **قلنا**
كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال كنجاسة الثوب فإن النجاسة متى حلت في محل لا تقبل الانتقال إلى محل آخر ولم يرد الشرع
إذ الشرع لا يرد بتغيير الحقائق وأما مسألة القبلة فإنها تقبل التحول والانتقال من جهة إلى أخرى حتى انتقل من بيت
المقدس إلى الكعبة وانتقل من عين الكعبة إلى جهتها وكذا المسافر يصلي مستدبر الكعبة والخائف [illegible] السفر [illegible]
إنه مشروع فيتحول بالتحري الثاني أيضا والمعنى فيه أن الحكم بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يستقل لكم يكونها جهة الكعبة
لا محالة ألا ترى أنه لو تبين خطاؤه بيقين بأن كان مستدبر القبلة جازت صلاته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز
الصلاة في ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى لو تبين أنه كان نجسا يلزم إعادة الصلاة **ومثال ما قلنا**
في الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصين وبين ما يحتملها من القياسين من مسائل الفقه أنه لو أعتق أو طلق عينا
ثم نسي [illegible] لم يثبت له الخيار بالجهل لأن الواقع من الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر مخرج
[illegible] وبقي ملكه في حق الآخر إلا أنه لما نسي المحرمة أو العتق كان جهلا منه فلا يثبت جهله ضارا للتعيين [illegible]
بالتعيين [illegible] عن محله إلى غير محله فلا يثبت لإضرار التعيين بالجهل ومثله لو أعتق أحد عبديه أو طلق إحدى امرأتيه كان له

ع ح

إلى جهة ثم

الألوكة
www.alukah.net

خيار النصين كان في المكانين لان الطلاق كان نازلا وهذا الان تعين المحل كان ملوكا كما حصل الايقاع ولكن
لما شرع الايقاع اسقط ما كان لان الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان من خيار النصين وبقي ذلك الخيار
ثابتا له شرعا **قوله** ثم الملخص عنها بحيث يوجه اعلم ان الاصل في التعارض طلب الملخص لما ذكرنا انه لا
تعارض بين كلام الله وانما يقع بينهما صورة التعارض فطلب الملخص من وجه **من** قبيل الاصل بان الاعتقاد
الايمان فلا يتحقق التعارض حقيقة وان كان وجود ظاهر التعارض خبر الواحد مع الكتاب المشهور بين
السنة وكتعارض المشابه مع المحكم **ومن** قبيل الحكم بان يخطئا وبيان ذلك في قوله في سورة البقرة لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فالتعارض ثابت بين هذين النصين فالآية الاولى بمعنى المؤاخذة في الغموس لان الغموس
من كسب العلب والمؤاخذة ثابتة في كسب العلب والآية الثانية نافية لها لان الغموس غير معقودة لانها لم يضاف
محل عقد اليمين اذ اللغو في هذه الآية عبارة عما لا يفيد فائدة وهو الكبر الذي فيه رجاء الصدق فيكون الغموس
داخلا في اللغو في هذه الآية فيصير في الغموس ولكن التعارض يسقط باعتبار الحكم فان المؤاخذة
المتحققة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله فكفارته فكانت المؤاخذة المنفية مقيدة بدار البقاء
فيها والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلقة فيصرف إلى الآجل لانها دار المؤاخذة والجزاء على الاطلاق فاما الدنيا
فدار الابتلاء، اذ قد يؤاخذ المطيع فيها تمحيصا للذنوب ويتم على العاصي استدراجا فتبين بهذا ان الحكم الثابت في
احد النصين غير الحكم الثابت في الآخر فصح الجمع بين الآيتين وبطل التعارض **ولا يتحقق** اثبات المؤاخذة
بالكفارة في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان كان دليلا على كون اليمين في حديث الآية في الدنيا فاثبات المؤاخذة
في العقبى بعد النفي في قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون النفي في سياق هذه الآية في العقبى
ايضا فيبطل التوفيق لانا **نقول** للتفي تفسيران احدهما عند الآخر العقد وهو المراد في الآية الثانية
بدليل السياق وهو قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيكون يمينا لا للغموس وثانيهما التعمد وهو
ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه وهذا هو المراد من الآية الاولى بدليل السياق وهو
قوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا يكون يمينا ولا للغموس فلا يبطل التوفيق **ومن قبيل** الحال
بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف بين القراءتين تعارض
ظاهر اذ القراءة بالتخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر انقطاع الدم والقراءة بالتشديد
توجب الكره قبل الاغتسال وان انقطع الدم اذ الاطهار هو الاغتسال فظهر التعارض بين القراءتين فحتى
يا خلاف كما بين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الحيض والقراءة بالتشديد على ما دونها وانما لم يتحمل
لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وان طهرت لاقل من العشر لم يحصل
الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة وكذا التعارض في قوله وارجلكم الى الكعبين بنصب الجر
ظاهر بين القراءتين بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبالجر الذي يجعل الرجل معطوفا
على الممسوح ولكن التعارض يسقط بان يحمل الجر على حال التستر بالخفين والنصب على حال ظهور القدم

الشيخ هذا ما قيل لكن تقدير الجر ورب منصوبا وحمل الجر على الجوار كما في قول العرب جحر ضب خرب احسن لدفع
التعارض لان خرب الغاية يقوله الى الكعبين بان حد على حاله الاستثناء لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع اجماعا
لا يقال الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام العرب انا **نقول** ليس الامر كذلك بل ورد ذلك
في التنزيل وأشعار العرب قال الله ان الله برئ من المشركين ورسوله ومن قرأ بالجر فهو جر على الجوار
ومن ذلك قول العرب انا ثكل رأجل يا آل بسطام بن قيس فخاطب بالجر والمعنى خاطب بالرفع لكونه عطفا على راجل
**فان قيل** لم لم يعكس بان يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قول الشاعر
معاوي انا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا **قلنا** لان العطف على المحل انما يجوز في موضع لا يودي
الى التباس كما في البيت المذكور لانه موضع تودي كما في هذه الآية على ان ضرب الغاية يقوله الى الكعبين بنا في حمل
النصب على المحل كما بينا هذا غاية تقرير هذا الوضع وقد تقدم من وجوه اخر على مذهب من يقول بالتخيير بين الغسل
والمسح وهو محمد بن جرير الطبري فلا يلزم وقوع التعارض اذ قد عمل بالقراءتين وكذلك على مذهب من يقول بوجوب
الجمع وهو اكثر البصري والظاهرية وداود الاصفهاني وكما على مذهب من يقول بوجوب المسح على التخير
وهو ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي ومحمد بن علي الباقر وسائر الامامية فلا يلزم ان العطف على المحل انما
يجوز عند الامن من الالتباس ولو سلم ذلك فلا يلزم ان الالتباس قائم هنا اذ القرب دليل الرجحان ولو سلم ذلك
معقول على سبيل المعارضة فكذلك يكون انما يجوز عند الامن ثم نقول ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل لان المسح لم يضرب
له غاية بخلاف وجوب الغسل عندكم مع عبارة عن معقد الشراك ومع تقولون بوجوب المسح الى **وبالتا خيره** حيا اي
من قبيل تاخر الزمان حيا بان عرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون احدهما ناسخا والآخر منسوخا وذلك مثل قال ابن مسعود
في القنوت فيها انوعها انها تعتد بوضع الحمل بقوله وأولات الاحمال اجلهن ان وضعن حملهن وقال علي تعتد بابعد
الاجلين من وضع الحمل وهو اربعة اشهر وعشر بقوله والذين يتوفون الآية فقال ابن مسعود مجتبا به على
علي بن شاء يا ملة ان سورة النساء القصرى بريده قوله وأولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي في سورة البقرة
واراد به قوله والذين يتوفون منكم فيحمل التاخر دليل النسخ ولم ينكر عليه **وكذا** بالتاخر دلالة مثل النصين احدهما
محرم والآخر مبيح فيحمل المحرم آخرا دلالة لانا علم انها وجدا في زمان ثم المحرم لو كان ناسخا للاباحة الاصلية اذ الاصل
في الاشياء قبل البعثة الاباحة على ما اختاره بعض العلماء، ثم يكون المبيح ناسخا فينكر النسخ واذا كان المبيح اولا و
المحاظر آخرا لا ينكر وكان الآخر بعدم النكر اولى كونه مثبتا والآخر محتملا . ولان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه
ما امكن **وفيه نظر** اذ الاباحة الاصلية لست حكما شرعيا فلا يكون اكره بعده منسوخا اللهم الا ان يقال ليس
المراد من النسخ هنا الا ضطلاحي حتى يرد النظر بل المراد به معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير ولا شك ان المبيح
يوجب تاخر الملزم للغير والحكم مرتين ومثال ذلك ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وروي انه
اباح الضب وروي انه عام حرم لحوم الخيل الاهلية وروي انه عام اباحها وروي انه عليه السلام اباح الضبع وروي
انه عليه السلام نهى عن اكل الضبع فانا نعلم ان المحرم ناسخ في هذه الصور كما ذكرنا **قوله** قال الكرخي

ما يبقى العارض ويبقى على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت اوتي الحديث من النافي لانه معتمد الحفظ والنافي يبني على الظاهر واهل البيت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد احتلف عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله ومذا مثبت لانه اثبت الحرية المعترضة على الرق زمان تحقق عتقها وروي انها اعتقت وزوجها عبد ومذا نافٍ لانه مبقى على الامر الاول لانه لاخلاف في ان زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا اخذوا بالمثبت وروي ان النبي عم تزوج ميمونة وهو حلال وهو مثبت لانه ان لم يكن وهو اكل المحترض على الاحرام لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وروي انه تزوجها وهو محرم ومذا نافٍ لانه مبقى على الامر الاول وهو الاحرام واصحابنا اخذوا بالنافي وروي انه عم ردّ ابنته زينب على زوجها ابي العاص بالنكاح الاول ومذا نافٍ وروي انه عم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت واصحابنا اخذوا بالمثبت حتى انتسوا الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب والشافعي عمل بروايه النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل طهارة الماء وعدل بخلافه ان الطهارة اولى وهذا نافٍ وعلى هذا اخبر المخبرين بحل الطعام وحرمته وقالوا في اكبر رأي والتعديل اذا عدّله واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف علمهم لم يكن بدّ من اصل جامع يتوقف حكم هذه الفصول ويستقر عليه الذهب في الاصل فنقول ان النفي على اقسام فمنه ان النفي تارة اقسام ما يعرف بدليل بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف بدليل بان يكون مبنيا على استصحاب الحال وما شابهه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على استصحاب الحال فان كان ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات اذا كان الاثبات متساويين فيعارضه النفي وان كان ما لا يعرف بدليله فما عارض الاثبات لان ما لا دليل له لا يعارض ما له دليل وان كان ما شابهه حاله وجب التفحص والاستفسار عن حال المخبر ليستكشف الحال فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل لانه اخبر بما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عما ثبت بدليل كان مثل المثبت مطلقا لانه صحيح من وجه آخر فظهر بما ذكرنا ان قوله الا فلانا غير مستقيم لان ما شابهه حاله يندرج تحت القسم الثاني والحكم فيه التفصيل لا التقطع بانه لا يحتمل معارضا مثل ما عرف النفي فيه بدليله مالوادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود ولم يثبتوا فيه فقبلت الشهادة وكذا لو قالت المرأة سمعت زوجي يقول لسمع ابن الله فبئست منه وقال الزوج انما قلت لسمع ابن الله قول النصارى او قالت النصارى لسمع ابن الله فالقول قوله وان شهد للمرأة شاهدان وقالا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة و لا ندري اقال غير ذلك ام لا تقبل الشهادة وان قالا لم نعلم هذه الشهادة قبلت الشهادة وهذا كالشهادة على النفي وكذا على دليل وجوب العلم به وهو ما كون من باب الكلام وهو مسموع من المتكلم لين كان يا لعرب منذ دام سمع منه مكررا ومرة واحدة لانه لا يلزم من لم يسمع منه غير ذلك جواز ان يقال قال فلان قولا ولكن لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا او لم يقل كذا لعدم قولهم ولم يقل غير ذلك بعينه بل القول الذي وقع به ما يحيط العلم به مثبت وكذا النفي في حديث معونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه اصول الشرع وهو المحرم كسوسة فصار مثل الاثبات فوقعت المعارضة بينهما فيصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن عباس في قصة

وضبط واتقانه اول من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يجاوز في شيء من ذلك طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله لو استعمل فيه كالنجاسة والكراهة فان الانسان اذا اخذ الماء الذي نزل من السماء او انبع من نهر جار وكان يرى العين منه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب كالخبر عن النجاسة بعتمد الدليل وكذا حل الطعام الطعام ما عرف بالدليل لو استعمل فيه فوقع التعارض بين الخبرين وجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيرجح خبر التزوي وأما النفي في حديث زينب مما لا يعرف بدليله الا نظاهر الحال بان لم تقف على النكاح الجديد بعيني رواية على استصحاب الحال وهو انه قد عرف النكاح منها فما نفى وشاهد حاله على ذلك فروي انه ردها بالنكاح الاول وكذا النفي في حديث بريرة فانه روي انه كان عبدا فهو لم يعتمد فيه دليلا موجبا بل نفى الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا المدرك لا يعارض المدرك لان من تركّ الشاهد فيما تركه لعدم علمه بما يخرج عدالته لانه لا يقف حد على جميع احوال غيره حتى يتركه عن دليل موجب للعلم والخبار معتمد الحفظ فيما تركه لعدم علمه بما يخرج عدالته لانه لا يقف حد على جميع احوال غيره حتى يتركه عن دليل موجب للعلم والخبار افرد بان من روى الافراد ما اعتمد دليلا موجبا في القران وكذا بنى كلامه على عدم الدليل الموجب للعلم وهو انه لم يسمع بتلبية بالعمرة وسمع التلبية بالحج فروى انه عليه السلام كان مفردا وأما من روى القران فانه اعتمد دليلا موجبا للعلم به وهو سماع التلبية بالحج والعمرة معا وكذا ابن عمر رواية ان عمر به انه عليه السلام صلى في ظهور الكعبة عام الفتح على رواية بلال انه عم لم يصل فيها عام الفتح فانهم اتفقوا انه عم ما دخلها يومئذ الا مرة ومن اخبر انه عم لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا للعلم ولكن لم يعاين صلوته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت اولى من النافي **قوله** ولو اشتبه الامر وقد شرحناه مرة فلا نعيده ثانيا والمخلص كثرة عدد الرواة اعلم ان من اهل النظر من يقول بالترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسة وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد قال الامام شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة وقد ذكره نظيره في التحرير الكبير حيث قال اهل العلم ملتفون فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق وكلما اتفق الفريقان على قول احتجنا بذلك ولم نتركه بما تفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار الى ذلك ابو حنيفة ومحمد والى ذلك ابو يوسف والصحيح قولهما لان كثرة العدد لا تكون دليلا له قوة الحجة ويحتمل ان تكون الكثرة مع القليل بان يكون تاريخهم متأخرا قال الله وكن اكثر الناس لا يعلمون وما علمهم الا قليل وقليل ما هم وقال الحماسي . ثقيل اذا نأى قليل عند بذاته فعلت انها ان الكرام قليل ثم لا يلزم علمنا المشهور والمتواتر لانا نرجحها بزيادة العدد بل بوصول الخبر في حد العيان والذا لا ترجح التواتر على آحاد بكثرة عدد الرواة على ان الترجيح بكثرة عدد الرواة متروك باجماع السلف فان السلف من لدن رسول الله الى يومنا هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المناظرات والانتقل الينا **قوله** والمثبت للزيادة اولى يعني ان كان في احد الخبرين زيادة لم يذكر ذلك الزيادة في الخبر الآخر فان كان راوي الاصل واحدا حذف من هذا بالمثبت للزيادة ويجعل تلك الزيادة في الخبر الآخر مضافا الى قلة ضبط الراوي من الاصل وغفلته عن ضبط الزيادة **قوله** وكذا النفي في حديث معونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه اصول الشرع وهو المحرم كسوسة فصار مثل الاثبات فوقعت المعارضة بينهما فيصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواية ابن عباس في قصة

الألوكة
www.alukah.net

قام السلف ومحمد والشافعي قالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح كما اذا اختلف في زيادة في

الاول عن النبي عليه السلام والصحيح ما قلنا لان اصلهما خبر واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالاحتمال

يثبت الخبر واذا كان الخبر واحدا فحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي

فقد علم الخبران وان النبي عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا

ان المطلق لا يحمل على المقيد في الحكمين وبيان ذلك فيما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض

قال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى

لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **باب البيان** اعلم ان هذه الحجج من

الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول فهو في كلام العرب

عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد

بهذا كله الاظهار وقد يستعمل في الظهور يقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد

به في هذا الباب اظهار المراد للمخاطب وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان قد يكون بالفعل

كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز وقوع الفعل بيانا فان عنى به انه لا يجوز بالفعل اصلا فهو باطل فانه عليه السلام

بين الصلوة والحج بفعله وقال عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا مناسككم عني وايضا ربما كان الفعل

ادل على المراد من القول وان عنى افتقاره الى قوله هذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن المبين هو الفعل والقول

يتعلق الفعل بالمجمل ثم هو يتنوع انواعا عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل

وبيان ضرورة واضافة البيان الى الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب واضافة الى الخامس من

قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الحصر ان البيان لا يخلو اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام

او للازم له كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه والثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير واما

بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون مقرر معنى العموم من

الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وكقوله ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة

ولكن يحتمل غيره مجازا يقال البريد يطير وتعالى للعبد طاير لاسراعه في مشيه وكان قوله يطير بجناحيه تقريرا

لموجب الكلام وحقيقته وقطعا لاحتمال المجاز ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامراته انت طالق او لعبده

انت حر او قال لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت به الطلاق عن النكاح واكرمه من الرق والوديعة

فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا ويحتمل غير قيد النكاح

مجازا وهو القيد الحسي ولهذا اذا نوى ذلك صدق ديانة ولا يعني به الطلاق قرره والتحرير من التخليص فيحتمل ان

يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى ذلك صدق ديانة فلما قال نويت به الحرية عن الرق قرره وقوله لفلان عندي

الف درهم حقيقة في الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال مجازا فاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرره ثم اعلم ان بيان التقرير

يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون جاء بيانا متقررا بعد قوله

انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم جاء مفصولا كما هي كيفية في موضعه [illegible] العزيز [illegible] واما بيان

ان [illegible]

من المعلوق او غيره ...والاول اما ان يكون في بدون البيان اولا ... والاول م

التفسير فهو بيان ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص العام بالمجمل والمشترك مسامحة كقوله تعالى اقيموا

الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة مجمل ولحق البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل في حق النصاب والمقدار ولحق البيان

بالسنة وكلحوق البيان بقول الرجل لامراته انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة وانواعها

من الكنايات مشترك تحتمل المعاني فيكون بيانه تفسيرا او رفعا للابهام ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها باينا

وكذا البيان في قوله لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة بقوله عنيت به نقد كذا بيان تفسير لان اسم الدراهم يحتمل ضروبا

من الدراهم وهذا البيان يصح موصولا كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومفصولا

ايضا لكن لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل

فجائز عند الجمهور لقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القرآن

المتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا **لا يقال** يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر

مطلقا فلا يقيد بلا دليل وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا بناء على انه لا يجوز الخطاب بما لا نفهم **قلنا** هذا انما

يجري وقت العمل اما قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه فانه صح الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد مع اليأس عن

البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي **فصل**

واختلف في خصوص العموم اعلم انه لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء يجوز تخصيصه بعد ذلك بالمتراخي وانما الخلاف

في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد

بعدم جواز التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا

باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير به ظنيا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فعنده

موجبه ظني قبل الخصوص كما هو ظني بعده فكان تخصيصه بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اولى مما قيل انه

بيان تقرير عنده وعندنا موجبه قطعي قبل الخصوص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من

القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا اذ بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا

في من قال اوصيت بهذا الخاتم لفلان وبفصه لآخر بكلام متصل ان الثاني يكون تخصيصا للاول اي تخصيصا للايجاب

الاول وهو الايجاب بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الحلقة والفص للاول ابتداء ويكون الفص للثاني والحلقة للاول ويكون

التخصيص بيانا كالاستثناء وان فصل لم يكن تخصيصا للاول بل تعارضا والعام مثل الخاص في الايجاب فثبت المساواة

بينهما في الاستحقاق فيكون الفص بينهما نصفين **قوله** استدل الشافعي بنصوص احتجنا الى بيان تاويلها

منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واراد بها بقرة موصوفة بدليل رجوع السائرين في قوله ادع لنا ربك يبين

لنا ما هي وقوله انها بقرة صفراء وقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر الى ان امروا بذبحها وقد تاخر البيان الى وقت السؤال

قلنا لا نسلم ان الواجب ذبح بقرة موصوفة حتى يحتاج الى البيان المفسر بل الواجب ذبح بقرة مطلقة لاطلاق

[illegible] والقول ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم فلما عصوا كلفوا تكليفا بعد تكليف وكان هذا تقييد المطلق

[illegible] نسخ في ذلك لا يجوز الا متاخرا ومنها ان الله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم

سورة ... الله لا ... ابن عباس ... الكم

ان صيرورته ...

صار م

قال ابن الزبعرى لأخاصمن محمدا فجاء الى النبى عليه السلام فقال ألست تعبد الملائكة والمسيح فتوقف النبى صلى الله عليه وسلم حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا تأخير بيان الخصوص والجواب ان الآية تبين غير متناول للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فلم تكن الآية الثانية تخصيصا وبيانا لذلك العموم لكن الكفرة كانوا يتعنتون يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويشغلون باللغو وكان النبى عليه السلام يسكت عن جوابهم تمسكا بقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم الله تعالى اكواب بيان شافٍ بين لبسهم فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان هذا بيانا زايدا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا على انه قد روى ما ذكره ابن الزبعرى تأمل عنه ما اجهلك بكلام قومك ما علمت ان ما لما لا يعقل تستعمل فيها قاله واعلم انا نختم هذا البحث بشئ فان لله تعالى والرسول ولذى القربى فانه خصص منه بنو امية وبنو نوفل متراخيا حتى قال للنبى عليه السلام عثمان وجبير ابن مطعم انا لا نكر فضلكم لمكانكم الذى جعلكم الله فيهم فاما بنو هاشم وبنو المطلب فأنتم هم نفسا واحدا في الجاهلية والاسلام وقلنا هذا من قبيل بيان الجملة الاولى المجمل ان يراد به قرب القرابة فيكون مجملا وكان قول النبى عليه السلام بيانا ان المراد بذى القربى الصنف الخاص لا عموم القرابة ومنها ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اثبت الموارث بين الناس عاما ثم بين النبى عليه السلام ان لا ميراث بين اهل الكفر والاسلام فكان تخصيصا بدليل منفصل متراخ وانا نقول ان شرط اتحاد الملة في الميراث ليس من باب الدلالات على النص المطلق بحديث مشهور وذلك من قبيل النسخ عندنا ودون التخصيص فالحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا متصلا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متراخيا عمل على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل تخرج الاكواب عن جميع ما اورده الشافعى على مذا الباب فان قلت التخصيص امهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل

**فصل** وامابيان التغيير اعلم انا سمينا التغيير موجب الكلام نحو المعلق والاستثناء والتخصيص اتفق الفقهاء على ان الاتصال شرط في المعلق والاستثنا. لفظا او حكما كقطعه لتنفس او سعال او عطاس او غير ذلك وما نقل عن ابن عباس انه يجوز الاستثنا المنفصل فان صح عنه الرواية عنه فالمراد ما اذا نوى عند اللفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لو جاز ذلك لما استقر شئ من الطلاق والعتاق كوازرود الاستثنا بعده وكذا ما عم صرف صادق ولا كذلك ولا يتصل الوقوف بيمين ولا وعد ولا عقد وهو خلاف النقل والعقل

**فصل** ثم اختلفوا في كيفية عمل الاستثنا، اعلم ان الاستثنا يجمع المتصل والمنفصل ولا تمييز المتصل عنه الا بالاخراج اذ لا اخراج في المنقطع وكل امرئ فصل احدهما عن الآخر يستحيل جعلهما حقيقة واحدة فالاول ان يجئ المنفصل بانفراده والمنقطع لا كذلك فنقول في حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها قيد بقوله بعض ما تناوله ليخرج الاستثنا المستغرق وقوله بالا واخواتها ليتعلق ما سيأتي وقد احترز عن سائر المخصصات ثم اصل الحد في الكيفية موجه فيقول في قوله الا ان يطلق العشرة على السبعة في نحو قوله الا خمسة منها فكون الكلام مستغرقا



واحدة منها يتبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثنا كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وال هذا المذهب مال الشافعى وهذا هو المراد مما قال مشايخنا ان الاستثنا عند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة غير انه دليل الخصوص وانما قالوا ان مراده بالمنع بطريق المعارضة هذا لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف متى بقى العام اسما لما دونها خلاف العام وهذا الكلام يقتضى ان المراد بالعشرة هو السبعة عنده والا فقد بينا ان الاطلاق لذلك كالتخصيص بغيره او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج منه بعد الحكم وهذا ايضا ناقض ظاهرا وقبله ثم حكم على الباقى او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة محصل ثلثة هذا بعد فعل المدعين الاخرين تكون الاستثنا. كلاما باتما في صدر الكلام بعد الشروع وانما قلت ذلك على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فتكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الاول فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم على افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالحكم في حق الحكم يكون بالسبعة فقط دون الثلثة لا بالبعض ولا بالاثبات فتكون عبارة عن السبعة ويكون مجازا على هذا المذهب ايضا على ما سيأتي بعد الفراغ من الاستثنا جاء على المذهبين ولهذا توافق التقرير تارة الى المذهب الاول واخرى الى المذهب الاخير كما ستشير الى كل واحد منها في موضعه ان شاء الله فاذا حصل ان على المذهب الاول يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين متشابهتين والاخرى منفيه والاثبات والتى تكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب الاخير كالتخصيص بالعلم بالعدد وبالموصوف غيره ولا دلالة لها على بقى الحكم عما عداه عندنا وعلى المذهب الاول يعلم الحكم في المستثنى بالاشارة لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر فدلالته على الحكم في المستثنى لكون اشارة لا منطوقا ممكنا وجه صاحب التنقيح

**قلت** ولا شك ان المذهب الاول احق ان يكون مذهب الشافعى للتعارض فمن المستثنى منه والمستثنى اجابا ونفيا بكلامين مستقلين لانا لو اخذنا بعلمائنا كما ظنه لان قولهم لان الالف متى بقيت العام يصلح اسما لما دونها يبطله ايضا كما سيظهر بطل المذهب الاول اذا عرفت هذا جئنا الى حل المتن فقوله وعندنا منع الكلام بحكمه اى مع حكم بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقى فيعلم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة الكلام لا مانع من وجود الموجب كما هو مذهب الشافعى والاستدلال على المذهب المختار بان ليس الثلثة اجمعوا ان الاستثنا الاخراج والاخراج بعض الحكم بعد وجوده ليس في وسعه لانه انكار بعد الاقرار وهذا مما ناقض ظاهر يكون الاخراج بعض صدر الكلام على ان تعبير عنه والاسناد بعد الاخراج من المتناول على ان الاخراج بمعنى لا غير بل تركيب

**قلت** وفيه نظر كواز ان يخرج بعد والاسناد بعد الاخراج من المتناول على ان الاخراج بمعنى عين الدخول عليه بناء بعض والمعترض عليه الامام آمين الحاجب بانه لم يعهد في العربية مركب من ملة اعرب اوله وهو غير مضاف ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب موضوع وضعا خاصا مثل جعلبك بل المراد معناه مطابقا لمعنى السبعة مثلا على سبيل الكناية وضع كلى وتحقيقه ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التركيبية والنحوية فان الاول وضع الكل سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ملة كلمات لكن لا نسلم انه لم يعهد في الاوضاع الكلية والحق انه لم قد يعبر عن الشئ باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد

www.alukah.net

ضعف الكل وربع الاربعين وغيرها فتامل وبما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب عن عدم جواز اعراب الاستثناء
غير مضاف لان ذلك في الاوضاع الجزئية وقال صاحب التنقيح الاول منقوض بثلاث وثلاثين وقال سعد الدين نحو
ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه قلت التنقيض غير وارد اما الاول فلان الكلام في التركيب
الجعلي كبعلبك ولا شك ان التركيب فيه من ثلثة اسماء فصاعدا خروج عن كلام العرب اما التسمية على سبيل الحكاية ففي سبيل
نحو اسماء العدد فلا شك على جوازه وثلاث وثلاثين من قبيل الثاني كما صرح به صاحب الكشاف فيه واما الثالث فلانه ليس
لمجموع مركب اوله معرب وهو غير مضاف وابو عبد الله اوله مضاف فكيف يرد نقضا عليه **قوله** ولانا نمنع
بطريق المعارضة ان مانع الحكم بطريق المعارضة يكون كلاما مستقلا بنفسه كدليل الخصوص لانه لا افادة لبعض الجملة حتى
يتم والمستثنى متصل بالمستثنى منه كيف لا ينفصل عنه حكما الا يرى انه لو افرد لا يستقل كلاما مفيدا كبعض الكلمة ولا يصلح
ان يكون عاملا على سبيل المعارضة وللقايل ان يقول المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى كما مر تقريره ويستوي
فيه الكل والبعض كالناسخ والمعنى ان المعارضة لا اختصاص له بالبعض وفيه نظر لانه انما لم يجز استثناء الكل
لا داية الى التناقض وهو غير متحقق بخلاف نسخ الكل فانه لا يودي اليه لاختلاف الزمان ولا يقال انما لا يجوز استثناء
الكل لانه رجوع لانا نقول فيما يصلح الرجوع كالوصية لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت بثلث مالي
الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الرجوع الوصية يصح كيفية اي تحقيق ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس
بطريق المعارضة انه لا افادة الى اخره والذي يبطل مذهب الشافعي ان سقوط الحكم بالمعارضة يوهم الكذب في الخبر
في قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان الاستثناء خمسين تعرض للعدد المثبت
بالالف اي نقص منه التكلم بخمسين قبل الاسناد لا بكونه مع بقاء الالف لان الالف متى بقيت الفا اي حتى بقيت
معتبرة من حيث التكلم لم يصلح اسما لما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقه على ما دونها يكون كذبا بخلاف
العام فانه يصدق على الثلثة فما فوقها فمتى نقص منه شيء كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل وهذا جواب عن قوله
ودليل الخصوص قلت وفيه نظر لان الشافعي يجوز اطلاق العشرة على العشرة على السبعة عند القرينة مجازا لا احتمال
الشافعي يقول اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي والمراد دليل على ان الاستثناء حكما
معارضا في حكم المستثنى منه اذ الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه ولان قول القايل لا عالم الا زيد لو لم يكن
نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما بل يعرف انتفاء العلم من غيره فقط وذلك لا يكون مدحا فيه وكذا كلمة التوحيد
شرعت لنفي الالوهية عما سوى الله واثبات الالوهية لله فلو لم يكن الاستثناء اثباتا لما ثبت بها التوحيد بل يكون
نفيا للالوهية عما سوى الله وسكوتا عن اثبات الالوهية له وكذا قوله فلبث فيهم الف سنة الا قليلا اي الا قليلا
منهم لم يشربوا الا انه لم يذكر اختصارا قلنا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة
على ان الحكم حكم الاثبات ينتهي به كما ينتهي بالغاية وذلك لان الاستثناء في الحقيقة غاية لحكم المستثنى منه فمتى دخل
على نفي ينتهي بالاثبات ومتى دخل على اثبات ينتهي بالنفي لانعدام علة الاثبات وسمي هذا نفيا واثباتا [illegible]
المراد انه لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فقولك لا عالم نفي لصفة العلم على العموم [illegible]
[illegible]

ضرورة وكذا نفي الالوهية عما سواه تعالى لما انتهى بالالوهية ثبت الوهيته تعالى ضرورة لكن بطريق الاشارة وانما اختير في
التوحيد لا اله الا الله ليكون النفي قصدا والاثبات اشارة لان الاصل في التوحيد هو التصديق بالقلب عند المتكلمين و
الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زايد فاختير في البيان اي الاقرار الذي
هو غير مقصود الاشارة التي هي غير صريحة في البيان ولا يقال ان النفي غير مقصود ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق
بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله فاحتيج الى نفي الشرك قصدا لكونه اهم واما الالوهية فثابته بلا
شك اذ لا ينكره احد ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاختير في بيانه الاشارة الله وفيه
نظر لان الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس
كذلك حتى يصح سرت الى الشجرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء **قوله** ثم الاستثناء نوعان
اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وتفسيره ما ذكرنا اي تفسيره يعلم مما ذكرنا وهو ما يمنع التكلم بقدره بالادوات
ومنقطع وهو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت جاءني
القوم الا زيدا وزيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول لا تعلق له باول الكلام الا صورة ويكون
حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا يصح الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفى من المستثنى الحكم الذي ثبت
للمستثنى منه او يكون المستثنى بنفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه نحو ما نفع الامارة والانفال ما جاءني زيد الا عمرو الحق
له لا مخالفة بينهما وبالجملة فانه مقدر بلكن فلا كتب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني
لكن اكرمني ههنا كما في قوله تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما تعبدونه
انتم واباؤكم الاقدمون فاني اعاديهم وابغضهم الا رب العالمين فاني احبه واعبده فقوله الا رب العالمين استثناء منقطع
بمعنى لكن على الاول لانهم كانوا عبدة الاصنام والله ليس منهم وقال مقاتل ان القوم كانوا يعبدون الاصنام مع الله فعلى
هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان اللغو لا يتناول السلام لانه عبارة
عما خلا عن الفائدة والسلام مما يشتمل عليها استثناء منقطع على الوجه الثاني وقال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون استثناء منقطع
اذ لا منافاة بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل اي كل المسمى من قبل المطلقات اداء واعطاء كله من قبل الازواج اذ الازواج
هو الذي من قوله بيده عقدة النكاح عندنا وفي الكبير من قول الشافعي لانها في حال ما يملكن فلا يكون الاستثناء متصلا بانه
ان صدر الكلام اوجب نصف المفروض على العموم ثم سقوط الكل واعطاء كله اليها يكون بسبب يتحقق بعد الوجوب وهو العفو
اما من قبل المراة او من قبل الزوج وفي الاستثناء المتصل لا يتحقق ابتداء الوجوب فيكون منقطعا بمعنى لكن وكذا قوله
الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا
من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك هم الفاسقون والفاسقين
حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه واولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه
[illegible] العوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في القوم
[illegible] الاستثناء المتصل اخراج من حكم المستثنى منه ما يعني المذكور والاستثناء المنقطع [illegible]

ان لا يذكر شي بعد الا واخواتها فخرج بالمعنى المذكور ما يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه
لكن لا يخرج عن غير ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن غير ذلك بل يفيد
ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة ويستحق التوبة المغفرة فهذا حكم اخر لا يعارض الحكم الاول لانهما في حالتين
مختلفتين احدهما قبل التوبة والاخر بعدها فان قيل ولو حمل الا الاستثناء على حقيقته وهو الاستثناء المتصل فهو مستثنى من
الاحوال اي فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة وكذا الاستثناء في قوله الا سواء بسواء منقطع
لان حال المساواة ليس من جنس الطعام فلو حمل على حقيقته وهو الاستثناء المتصل فهو مستثنى من بعض الاحوال اي
فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا حالة التساوي لا يمكن اخراج
المستثنى من المستثنى منه فيكون متصلا ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان مدار
المساواة هو المساواة في الكيل بالاجماع والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكيل ايضا اذ المفاضلة رجحان احدهما
على الاخر كيلا والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا يعلم انه مساو للاخر او مفاضل عنه مع انه لا يخلو عن احدهما فثبت بما ذكرنا
ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة
بيع الحفنة بالحفنتين **فان قيل** لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلث المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة
والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة والمفاضلة والمساواة الا في
حالة التساوي فيبقى القليل داخلا تحت الصدر **قلنا** انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى في وصف
خاص لا في وصف عام لان ذلك فوق القرينة فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد يندرج فيه انسان
للحيوان والاشياء كما عرف في الجامع فههنا انما يندرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
والمجازفة لا القلة والكثرة التي بمنزلة الحيوان والشي في تلك الصورة وعلى هذا قلنا ان الاستثناء في قوله
لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لانه ليس من جنس الصدر لم يمكن استخراجه فجعل نفيا مبتدأ كانه قال
لكن لا ثوب له علي وعلم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون الثوب منفيا بنصه والالف
ثابتا بنصه قال العلامة النسفي وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاستثناء انما يظهر في هذه
المسئلة لان الاستثناء دليل معارض عنده فيعمل به ما امكن وعندنا ليس بدليل معارض بل هو لاستخراج
بعض ما تكلم به ولم يصح استخراج ههنا وفيه نظر لان عمل الاستثناء لمعارضته عند الشافعي انما هو في المتصل
وهذا من قبيل المنقطع كما ذكرنا ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج ثم فلا يظهر الثمرة في هذه
المسئلة وما ذكرنا في مسئلة الثوب هو العكس فيما اذا استثنى مكيلا او موزونا من الدراهم لان الاستثناء
يكون منقطعا لان صدر الكلام غير متناول فلا ينتقص من الالف شي وهو قول محمد وزفر ولكن ابا
حنيفة وابا يوسف استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيه والاستثناء استخراج ويتكلم بالباقي معنى لا صورة
لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من طريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى صورة لا معنى
واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يجب ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ومعنى [illegible] لان هذا

حالا ومؤجلا

على الله من حكم الشرع وحكم الاستثناء يقتضي ان يكون محلوما قبل ورود الشرع مكلف بلتقي من التهمة التي هو حكم شرعي
صوار ستثنا من حيث العربية ولانهما ان اتفقا في التهمة فهما جنسان مختلفان لا يتناول احدهما الاخر والهذا
يجوز بيع احدهما بالاخر متفاضلا فان صح الاستثناء يقدر القيمة وجب ان يصح استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق
**قوله** وعلى هذا قلنا اي وعلى هذا الاصل الذي بيناه وهو ان بيان التغيير يصح موصولا لا مفصولا
ما قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح موصولا لا مفصولا لان مقتضى قوله علي الف درهم الاخبار بوجوب
الالف في ذمته وقوله وديعة بيان تغيير من حيث انه يقتضي ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤديها الى
صاحبها لا اصل المال فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا قلنا فيمن قال اسلفت الي الفا او اقرضتني او اعطيتني
او فرضتني لكني لم اقبضها انه يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه ولا يكون
ذلك الا بقبضه لكن يحتمل ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغيير الكلام عن الحقيقة الى المجاز فيصح موصولا
لا مفصولا ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان الدفع والنقد مثل
الاعطاء فيجوز ان يستعار للعقد كالاعطاء وقال ابو يوسف لا يصح لا موصولا ولا مفصولا لانهما اسمان مختصان بفعل
لا يتم الا بها والذي فعله هو القبض فاذا قال لم اقبض كان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا واما الاعطاء
فيستعمل في العقد مجازا الا ترى انه لو قال اعطيتك هذا المال كان هبة وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن اقر بقرض الف
او ثمن متاع وقال الا انها زيوف يصدق ان وصل لان هذا بيان تغيير اذ الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان
الغالبة وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا فان المقر بالثمن اذا
قال الا انها وزن خمسة فانه يصدق فكذا هنا وقال ابو حنيفة ان قوله لم يقبل وان وصل لان الزيافة عيب
والعقد يقتضي السلامة عنه وكان قوله زيوف رجوعا عن مقتضى اول كلامه والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا
وصار دعوى العيب في العرض والثمن كدعوى العيب في المبيع بان قال البائع بعتك هذه الجارية
معيبة بعيب كذا وقال المشتري اشتريتها سليمة فان البائع لا يصدق سواء قال موصولا او مفصولا
وكالمقر بالدين لو ادعى الاجل فيه والمقر بالبيع اذا ادعى الخيار فيها بائعا او مبتاعا وانكر الاخر الاجل
والخيار فالقول للمنكر ولا يصدق في ذلك موصولا ولا مفصولا فكذا هنا بخلاف قوله الا انها وزن
خمسة لانه استثناء لبعض المقدار لا رجوع وفيه نظر لان هذا استثناء مجازا ولم صدر الكلام ضمنا لا قصدا
وكان باطلا كقوله هذا الخاتم لي الا ان فصه لفلان وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة من ثمن مبيع
تنهادية لان الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب ما يخلو عنه اصل الفطرة والرداءة في الحنطة تكون باصل الخلقة فكان
هذا بيان النوع لا بيان العيب فلا يشترط الوصل بخلاف الرداءة في الدراهم بالزيافة لان الزيافة انما تكون
بالغش في الدراهم والغش عيب يخلو عنه اصل الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال علي الف درهم من ثمن متاع
الا انها بهرجة او ستوقة لم يلزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي حنيفة لانه رجوع عما اقر به وكذا
لان المال يجب عليه لاجل البيع اذا لم يكن مقبوضا فهو في حكم المستهلك اذ لا يمكنه التوسل اليه لانه ما من متاع الا
البائع [illegible] بعد البيع وبعد هذا وتسليم الثمن لا يجب الا عند احضار المعقود عليه وثمن المبيع المستهلك لا يلزمه

واجبا الا بعد القبض فكان الاقرار بوجوب الثمن سببا بالنسبة لا يعرف اثره دلالة قبض وانبات بالبرهان وشاهدا
حر حيا فكانه اقر بالقبض ثم رجع فلا يصح وان كان موصولا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا فيمن قال حججت
مثل هذا بالف درهم الا نصفها يقع البيع على نصف العبد بمثل الثمن وهو الالف لان الاستثنا. حكم بالباقي
وانما دخل في البيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع وما ورا. المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بايعا
ذلك بجميع الالف بخلاف ما لو قال على ان لي نصفه لانه معارض فحكم نصف الكلام فيصير الكلام بايعا جميع العبد من نصف
من المشتري وبيعه من نفسه صحيح اذا كان مفيدا الا ترى ان بيع المضارب من رب المال يكون مفيدا حتى
كل واحد من البدلين مملوكه ومتناول الوصول فائدة حكم تعيين الثمن فيصير واصلا ثم خارجا بنفسه من الثمن
كمن باع عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري فانه يصير بايعا عبد نفسه منه بحصته من الثمن فيحتسم الثمن ثم قوله العبد
الذي هو ملك المشتري قوله والبيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له لضرورة اذا الوضع
له النطق وهذا يقع بالسكوت فعلما اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء الاول ان يكون لحكم المنطوق اي جعل بعوته
المنطوق لا لحق السكوت كقوله ان قام لكن لو لم يقم ولو قام ابوه فلان الكلام الف فصدر الكلام وجب الشركة لان اداة الاستثناء
اضيف اليها تخصص الام بالبلث فصار بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يصل لبعض السكوت عن نصيب الاب
بل بصدر الكلام لوجب للشركة اذ لو لم يتبين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت
بوجه وهو كمن دفع الى رجل الف درهم مضاربة وبين نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياسا واستحسانا وهو
بين نصيبه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحسانا لا قياسا ووجه القياس ان المضارب انما
يستحق الربح بالشرط ولم يوجد ذلك المال فانه يستحق بملكه ملكه ليس بمشروط حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل
الربح للمالك وللمضارب اجر مثل عمله ووجه الاستحسان ان بعض المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب احدهما
يصير نصيب الآخر معلوما وجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولي ما بقي او وكذا ما بقي قوله والمزارعة على هذا القياس
يعني بيان ثمن البذر من قبل البذر بيان نصيب صاحب البذر حتى صحت المزارعة قياسا واستحسانا فاذا
بين نصيب ثمن البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لا قياسا والمعنى ما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت
لزيد بالف درهم ولبكر بمائة فان ذلك بيان ان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لهما لبكر من
ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقي من الثلث لزيد والتاء مالت بدلالة حال المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على النطق لا الناطق
واحترز به عن الاعتراض على المتكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقه فظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال السكوت
مثل سكوت صاحب الشرع عند بيانه فعل او قول عن المبينة والانكار فانه يدل على حقه ذلك ومثاره عند فان الله وصفه
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكان سكوته بيانا ان ما اقره على فعل من
المعروف خارج عن المنكر اعلم ان دلالة السكوت على الحقيقة مشروطة بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل
مستيقظا معتبرا الاحكام لان ما لا يجوز السكوت عنه لا عند عدم القدرة او كون الفاعل غير مكلف لا يسكت عنه
فيما يسهو عليه لانه لا يكون بيانا للشريعة والسبق بقوله ذلك قبل السكوت بالشرط الذي ذكرناه على ما ذكر ذلك
لان ترك الانكار على الكرام حرام وقبل الوحي قبل ذلك فيجعله دليل السكوت على الجواز [illegible]



بيان ثانيا قلنا قد بينا ان ترك الانكار عند معاينة منكر الجائز غير جائز على النبي عليه السلام ويدل في موضع الحاجة
الى البيان على البيان قال صاحب التحقيق هذا التركيب لا يخ عن الشباه ولكن ضيره بدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير
بدل الاول لا يطابق المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المص
باياه العطف قلت تختار الشق الاول قولك لا يطابق المثال قلنا انا لا نكون مطابقا ان لو كان المراد
من صاحب الشرع الرسول اما اذا كان المراد منه من يتلقى الشرع من قبله فلا نم عدم المطابقة مثل سكوت
الصحابة عن قوم نفعه البدن في ولد المغرور وصورته رجل اشترى جارية فوطيها فجاءت بولد فادعاه حتى
ثبت منه نسبه ثم استحقت الجارية فالصحابة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حكموا برد الجارية وقيمة الولد والعقر الى المستحق
وسكتوا عن قيمة النفعة وصاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة اذ لم يكن عالما بالمستحق علم من الحق وكان سكوتهم
حادثة وقعت بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يجب عليهم البيان بعد وجوب البيان دليل الذي لا
ارض لهم التقصير في بيان الشرائع وكذلك سكوت الكبار اذا لمغنها نكاح صبي فجعل اجازة حال فيها وهو الحياء المانع عن اظهار
الرغبة في الرجل لا عن اظهار الرغبة عنه فلو كانت غير راضية به لما سكتت لعدم المانع وكذلك سكوت البكر عن اليمين جعل بيانا
حال في الناكل وهو الاستماع عن اداء ما لزمه بعقد اليمين على من انكر مع القدرة وهذا لانه على اعتبار ان يكون الناكل
ناذلا كما قال ابو حنيفة او مقرا كما قالا كان اليمين واجبة عليه والظاهر من حاله اقامة الواجب دفعا للضرر عن نفسه
وعلى هذا قال علماؤنا اذا اوصت امة الرجل بثلثها اولادها بطون مختلفة فقال للاكبر هذا ابني فلان ان ذلك بيانا منه ان
الاخيرين ليسا بولدين له حال فيه وهو لزوم الاقرار لو كانا ولدين منه وقد مر تحقيق هذه المسئلة والثالث ما ثبت
ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع حيث اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الضرر عن
المشتري لاحتياجه الى التصرف في المشترى ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري عن النهي فانه
جعل اذنا لزوم التجارة ضرورة دفع الضرر عن معاملة فان الناس يتساهلون بسكوته على اذونه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا
لكان غرورا وهو اضرار بهم وما هو مرفوع بالنص قال عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام والرابع ما ثبت
بدلالة الكلام كما لو قال لو قال له علي مائة وثلثة دراهم او ثلثة اثواب او اقر اصل وقال على اصدوعشرون درهما كان المعطوف
عليه لان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من حيث انه لا يستقل بالمعطوف حكم بدون المعطوف عليه بدلالة
المضاف مع المضاف اليه ثم المضاف يتعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صلح للتعريف
صح الحاق المعطوف عليه بدلالة الخط المعطوف وكذا لو قال مائة درهم اجانة وقفيز حنطة عندنا وقال الشافعي يلزمه
المعطوف والقول قوله في بيان المائة لان اقرار بمائة مجملا وعطف عليه ما هو مفسر يلزمه المفسر ومرجع الهاء في بيان الجمل كما
لو قال مائة وثوب او مائة وشاة وعبد وقلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار سببا لفوات ضرورة كثرة
العدد وطول الكلام فما يكثر وقوع وكثرة الاستعمال فيه وذلك فيما طبعت في الزمه حالا او هو طلاع على العلاقات
بكلام الموزون دون الثوب والشاة والعبد فانها لا تشبه في الزنة فلا يكثر وقوعها والحرف للعطف فما الحق وقوعه
[illegible] وثلثة اثواب وعلمنا ان اثواب او علمنا ان اعبد انما صار تفسيرا للمعطوف تفسير المعطوف عليه لمعنى آخر وهو
[illegible] فقوله

الألوكة
www.alukah.net

واما بيان التبديل فهو النسخ اعلم ان فيه مباحث احدها في معناه وهو في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل
لانها جعلته شيئا مضمحلا ومعدوما وهو قريب من نسخ الشيطان اى نزيله وقال الفراء نسخ الشيء ونقله
في المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر والناسخ وهو نقل الروح من بدن الى بدن آخر وفي الاصطلاح
قال الاكثرون هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وقال الاخرون منهم المصنف هو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي
في تقديراوتاما مستمرا بطريق من صاحب الوحي متاخر واعتبر بالشرعي عن انتهاء الاحكام العقلية التي يعبر
عنها بالمباحات بحكم الاصل فان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع وبقولنا الذي في تقديراوتاما مستمرا عن الحكم المقيد بوقت
خاص فان انتهاء ذلك الحكم بانتهاء ذلك الوقت لا يسمى نسخا وبقولنا بطريق من صاحب الوحي على زوال الحكم والمراد
فان ذلك لا يسمى نسخا وبقيد التاخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس بمتراخ عنه اذا عرفت هذا
فلنرجع الى المتن فنقول قولنا انه بيان محض اى فسخ بالنسبة الى الله سبحانه لمدة الحكم الاول لارفع وتبديل وبالنسبة
الينا تبديل وذلك لان الله لما كان عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الارسال اتيانا لمضمونه
الحكم وحقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان فيه اجمالا وظاهرا في حقنا فجعلنا على مرة فالاتيان تبديلا بالنسبة الينا كالمعلم
بيان محض للاجمال في حقه لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل للحرمة بالموت لان ظاهره الحرمة لا لامكانه
قتله وثانيها جوازه اعلم ان النسخ جائز وواقع عند جميع المسلمين خلافا لابي مسلم الاصفهاني في وقوعه في شريعتنا
كذا حكاه الامام عنه في نكته وحكاه غيره ايضا والجواز وهم في ذلك فريقان وفريق منهم من انكر ذلك تعلقا متمسكا
بانهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض مانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه
قال لانسخ شريعتي كما تزعمون انتم ذلك في شريعتكم ومنهم من انكر ذلك عقلا محتجا بان الامر بالشيء دليل حسنه
والنهي عنه دليل قبحه والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ يؤدي الى البداء والجهل بعواقب
الامور وهما في ذلك من حيث السمع ان احدا لا ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم ثم حرم ذلك في شريعة
موسى عليه السلام وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء فكان في شريعته فان حواء خلقت من
ضلع آدم واليوم حرام على الكل نكاح جزئه لنكاح السنة للاخلاف سنتا وسنهم وكذلك جواز السبت في شريعة آدم
في عهد يوسف ثم انتسخ ذلك بالاتفاق وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان موسى والتحريم في شريعة فانهم
يقولون فقبوله منا في ان حرمة العمل في السبت من شريعة موسى واعترضوا عليه بانا انكرنا ان يرد السمع بنسخ حكم
شرعي قاما ورود النسخ فغير ممكن عندنا لان مبناه على الاصل بدلالة العقل فلا تاباه وادام لنا فعل ذلك جريا على الاباحة
الاصلية في العقل وكذا الكلام في سائر المسائل قلت الجواب عنه بعد ان الاصل في الاشياء الاباحة الاصلية الا الاشياء
ذلك وسكتوا عما لم يذكروه اعتمادا على ان شريعتنا منهم فكان احكاما شرعية فتكون رفعها نسخا على انا قد جاء في
التوراة انه لما امر آدم بشروع بنيانه من بنيه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة الاصلية في شيء ومن حق العقل
الشرع للشيء ليس الا بيان مدة الحكم المطلق الغيب عنا المحتمل للوقت والابد احتمالا على السواء اذ الامر
مشروعا حينما انما اتفق بعد الثبوت بدليل آخر سبق او بعدم الدليل المزيل وهذا الان احياء
كما حيث الشيء هذا الوجب بقاءه وانما موجب وجوده فقط وانما اتفق



بعد البقاء، وكان الاماتة بعد الاحياء، لا يكون قبيحا ولا يدا آخر على ذلك النسخ فان قيل فعلى هذا لا يكون نسخا لان فعل
هو ليس بنسخ تعرض للامر ممكن للحكم الثابت به ظاهرا قلنا والاضافة بين الحسن والقبح جواب عما قال النسخ
لا يجوز عقلا اى لاضافة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يامر المريض بشرب الدواء في وقت وينهاه
عنه في وقت آخر قلت ولا يخفى، ان هذا الكلام انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز
يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ولا يتاتى الاستدلال
بسهيل عليه السلام بدل على جوازه قبل وجوده بدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد لانا نقول لانسلم
بل ذلك ثابت الان بالعمل الذي رضف الله الحكم لم يكن الحكم الاعلى طريق الفداء دون الذبح وكيف يقال بالنسخ وقد سماه الله
بعظيم رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا اى حققت ما امرت به وبعد النسخ هو لا يكون محققا لما امر به وتعالى لان يقول
لانا ان الصدق في الآية بمعنى التحقق بل معناه انك قد صدقت الرؤيا محققا به وامتثالا لما كان الوجوب الفداء بعده
فائدة قال في الكشاف وذكر انه جواب عما قال ما الحكمة في اضافة الامر بالذبح الى الولد اذا لم يكن ذبحه حتما حتى جاز
العدول عنه الى الشاة قلت فيه تحقيق معنى الابتلاء في الولد والولد فلما اسلما وتله للجبين كملا حكم الواجب في الشاة
طريق الفداء والعدل ما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه والتوجه عليه مقام الشاة مقام الولد في قبول الذبح معها،
الامر مضافا الى الولد اذ الفداء انما يجب بالسبب الموجب للاصل كالذبح الثاني فيصير محل اضافة السبب الموكد و
محل اضافة قبول الحكم ترشاة ولهذا صار الولد ذبيحا حكما بذبح الشاة قال النبي عليه السلام انا ابن الذبيحين فكيف يكون
نسخا قوله ولا يلزم ما وصف اليهود اى ما تمسكت لوا به من السمسك لانه ثبت عندنا بلسان من ثبت رسالته انهم
حرفوا التوراة وزادوا فيه ونقصوا عنه فلم يلتفت الى قولهم على ان التواتر لم يبق في زمان بخت نصر فانه قتل
علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها واحرق اسفار التوراة ولئن سلمنا التواتر لكن لانم ان التواتر اراد بان يبيد
هذه سنة لكم ابدا وقد انقطع بها اجماعا وقد جاء في التوراة انه قال لنوح عند خروجه من الفلك هلكا الى جعلت كل دابة
حية مالا كما لا ترى ذلك فاطلقت ذلك لكم كنبات العشب الا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم نسخ على لسان موسى عليه السلام اباحة
كثير من الحيوانات كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة وتانيها في عمل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان
مدة الحكم والعقل لا بد من ان تكون محل حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك كالنسخ بيانا لمدة وذلك
لمعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجوه والعدم اى يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا والثاني ان يكون
كالكفر لاستحكام عدم مشروعيته فلا تحتمل النسخ ولو لم تحتمل لزم ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستحكام شرعيته فهو ذا قلنا
بجريان النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ جائز العقول لاواحكامها ومعناتها وتانيها ان لا يكون ملحقا بما ينافي النسخ
بالتنبيه على انواع توقت نصا او تابيد دلالة طلقا لجمهور الاصوليين اما الاول فمثل ان يقول الشارع
قد اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت عليكم هذا الشيء او حللته الى شهر فالنسخ قبل ذلك
تلك المدة وقبل تلك الغاية بالشهر مثلا فقد اخرجه وقبله الى شهر فالنسخ قبل ذلك وقبل البداء او الغلط تعالى الله عن
ذلك وقيل لم يقع النسخ الا مؤيدا على صحة غداتم ينسخ قبل الغد وانما يمثل لنسخ صوم البد الان بيان التوقت



الرؤيا وحمله على ظاهره وان كان موجبا
الرؤيا بمعنى التعبير عنه لو اراد المراد
بتصديق قوله

الألوكة
www.alukah.net

بخبر منها بما يرجع الى نفع العباد فكيف يجوز نسخ الاخف بالاثقل فلا خير فيه فقال المراد بالخير الخير به اما عاجلا او
آجلا ولا شك ان الاشق على العباد خير لهم في الآجل لان ثوابه اكثر قال عم اجرك على قدر التعب وقال لعائشة اجرك
على قدر نصبك [illegible] ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حيوة الرسول اعلم انه يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة
بخبر الواحد في حيوة النبي عليه السلام فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة
رسول الله المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم تقبله م
رسول الله فدل على جوازه فان قلت ان ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر
الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به أتعنون به ان اصل الحكم مقطوع
به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه ببيان انتهائه وان قلتم بالثاني فلا لان بقاء
الحكم حال حيوة النبي عم ظني لتجويز النسخ بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاة النبي وجب الحكم
بالبقاء لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون مسندا الى حال حيوة النبي بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر ما ثبت بالنسخ م
خلافا لداود وسادسها في بيان المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم جميعا والحكم دون التلاوة و
عكسه ووصف الحكم اما الاول فكالصحف المتقدمة مثل صحف ابرهيم وصحف موسى وعيسى التي اخبرنا الله بنزولها وما بقي
منها لا التلاوة ولا الحكم قال الامام فخر الاسلام وذكر احد الطريقين اما بالانساء او بموت من حفظها من العلماء وفيه نظر لان النسخ
رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء وكذا الاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جائزا في حيوة النبي عم
واما بعد وفاته فممتنع اذ لا نسخ الا بوحي ولا نبي يوحى بعد وفاته واما نسخ الحكم دون التلاوة فجائز عند الجمهور خلافا
للبعض لنا دليل السمع فان الله جعل الحبس في البيوت والايذاء باللسان جزاء الزاني ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد
كما ذكرنا ولان الله اوجب على المتوفى عنها زوجها ان تعتد حولا كاملا بقوله متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا
الحكم وبقيت تلاوته [illegible] وانما بقيت للجواز والاعجاز جواب عما يقال المقصود من النظم الحكم فلا يجوز
رفع الحكم مع بقاء التلاوة لكونه عما هو المقصود واجاب بانه يتعلق بالنظم حكمان مقصودان ايضا احدهما جواز
الصلوة وثانيهما الاعجاز فجاز ان ينسخ الحكم الذي ثبت به وبقي التلاوة لهذين الحكمين واما الثالث وهو نسخ التلاوة
كان دون الحكم فجائز ايضا عند الجمهور فان آية الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب انه قال فيما انزل على رسول الله الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد نسخ تلاوته وبقي حكمه وكذلك قراءة ابن مسعود فصيام
ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر وابن مسعود
لا شك في عدالته واتقانه فلا وجه لذلك الا ان يقول كان ذلك مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حيوة رسول الله بصرف
الله قلوبهم عن حفظها الا قلب ابن مسعود ليبقى الحكم بقراءته ونقله لان قراءته لا يكون دون خبر رواته و
لا يرد عليه ان النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم حتى يجوز نسخه لان المراد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام
بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي بل يرد عليه ما ذكرنا من النظر على كلام الامام فخر الاسلام [illegible]
آخر ان قراءته لما لم تتواتر لم تثبت قرآنيته وهذا القسم قبيل نسخ التلاوة [illegible] والرابع اعلم [illegible]
اتفقوا على ان الزيادة على النص اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوة



لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير الاول وكذا ان لم يكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب
كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين كزيادة ركعة على ركعتين وزيادة
معنى م شرط كزيادة الايمان في رقبة الكفارة فقال علماؤنا انه نسخ وقال الشافعي انه بيان محض بمنزلة تخصيص العام حتى يجوز
الزيادة بخبر الواحد والقياس حيث قال ان الرقبة اسم عام يتناول الكافرة والمؤمنة فاخراج الكافرة يكون تخصيصا لا
ع نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام ولان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع
فلا يكون نسخا الا ترى ان من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد شاهدان احدهما بالف والآخر بالف و
خمسمائة قبلت شهادتهما بالف واتفق في الزيادة بالالف توجب تقرير الالف وكونه مشهودا به لا رفعه والا لم
ل تقبل شهادته ولنا ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم والاثبات حكم آخر بضاده والتقييد مع الاطلاق متضادان
لان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد والتقييد عبارة عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق
وكان نسخا يحقق ما ذكرنا ان المطلق اذا قيد بصفة صار المطلق بعضا بدون تلك الصفة وما كان حقا لله من عبادة
او عقوبة او كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزي وليس للبعض حكم الجملة حتى ان الظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا
فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصيام وكذلك الركعة من الفجر لا يكون فجرا والركعتان من
الظهر لا يكون ظهرا في حق المقيم والافعال الكلية ليست بحكم شرعي حتى يقبل النسخ لانا نقول الكل لم يعرف الا
بالشرع فكان حكما شرعيا وجواز ان مسئلتنا من حقوق العباد فانه لو شهد احد الشاهدين على البيع بالالف
والآخر على البيع بالف وخمسمائة او شهد شاهدان احدهما على الاجارة بالف والآخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل
شهادتهما ولا يثبت البيع والاجارة لان الذي شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع
الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادتهما كان
يثبت به العقد لو لا وصل شيء آخر به بمنزلة التنجيز في العتاق والطلاق يصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق
بالشرط فحكم الزيادة بهذه الصفة ايضا يخالف الدين المستشهد به لانه منجز [illegible] واما قال الشافعي ان تقييد المطلق بمنزلة يكون م
تخصيص العام قلنا ليس كذلك فان التخصيص تبيين الاثبات على عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى
الباقي بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانه بيان محض فلا
يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى فلهذا لم نجعل
قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة كيلا يصير زيادة على النص بخبر الواحد ولم نجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة لانه
زيادة على النص بخبر الواحد ولم نجعل النفي حدا في زنى البكر لانه زيادة على الكتاب بخبر الواحد ولم نجعل صفة
الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس وعلى هذا قال علماؤنا المتيمم اذا وجد من الماء
ما لا يكفي الوضوء لم ينتقض تيممه ولو وجد المحدث ما لا يكفي لوضوئه او الجنب ما لا يكفي لاغتساله فانه يتيمم ولا يستعمل
وهذا [illegible] لان الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وليس لبعض العلة حكم الطهارة فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم ولا
[illegible] قال ابو حنيفة وابو يوسف القليل من المثلث لا يحرم شربه لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة والكثير
[illegible] بالفاتحة والتعديل بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب

شبكة الألوكة www.alukah.net

يكون م

حكم ه

ه لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لو الاقتداء والتعديل حتى يلزم النسخ حتى يقال انا بالوجوب فقط بمعنى انه مأمور بها في هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا وهذا هو السنة حيث انا لم نجعل عملا وتاركا الوضوء واعدناه وجعلوا تاركها الصلوة سيان وكان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يشي امر اجزائه واعادته بل يعني انه تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به ٢ والاولى ان نتمثل بالسنن افعال النبي عليه السلام لانها فرعية فلنحق بيان احكامها بهذا الباب اعلم ان افعاله الصادرة عن قصد اربعة اقسام واحترز به عما وقع لا عن قصد مثل ما حصل حالة النوم والسهو والاغماء فانه لا يصلح للاقتداء به وهي مباح ومستحب وواجب او فرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء، والبحث عن الاقتران سيان انه زلة ام من جهة الفاعل كقتل موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزه هذا من عمل الشيطان اي يتبع فضي حتى ضربته فمات فاضافه الى الشيطان تسببا وموسى عليه السلام كان مستقيما فيهم والاتباع للمستقيم ان قتل كان فرائحة به وان كان مباح الام او من الله كما قال وعصى آدم ربه فغوى والزلة فعل حرام غير مقصود بنهاه للفاعل وقع فيه عن فعل مقصود مباح كمن زل في القتل فانه وجد القصد منه الى الشيء في الطريق لا الى الوقوع كذلك في الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى العصيان وانما عاتب وان لم يقصد المعصية بقصده كما عاتب من زل في الطين كلاف العصية فانها فعل حرام مقصود بنهاه للفاعل وفرحا، من الشرع اطلاق اسم العصية على الزلة مجازا كما في قوله ٢ وعصى آدم ربه فغوى لان الانبياء معصومون عن المعاصي دون الزلات فان قلت الوجوب انما يكون بدليل قد تشبهه وكلها في حق النبي عليه السلام تطوعية قلنا المراد بتسليم افعاله بالنسبة الينا وهو حصول ثبوت بعض افعاله، فحقنا بدليل طني واصلف الناس في سائر افعاله مما ليس سبيلها كما روي انه عليه السلام سهى فسجد ولا طبيع كالنوم والاكل والشرب وغير ذلك اعلم ان الصحيح ذكره ما هو مستغنى عنه وهو فعل السهو لان القسم الفعل القصدي اولا نه من قبيل الزلة والكلام في غيرها وبركها هو متناع الاداء ما يكون من خصائصه عليه السلام لان الكلام في غيرها فقال بعضهم بحكم الوقف فيها حتى يقوم الدليل لان فعله لما كان متردد بين ان يكون مباحا ومستحبا وفرضا امنع الاقتداء دون الدليل وهو التابعة لمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله وذلك لوجوب مجهول صحب الوقف فيه حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل نلزمنا اتباعهم فيها لقوله ٢ فاتبعوني يحببكم الله وقال اكثر في نعتقد الاباحة فيها لانها السنن ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به عليه السلام والصحيح ما قاله ابو بكر الصيرفي ان ما علمنا من افعال النبي عليه السلام واقعا على جهة نقتدي به في اقتاعه على ملك الجهة اما لم نعلم على اي جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهي الاباحة لان الاتباع اصل وحق الرسول عليه السلام لقوله ٢ لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فعلى هذا الدليل حتى يقوم ما يوجب اختصاصه به عليه السلام لان الاتباع اصل الامر الذي يقضي على خصوصه فيما هو كان مخصوصا به بقوله ٢ خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر ملوم لكن مطلق فعله وبيانا لاقتدام على مثله لم يكن بقوله خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثبت بدون هذا الكلام حتى وقف في هذا البيان نظرا لو ظهر قصد القربة منه عليه السلام يكون ندبا بالاولى القرب اجماعا كتفضيل الحج الاسود ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ظهر قصده صارت جهة الفعل معلومة فدخل تحت قوله واقعا على التفصيل جهة وما يعقل بالسنن بيان طريق رسول الله في اظهار احكام الشرع بالاحتياط واعلم ان الناس اختلفوا في كون النبي عليه السلام متعبدا

الاصل ه

اربعة اقسام ه

الدليل ه

قرار على ه

بالاجتهاد فيما لم يوح الله اليه فقال بعضهم له الوحي الخالص وانما الرأي والاجتهاد خطأ منه لبعضهم عن الاول وقال الله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العلم باحكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث لان الله ٢ قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عليه السلام اعلم الناس بصيرة واصفاهم فطنة وسرة واحسنهم استنباطا فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام والصحيح انه كان مأمورا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فاذا انقطع طمعه عن الوحي في بيان الحادثة التي ابتلي بها بالاجتهاد على منال من يرجو وجه الرأي، فعليه ان يطلبه ولا يعجل بالتيمم مالم ينقطع رجاؤه عن الرأي، ثم فسلة مدة الانتظار مقدرة بسلفة ايام وقيل مقدرة بكوف فوت الغرض منه وذلك مختلف باختلاف الحوادث والجواب عن تمسك الخصم بقوله ٢ ان هو الا وحي يوحى انه نزل في شان القرآن رد الما زعم الكفار انه افتراه من عنده سلمنا ان اجتهاده مع النقرير ليس بوحي ظاهر لكن هو وحي باطن لا تحمل الخطأ، ثم القائلون بجواز تقريره بالرأي اصلوه انواع خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز وقوعه من كونه رأيا لكن لا يقر عليه احتج من لم يجوز بانا امرنا باتباعه في الاحكام ملو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز والاصل على انه قد ثبت انهم قالوا ٢ عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه خطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ، لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ، قلنا هذا معارض بوجوب اتباع العوام المجتهدين متتابع جواز تقريرهم على الخطأ، على انا لا نم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ، بل باتباع العمل بالاجتهاد والذي هو وجوب عملا كما هو مذهب المخطئة او وجوب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرف هذا فاذ القوة الله على اجتهاده ولم يبن خطأه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم كالنص فيكون مخالفه حراما خلاف ما يكون من غيره من الناس بالرأي فانه يجوز في حق المجتهد آخر لانه غير معصوم عن الخطأ، ٢ وهو نظير الالهام اي اجتهاد النبي عليه السلام في انه قطعي كالالهام و الالهام هو الالقاء في القلب من غير حجة فانه حجة لا يجوز مخالفتها لاحد لتعذرنا انه من عند الله والالهام غير ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطأ، ٢ وما تصل سنة بنسا شرائع من قبلنا من الانبياء، بل يلزمنا بها لا قال بعضهم لا يلزمنا ذلك وان شرعه من بعثته اعلم ان للعلماء اختلفوا في شرائع من قبلنا من الانبياء، بل يلزمنا بها لا قال بعضهم لا يلزمنا ذلك وان شرعه كل نبي تنتهي ببعثة نبينا لقوله ٢ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يعني ان يكون كل امة مخصوصة بشرعه جاء بها نبيهم وقد تقرر جواز ان ينسخ شرع النبي اللاحق بعض احكام النبي السابق او يشرع شرع شرعا حكما لم يكن في الاول وهو لا يكون الا خصائص للمجموع من حيث هو المجموع والانواع فيه بالاعتبار به بالشرائع وما ضده بعضها بعض اي الاصل في الشرائع الماضية كان الخصوص الا بدليل الا ترى ان شرعه شعيب كانت مخصوصة بالمكان والزمان وقال بعضهم يلزمنا ذلك لقوله ٢ اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ٢ وهو بيان مقدار بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع كلها اذا الاصل هو الاقتداء، الما نقع بها كلها وتقابل لتوقف الظاهر ان الخبر هو ما يكون اسم منها اصول الديانات ومن ما اتفق الانبياء، صلوات الله عليهم اجمعين على اعتقاده وقد اشار الله ٢ ان الدين عند الله الاسلام وهو ما يعتقد اهل الملل بحق تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الآية والذي يدل على ذلك ان شرائع الانبياء المتقدمين [illegible] وهو ما يجعلنا منكم شرعة ومنهاجا فلا يجوز لكون الاحكام كلها شرعيا لنا لاستنبانا باتباع الناسخ والمنسوخ

المكتبة الألوكة www.alukah.net

فاذا لم يكن حمله على عمومه لعمل الخصوص وذلك ذكرنا وقال بعضهم يلزمنا على انه شرعنا فلا نفصلون بين ما يثبت بعضه
بين شرائع من قبلنا بنقل من اهل الكتاب او بروايه المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقران او بسنده
الصحيح انا ما قص الله او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شرع لرسولنا لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم ان اليهود ما كانوا تسئلون
عن العمل باحكام التوراه حتى يهتم الوعد لذلك زنا سنعون من العمل بها على انها شرعه لرسولنا فاوعدهم الله لذلك فلا تقر
لانا لانم انهم كانوا سئلون عن العمل باحكام التوراه الا من حكم التوراه ان صدقوا بالنبي المبعوث في آخر الزمان ونعوته
وهم قد حرفوها اسمه ونعته وكانوا يعلمون عليه وعاندوا بعدما عرفوا قال الله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال الله وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم اما سمعتني هذا في الكفار هم ونسبتهم والحكم عليهم بانهم ظالمون وعمل ظلم الفسق من هذا على انه لو صح هذا
البيان للزم منه تكثير الفرق الكل وتضييقهم وفساده لا يخفى ولهذا استدل محمد على جواز التقيد بظرف للنهاية في كتاب الشرب
بقوله له ما شرب وكم شرب اليوم معلوم وبقوله ونتهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محضر وانا اخبر الله ذلك من صاحبه
واصح ابو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس واستدل
الشافعي ايضا برجم الرسول اليهودي بحكم التوراه على وجوب الرجم على اهل الكتاب فلنا نسخ ذلك بزيادة شرط
الاحصان وقد قال عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن فثبت ان المذهب هذا الا ان يلزمنا على انه
شرعنا لا شرعه من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين دعوى الاجانب من عباده ليبين لهم ما قصرت
عنه عقولهم ومصالح دنياهم فيلزمنا على انه شرعه من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته
كوا صدقين على عمر بالرسول الله وفساده لا يخفى الا ان انا نشترط مع هذا ان لا يقص الله او رسوله منها من غير انكار ولا
لاعبرة بما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحقد والعداوة منهم ولا بما ثبت بقول من اسلم
منهم لانه يلقن ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وذلك محرم لقوله تعالى ان في اليهود من كان عارفا بالتوراه
على وجهها من غير تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار وقد شهد لهما الله بذلك حال الله ومن عنده علم الكتاب حاله
في النفسير اذا اراد هما بذلك لانا نقول انها كانا يعلمان ذلك خطا، وعمدا وذلك ان التحريف دخل في التوراه من زمن
داود وعيسى قال الله لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ولا علم كعلم الاحبار
وعبد الله بن سلام بما جرى قبلهما من التحريف وغالب ان يقول كان احتمال التحريف ثابت هنا كذلك احتمال الكذب
ثابت في اخبار الواحد الآحاد وقال عليه السلام سيكذب علي فمن نفى ان احتمال التحريف منافيا للزوم العمل كالعمل
ذلك الاحتمال لانا نقول انه يمكن ان يجاب عنه بان احتمال الكذب منهما من الفسقه كان لان كل واحد اخبار آحاد
اذ التواتر في كتبهم وعلمائهم سلف كما ذكرنا والآحاد يحتمل الكذب فمتى احتمال التحريف زال العمل بما هو اقرار احتمال لا نزوله عاما كما ذكر من ذلك وما يتعلق به ختم باب السنة فصل
العمل بما هو اقرار احتمال لا نزوله عاما كما ذكر من ذلك وما يتعلق به ختم باب السنة فصل

لان شبهه السماع لما سمعت في قول الصحابي ناسب ان يلحق بالجزء اقسام السنة لان الشبهه بعد الحقيقة في
المرتبه اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقد للحقيه من غير نظر وتامل
في الادلة كان هذا يتبع احد قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبه دليل وعلى هذا يدخل التقليد لانه

صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفهم لسبقه على اقرانه من الفهما، وتقليد العوام علما، عصرهم وتقليد الانبياء
الاموات والانواع الثلثه الاول صحيحه لانها ليس بتقليد محض لانها تقع عن طريق استدلال لانا انا عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال
وعرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزيه لا تعرف الا بالنظر كالاستدلال
وكذا العامه ما يتميزون عن العالم وغيره الا بنوع الاستدلال والتأمل بالوجه الرابع لانهم اتبعوا بعوى نفوسهم بلا نظر وتأمل
وهو الذي ذمهم الله بكفره عليهم بقولهم انا وجدنا آبائنا على امة وانا على اثارهم مهتدون اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف
بين الجمهور ان مذهب الصحابي اذا كان اجتهادا او فتيا ليس بحجة على صحابي آخر وعلى من زاحمهم في الفتوى في عصرهم انما
الخلاف في كونه حجة على من بعدهم من المجتهدين فقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا والدبوسي القاضي انه لا يجوز
تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فالصحابي وغيره فيه سواء لان كلا منهما اجتهاده واما اذا
لم يكن للرأي فيه مدخل فصار تقليده لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والتدليس فيهم قليل الاول ثم الشافعي
فرق بين ما لا يدرك بالرأي من التقدير ونحوها وبين غيره لانه يجوز ان افتى فيما لا يدرك بالرأي بخبر ظنه دليلا والكشف
كذلك واما احتمال ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا يرى انه ليس بحجة على اتباع المجتهد في زمانهم وقال ابو منصور
الديلمي وهو اختيار المتاخرين من اصحابنا ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وهو مذهب
مالك وجمال ابو سعد على هذا المذهب ادركنا مشايخنا ما زالوا يستدلون بالفرضه المضمضه وباب الكنايه بقول ابن عباس
فيما فرضنا في الكتابه وسننا في الوضوء، وان كان القياس ان لا يجب المضمضه فيها كما في الوضوء، والاستنشاق في الوضوء
يا ابرا، من الام على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس اضاليس في القطرة والعطرين وضوء، الا ان يكون سايلا
والعباس ان يستعض به الطهارة كما اذا برا، من احد السبيلين وبه اصر فرقلت انا تم ما ذكرتم انه ان لو كان الاستدلال
المشايخ هذين الحديثين لكونهما مرويتين عن الصحابي بل لكونهما مرويتين عن الرسول كما في عامة الشروح واحتجوا على ان
طلبل الاغما، في الصلوة وهو ان يكون اقل من ستة ايام وليلها ليس بمانع من وجوب القضاء بما روى ان عمار
بن ياسر اغمي عليه اربع صلوات فصاعدا بعد الافاقة قلت وفي جعل هذا الكلام مما اورده على خلاف القياس
نظر بل القياس فيه وجوب القضاء كما في النوم وقد نقض على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال وجوب القضاء في قليل الاغماء
اذا استند من قبيل ما ترك القياس بقول عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم الفرض للريض لو اريه
بقول ابن عمر وان كان القياس يقتضي جوازه كما في حال الصحة لان قول الصحابي كمثل السماع من رسول الله بل الظاهر والقياس
من حاله ذلك فقد ظهر مما عادتهم ان من كان عنده نقل غريبا روى ورتبا افتى على موافقة النقص من غير الرواية والاشكال
ان ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض الراي ولئن كان قوله صادرا عن الراي كان اقوى و
اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا طرق الرسول في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاصول التي تنزلت
فيها النصوص والحال الذي يتغير باعتبارها الاحكام والتقدم في الدين وزيادة جدهم وحرصهم في بدء الجهاد في طلب
الكمال وبركة صحبة النبي وكونهم في خير القرون فهذه القرائن ترجح رايهم على راي غيرهم ولئن لم يبلغ المجتهد رتبة
الاجتهاد فرق محتاج اليه على قول من يقول انه ان اذا كان عند تجزيه ان من خالفه
في المسائل الفرق الاجتهاد وانه تقدم عليه في العلم فانه يتبع رايه برايه من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي

اجتهاد غيره حجة لمخطئ كذلك ح

قلبل الاغما، ح

ح

ح

لتوفر الدواعي اليه او لعلهم حسبوا الظني قطعيا لذلك فكرد اهل الحق قلنا الجواب اما من الاول
فهو ما ذكرنا انهم استغنوا بالاجماع عن نقله او يحتمل ان ذلك القاطع نقل ثم اندرس او يحتمل ان القاطع كان قرينة
حال اوجبت العلم الضروري ولم يمكن نقلها فان قرائن الاحوال يضيق نطاق النطق عن التعبير عنها واما من الثاني
فهو ان ما ذكره من الاحتمال ممتنع عادة فلا يلتفت اليه قلت والاعتماد في كونه حجة قطعية على هذا الاول لان
الدلائل الاول يحتمل وجوها من الاحتمالات كما ذكرت في المطولات على ان جواز التمسك بالظواهر انما ثبت
بالاجماع فلو ثبت الاجماع بها لكان دورا قوله ثم ركن الاجماع نوعان اعلم ان ركن الاجماع الاتفاق
وذلك انما يثبت بطريقين احدهما عزيمة وذلك انما يتكلم منهم جميعا او شروعهم في الفعل ان كان من بابه مثل تناولهم طعاما
مخصوصا فانه يكون اجماعهم على اباحته وثانيهما رخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض ويسكت الباقون بعد التبليغ
اليهم ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال عيسى بن ابان والباقلاني والشافعي ان الاجماع
لا ينعقد الا بتفصيل الكل لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لان السكوت يحتمل
ان يكون لتخوف الا يرى ان ابن عباس خالف عمر في مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال
مهابة عنه او عن تفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب قلنا هذه الاحتمالات خلاف الظاهر وقول ابن
عباس مؤول لانه اظهر الخلاف وانما سكت عن المناظرة وذلك ليس بواجب وانما الواجب اظهار الخلاف
ولحجتنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاد الاجماع اذ الاتفاق
على قول يسمع منهم متعذر والتعذر هو المراد من الامتناع بدليل قوله قلما يتفق ذلك قلت لا خفاء ان هذا لا
يكون الزاما للشافعي لانه لا يشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وتعذر ذلك ثم ولانه صح من الشافعي ان الساكتين
لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع بسكوتهم والمعنى الذي جعل سكوت الاقل دليل وفاقهم هو عدم حل سكوتهم
ذا الا انهم عندهم بل خلاف ذلك لان الساكت عن الحق شيطان اخرس اذ لا يجوز ذلك ان يكون للتفكر لان التفكر
بعد مضي زمانه فكما جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف فلأن يجعل سكوت
الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى وفيه نظر لانه يحتمل انه انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى
تعذر انعقاده كما ذكرنا ولا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر قال وسببه الداعي اليه وهو ما ينعقد الاجماع
عنه من دلالة او امارة الاولى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله حرمت عليكم امهاتكم وهذا اجماع صادر
عن دلالة والامارة اما ان يكون خبر واحد او تشبيها كما اجمعنا على وجوب كل الزكاة في الدين ونصفها في احدهما ووجوب
الرجم على المحصن وعدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه الاخبار المروية او تمكين مستنبطا من الكتاب كتوظيف
عمر الخراج على اهل السواد لما خالفه بلال مع اصحابه تلا عليهم والذين جاءوا من بعدهم وقال ارى لمن بعدكم
في هذا الفيء نصيبا فاجمعوا على قوله او من السنة فانه لما وقع الخلاف بين الصحابة في الخلافة عين عمر ابا بكر لها وقال
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اختار ابا بكر لامر دينكم حيث قدمه في الصلاة فكان ارضى به لامر دنياكم فاجمعوا على قوله وقال
بعض الناس يعتقد من الاجماع ... بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن حجة لان الحجة [illegible]

وعند وجود التواتر والثابت لا يحتاج الى الاجماع ظهورا لثبوت الحكم بها قطعا فلا فائدة فيه قلنا لانه ذلك كما بل
فائدته فيه ان يسقط عنا البحث عن الدليل ويسقط عنا نقله وان لا يجوز مخالفة ذلك القول وقال النظام وابن حرب والقاساني
لا نسلم الاجماع من جانب اخر ما لا يحتمل الغلط بل هذا غلط لان كون الاجماع موجبا للحكم قطعا ليس بقطعي دليله الاول ان اليهود والنصارى
اجمعوا على اشياء كانت باطلة فلو ان الاجماع لانعقد الامين دليل قطعي لما كان اجماعهم باطلا بل كاشفا عن حق ولانه لو كان انعقاد
الاجماع عن دليل موجب علم اليقين فكان الاعتبار لذلك الدليل لا للاجماع فكان اجماعهم لغوا وفيه نظر لانا لا نم انه يكون لغوا بل
يكون ان دليلين مع ذلك لغو اما المذكوره على انه منقوض بالاجماع المنعقد عن التواتر فانه يجوز اتفاقا قال ثم اجماع علماء كل عصر
من اهل العدالة والاجتهاد حجة اعلم ان شرط حجية الاجماع اجتماع جميع المجتهدين من اهل العدالة ولا يعتبر بقول الفاسق المجتهد لان
التوقف في كلامه واجب بالنص الا ترى انه لا يجوز لغيره تقليده في فتواه ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم وذهب قوم الى
اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطاء وذهب الجمهور الى ان ذلك ليس بشرط لان الادلة الدالة
على كون الاجماع حجة لا يختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق
عليه انه الامة قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل
اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك قال الفاضل السمرقندي
اتفاق جميع المؤمنين انما يتحقق بموافقة العوام اهل الاجماع في المسائل الاجتهادية ولا فرق بين الوحدة والكثير قلت
لا عبرة بموافقة العوام في المسائل الاجتهادية ولا بد من الاجتماع من اهله واقله اثنان ولا يشترط فيه الصحابة ولا العترة الرسول
وهم علي وفاطمة والحسن والحسين واولادهم كما ذهب اليه الزيدية والامامية متمسكين بقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت والخطاء رجس فيكون منفيا وبقوله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ولا اهل المدينة كما
ذهب اليه مالك مستدلا بقوله ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث ولا انقراض العصر لصيرورته حجة كما ذهب اليه احمد
بن حنبل والشافعي وابن فورك متعلقين بان لعل رجوع بعضهم بعد التامل ثابت فلا يكون قطع هذا الاحتمال الا بانقراض ما
ذكرنا من النصوص فان ذلك لا يختص قوما بنسب او قرن او مكان او زمان فلا يزاد عليها لان ذلك نسخ وفيه نظر لان
مذهب الامامية ان اجماع العترة حجة وان خالفهم سائر العلماء وكذا مذهب مالك ان اتفاق اهل المدينة حجة والنصوص التي تدل
على حجية الاجماع لا تنفي ذلك فلا يكون نسخا قوله ولا يعتبر مخالفة اهل الهوى اعلم ان مخالفة اهل الهوى في حكم يكون
مخالفا لهواه غير معتبرة لان مخالفته فيه ليس الا اتباع هواه لا عن دليل فيكون كالعدم ومعتبرة فيما سواه لانه من الامة فلا يقوم دليل
الاجماع بدونه وقيل لا يعتبر قوله مطلقا لانه فاسق ولا بمخالفة من لا راي له الا فيما يستغني عن الراي ويشترك فيه الخواص
والعوام ومن ليس من اهل الاجتهاد من اهل العلم له حكم العوام لا يعتد بخلافه فيما يدرك بالاجتهاد كالمتكلم والمفسر والمحدث
والمفسر والنحوي الذي لا اجتهاد له لانهم كالعوام في هذا الحكم وقال بعضهم خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل
واليه ذهب ابن جرير والرازي لقوله عليكم بالسواد الاعظم ولنا قوله ان الاجماع هذه الامة حصل حجة بالاكثر السمعية كرامة
لهم لاجماعهم وجدت الموافقة من الكل غير معقول فلا يجوز ابطال حكم الاول بعد ان كان من اهل الاجتهاد الا ترى ان
ابن عباس قد تفرد في مسائل ولم يقل احد ان خلافه غير معتبر قوله والصحابة اعلم ان الصحابة لما اختلفوا في مسئلة
على قولين او اقوال انعقد ذلك اجماعهم على تخطئة ما سواهما فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الجمهور وجوزه اهل الظاهر

متمسكين بان الممنوع منه هو المجمع عليه ولا اجماع مع الاختلاف وبان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين ان للام ثلث
وامراة وابوين على قولين فاحدث ابن سيرين قولا ثالثا وقال في امراة وابوين للام ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس و
قال في زوج وابوين ان لها ثلث ما بقي كما ذهب اليه سائر الصحابة واحتج الجمهور بان الصحابة اذا اختلفوا على قولين فقد
اتفقت في المعنى على المنع من احداث قول ثالث فلو جاز احداث قول ثالث لجاز الاخذ به وقد منعوا منه الا ترى
انهم منعوا في مسئلة الجد من قول آخر حتى يقال المال كله للاخ وايضا احداث القول الثالث مستلزم بطلان القول
الاولين المستلزم اجماعهم على الخطا ولقائل ان يقول على الاول انا منعوا منه بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد
واما مسئلة الجد فانا لم نجز القول فيه بان المال كله للاخ لانه يخالف لما اجمعوا عليه من عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان
المصيب لو كان واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة الخطا انما قد يحمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لم يلزم
من حقيته بطلانهما والحق التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما قال بعضهم في
الجد مع الاخوة المال كله للجد وقال الباقون له وللاخوة فالقول بحرمان الجد خالف اجماعهم وان لم يستلزم جاز كما قال
بعضهم النية شرط في الطهارات كلها وقال الباقون ليست بشرط في شيء منها فالقول بانه شرط في بعضها دون
بعض لا يكون رافعا لما اجمعوا عليه وهذا التفصيل يبطل قول الظاهريين لان احداث قول ثالث مطلقا مخالف
لما اجمعوا عليه ويؤيد ما اخترناه من التفصيل قول بعض العلماء في حمل الاخير المشترك بالصلح على التنصيف وكذا
لو اختلف العلماء في عصر من الاعصار في مسئلة على اقوال كان ذلك منهم اجماعا ان ما خرج من اقاويلهم باطل
بعض مشايخنا خلافا للبعض والحق هذا ايضا التفصيل السابق لما ذكرنا قوله واما الاجماع المركب اعلم ان
الاجماع المركب عبارة من الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في الماخذ لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد احد الماخذين
مثاله انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس لكن ماخذ الانتقاض عندنا القيء وعند الشافعي المس
فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض
فلم يبق الاجماع على كلا التقديرين اذ الحكم ينتفي بانتفاء سببه وماخذه لا يقال على تقدير فساد احد الماخذين
يظهر فساد الاجماع من الاصل لا انتهاؤه لانا نقول انما يظهر الفساد بتبدل راي المجتهد بمنزلة انتساخ
النص يعمل به في المستقبل لا في الماضي الا ترى ان سهم ذوي القربى من خمس الغنيمة سقط بموته عليه الصلوة والسلام
عندنا لانتهاء سبب الاستحقاق وهي النصرة للنبي عليه السلام كما عرف في المؤلفة قلوبهم سقطت من جملة الاصناف
الثمانية بالاجماع لان علة الدفع السهم في زمان الرسول عليه السلام دفع شرهم بسبقي بيضة الاسلام محمية والاول الصغار
منهم الى الدين فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم صار الاعطاء اليهم ذلا وصغارا للدين فلا يعطى لانتهاء علته و
لا يلزم نسخ حكم ثابت في عهد رسول الله بعده ولقائل ان يقول القول بانعقاد الاجماع على انتقاض
الطهارة عند وجود القيء والمس منظور فيه لان كل واحد من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن
ان ابا حنيفة يكون مخطئا في القيء مصيبا في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في القيء لا انه يلزم من
ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر نعم لو كان الغرض الزام الخصم يكون هذا الطريق مقبولا
واما عدم القائل بالفصل اعلم ان الاستدلال بعدم القائل بالفصل استدلال بنوع من الاجماع [illegible]

الى الاخوة م

وتبدل راي المجتهد م

منشا الخلاف واحدا في الفرع اي يكون الخلاف في الفرع مبنيا على الخلاف في اصل الحكم وعلته والاستدلال بهذا
النوع على وجهين احدهما ان يثبت المستدل اصله الذي ينازعه فيه خصمه ثم يثبت الحكم في فروعه بنتيجة الاجماع مثل ان
يقول القدر مع الجنس علة فينبغي ان لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه وبيع من الكرباس بمنوين منه لعدم القائل بالفصل
لان من قال بعلية القدر مع الجنس قال بعدم جواز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن بمن الكرباس بمنوين منه و مثل
ان يقول الصغر علة لولاية الانكاح فينبغي ان يملك الاب تزويج الثيب الصغيرة بغير رضاها لان من قال بعلة الصغر لا
يفرق بين البكر والثيب الصغيرة وهذا النوع من الاستدلال صحيح بمنزلة الاجماع المنعقد في القوة لان هذه
الاحكام تعلقت بعلل مخصوصة فيكون القول بانتفائها بعد وجود عللها باطلا ضرورة وثانيهما ان يثبت
المستدل فرعا من اصله المختلف فيه ثم يتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله على خلاف ما يثبته خصمه
مثل ان يقول لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه الصلوة والسلام ولا القفيز بالصاعين فينبغي ان يجوز
بيع الكف بالكفين لعدم القائل بالفصل بينهما وهذا النوع دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في فرعه
وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم وعلته لجواز ان يكون معلولا بعلل متعددة وقد جاز للقائل
ان يقول هذا استدلال بعدم الحكم لعدم العلة وذلك باطل لا يقال هذا المجموع اي شمول العدم للصورتين
ان بيع الكف بالكفين وبيع قفيز جص بقفيزين منه مما لم يقل به احد فلو قلنا به يلزم اجماع الامة على الخطا وذلك
لا يجوز لانا نقول لا نم اجماع كل الامة على الخطا اذ ما سلمنا ان لا تعلق لاحدهما بالاخرى فيجوز ان يكون
المخطئ في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فلا يلزم اجماعهم على الخطا بخلاف الوجه الاول كما نبهنا عليه ولا
يخفى ان هذا الجواب لو كان معتبرا في الاجماع المركب لم يظهر الى بعض معنى قول المص [illegible] وفوق كل
ذي علم عليم قوله والنوع الثاني ان لا يكون المنشا واحدا اي لا يكون الخلاف في الحكم مبنيا على اصل مختلف
فيه مثل ان يقال القيء او المس ناقض اجماعا ولكن القيء ليس بناقض اجماعا بالنص فيكون المس ناقضا الا ان
احدا لم يقل بشمول عدم نقض الصورتين وهذا هو عند المحققين النظار قال الامام الرازي هذا يسمى السبر والتقسيم
ويتنوع الى منحصر كما يقال علة حرمة الربوا اما الطعم او الكيل او الاقتيات بالاجماع والاخيران باطلان فالاول متعين
الاول وهو معتبر في العقليات والشرعيات والى منتشر كما اذا لم يدع الاجماع وهو يفيد ظن العلة قال المص
ومثل هذا ليس بحجة وهو مذهب الفقهاء قوله لما ذكرنا اشارة الى قوله جاز ان يكون المصيب في احدى المسئلتين
مخطئا في الاخرى وتقريره ولك ان تجوز ان يكون ابو حنيفة مخطئا في القيء مصيبا في المس والشافعي بالعكس فلا يلزم
اجماع الامة على الخطا وايضا فالسلف تمسكوا بالاصل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا اي عدم القائل بالفصل حجة لكان
المنشا واحدا حجة لاثبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي مثل ان يقال النية في الوضوء شرط لقوله عليه الصلوة والسلام
انما الاعمال بالنيات فينبغي ان يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لان احدا لم يفصل بينهما ولما لم يفعلوا ذلك علم ان هذا ليس بحجة قوله ثم الاجماع
في الحقيقة لو كان حجة لوجب على كل من وافق الشافعي في مسئلة ان يوافقه في الكل وبطلانه لا يخفى
على مراتب في القوة والضعف فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة
وسكوت الباقين ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان منحط الدرجة عن الاول لان سكوت البعض في الدلالة على تقرير الحكم [illegible]

شبكة الألوكة
www.alukah.net

دون النصيص على عدم الاجماع غير القطعي على حكم لم يستبهم فيه مخالف من الصحابة وقلت ظاهر كلامه شيخنا ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة وفيه نظر لما ذكرنا ان السكوت في الاداء دون يمكن يكون السكوتي اعلى درجة من النصيص لاتفاق الخ قلت انما انحطت درجته عن ذلك بكان الاختلاف فيه لانا نقول الخ الف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن لبابان وبعض المعتزلة ثم جماعهم فيما يستبهم فيه مخالف كاجماعهم على احد قولي العصر الاول بعد الستة ارضا منهم فقد اختلف العلماء في هذا العصر فقال بعض المتكلمين وعامة اهل الكلام ان هذا السكوتي اجماع والمسئلة اجتهادية كما كانت لان المخالف من الامة وهو لا يبطل قوله والا لم يبق الخ مذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة وغيره فيكون قولا، ولما كان هذا ممنوعا لما لزم ان يكون قوله مخالفا للاجماع فيكون خطأ، واعتقد ذلك قطعا فيكون ضلالا : اجيب بتضليل ابن لبابان في مسئلة الحول وتضليل ابن سعود في قتله ذوي الارحام على سوء العشرة وان اجمعوا بعد ذلك على خلاف قولهما وقد يفصل هذا بمذهب ابي حنيفة وابي يوسف لان القاضي اذا قضى بسبع اجهات الاولا ينقض قضاؤه عندهما اقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انها جعلا الاختلاف السابق ملحقا بالاجماع الاحق والصحيح ان هذا الاجماع عندنا صحيح لان الدليل الذي جعل اجماع الامة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه خلاف فما سبق بعد قضاء القاضي بجواز بيعها عندهما خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فلكل الامة ان يكون سبيل المؤمنين متبعا عندهم قولهم بقي، حجة كتابا، نفسه مخالفا قلنا لا نم ذلك لان المانع من انعقاد الاجماع وجود المخالف لا كثرة دليله اذ الاجماع حجة مع الاقل المخالف والا كوز مع مخالفة موحد اذ العبرة قول الموحدين في عصر الاجماع لا قلة ولا بعده وقولهم لو كان هذا اجماعا لادى الى تضليل بعض الصحابة قلنا لا نم ذلك لانهم حين خالفوا لم يكن الاجماع منعقدا حين انعقد الاجماع ما وجد منهم الخلاف فليذا لا كوز تضليلهم كما لا كوز تضليل القائل خلاف ما افتى به الرسول عليه السلام قبل افتائه عليه السلام تختلف الصحابة في حكم فرفع ذلك الى الرسول فرد قول البعض فانه لا يعيرضا لا ما قاله قبل ملوغ نص رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لكنه ان لم يكن اجماع من احد بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه خلاف عبرة المشهور من الكلام حتى لا يكفر جاحده ولكن كوز الزيادة به والحاقهم فما سبق فيه خلاف عبرة الصحيح من الاقوال حتى كان موجبا للعلم دون العلم فينبغي ان يكون نقله ما على القياس كخبر الواحد هو لنا ونعلم ان الاجماع في نفسه حجة قوية لم يكن يقع التفاوت فيه كسبب تفاوت انعقاد السنة اجماع الصحابة بالنقل كل الصحابة عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر واذا انعقد البينا بالآحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالآحاد موجب العلم دون العلم وكان معدا على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء فكان الحق في الاجماع على الاربع من الظهر والاضحى وما يحرم على المحرم وعدة [illegible]

فانا نقد تضاد القاضي كوز بيعها عندهما الخ

تحت

شيخنا السنة اجماعه بين شهد فيه كالمتواتر وبين يشهد به المشهور والآحاد وكذا الاجماع وازاه ينقل البينا ح م

تحت

العزم

موجب العمل نظنونة كوجوب متقطوعة كالسنة قال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي منهم الغزالي ابن يحيى للعمل ايضا مستدلين في ذلك بان العمل بخبر الواحد اجماع دون ان الاجماع المنقول بطريق الآحاد ملوشت وجوب العمل به لكان بالقياس على خبر الواحد والقياس لا مدخل له في اثبات اصول الشرع ملنا نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع اولى بان يكون موجبا للعمل لان احتمال الخطأ في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به اعلم ان باب القياس شامل على بان نفس القياس ان مفهوم له واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه وحده والا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارع في شيء لا بد ان تصوره اولا ليكون على بصيرة في طلبه ولا لوجد الشيء الا عند وجود شرطه والا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العدم الا بحكمه وهو الاثر الثابت به اذ لولم يفد حكم بلغو كما يسبح المضاف الى اكثر ثم لا يبقى بعده الا دفعة اما مفهوم له فهو التقدير بمقال قس الفعل بالفعل اي قدره به واجعله مساويا للآخر وتعال قاس اكبر اجبه بالميل اذا قدر عمتها به ولهذا سمي المثل مقياسا وحكم القياس في اللغة هي الباء، وفي الاصطلاح يقال قاس علمه بتضمين معنى الشاء فقد اختلف العلماء، الاصوب فيه والصحيح ما ذكره الشيخ ابو منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين مثل علة في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات ليشمل لان القياس نظر لاثبات ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانقال الاوصاف ولفظ الذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين وقال المصنف انه اظهر حكم الفرع من الاصل لاشتهار كونها في علة الحكم عند المجتهد وسمي وكل القياس لان فيه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واعترض عليه بانه غير جامع لخروج اللازم والاقتران واتصا القياس قد يجري بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الكون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عند صبي عن فهم الخطاب فالمعدوم لا يكون اصلا والاوفا اذ الاصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم يبتنى على غيره والعدم ليس بشيء وبان حكم الاصل وصفه ونقل الاوصاف وتعديتها هي والجواب عن الاول ان اللازم والاقتران لا يسميها القياس قياسا وعن الثاني بانا لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال لا يصح لما ذكر لانه قياس الكون على الصغر في سقوط الخطاب بعد العجز عن فهم الخطاب غايته الامر ان يكونا عدمين والا يلزم منه ان يكونا معدومين ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم تغاير الاصل والفرع بما ذكرت ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان المراد من الشيء المذكور في تعريف ما الذات المقدر حتى لا يشمل المعدوم بل يجوز ان يكون المراد منه معناه اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما مشى به سيبويه والشيء بهذا المعنى مطلق على المعدوم اجماعا وعن الثالث بان المراد من اثبات حكم الفرع من الاصل هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع لا اثبات عين حكم الاصل في الفرع لان هذا هو الواضح لا سيما الا بهذا الطريق ويلزم من هذا المعنى ان يكون كل واحد كما يعقل من قولهم ضربته ضرب زيد غلامه ان المراد منه ضربته مثل ضرب فقال معلما تعريف القياس الذي سلكه الفقهاء، فقياس العكس هو اثبات نقيض حكم الاصل لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لما لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لما كان شرطا لبطلان قياسا على الصلوة فالاصل هو الصلوة والحكم عدم كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم بل يثبت نقيضه والعلة

وفي اصطلاحا هم

الصلوة ط

كون الصلوة غير شرط في الاعتكاف كونها غير شرط بالنذر وهذا العدم حاصل في الصوم لانها ليست بالنذر فلنا
هذا نقيض الكعبة متمسك بالملازم وهو ممنوع، سلمنا، نمنع اللازم لانا نقيض الملزوم والعكس لانا نثبت الشرطية وهو
ان ما لا يكون شرطا في نفسه لم يصر شرطا بالنذر كما في الصلوة وهذا عكس الطرد لا انا من العكس فاك الحاصل
السيد فندى الحق ان العكس هو مماثلة احدى المعنيين للآخر في علة حكمه اذ قضية احد الحكمين مثلا بعينه
جدا لان الحكم انما يوخذ من دليله بالاستدلال المتاخر عن الاصل والدليل هنا ليس الا العكس فكيف تقال
ان الاخذ المتاخر بالذات عن العكس غير ثابت هو عين العكس قلت نعم ولكن ان يجاب عنه بانا لم
ان الاصل هنا ليس الا العكس بل الاصل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما حصل عليه حكم
النص في الاصل والعكس عبارة عن النص بحصوله في الفرع والدليل على قول الاصوليين ان الحكم
علة يضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والذي يظهر عندي ان العكس فعل المقايس كتوله ماموراته
اعلم ان الاصوليين افترقوا على مذاهب فذهب بعضهم الى رد العكس العقلي والشرعي وهذا هو مذهب منكري
النظر وذهب النظام وبعض الامامية والخوارج الى العكس العقلي ورد العكس الشرعي في غير النصوص وذهب
اكثر اصحابنا الى الامر بالعكس الشرعي والنهي عن الاشتغال بالعكس العقلي وذهب الجمهور من الفقهاء والنظار
الى قبولها وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ثم اختلفوا في وجوب العمل بالعكس الشرعي فقال
ابو الحسين البصري والقفال انه واجب عملا والمختار انه جائز عقلا واجب فعلا مال الله به قائلا واما اولا الاجماع
ووجه التمسك ان الامر بالعبور هو من العبور بمعنى المجاوزة يقال عبر النهر اذا جاوزه والعبر ما يعبر
عليه والتعبير في الرؤيا والعكس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا تحت
الامر فان قيل لم لا يجوز ان الامر بالعبور هو المجاوزة بل الاتعاظ اذ لا يقال لمن استعمل العكس معتبر فحصر التعارض
ثم الترجيح معنا لان الاتعاظ اسبق الى الفهم سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن ههنا ما يمنع عنه اما حقيقة لكانه
قول يخرون بيوتهم بايديهم والايدي للكسور فيكون مستعملا في الثلاثة فلنا جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين
احدهما انه يقال اعتبر فاتعظ وتعليل الشيء نفسه لا يجوز وثانيهما ان المجاوزة حاصلة في الاتعاظ وغيره فجعله
حقيقة في الاتعاظ يستلزم الاشتراك او المجاز وجعله حقيقة فيما يوجد فيهما مكان اولى ولذا سقط قولهم انه يستعمل
للاتعاظ واما قولهم لا يقال لمن استعمل العكس اعتبر بهم اذ يقال فلان يعتبر الاشياء بغيرها يقال من قاس مرة
لا يقال انه معتبر مطلقا فالاتعاظ لما قاس له لا يستعمل عند الاطلاق الا في الفرع المتفكر منه وعن الثاني مانع
والزكاة المذكورة انما جاءت لانها مناسبة لمن خصوص الصورة والمذكور قبلها فان من يستعمل عرض مسئلة
فاجاب بما يناسبها وان يكون غيرها كان حسنا وان سلمنا ان الزكاة بالاتعاظ ههنا لكنه يدل على وجوب
العكس دلالة لان الناظر والتامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات يناسب ان يتعلق منهم بتكلف عنها احترازا
عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك في العلة موجب الاشتراك في المعلول كما تقدم في بحث النصوص لا يستنباط المعنى
الذي هو مناط الحكم ليعتبر ما لا نقض فيه عائد فيه نقض احتراز العمل بلا دليل بناء ان التعبد به وذكر
على سبب وهو اعتذار ارجع بالقوة والذكر ثم قال فاعتبروا يا اولي الابصار



لا يلزم ان اتيتم بمثله يترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل فا التعليل على قوله فاعتبروا جعل بعضهم الامر يكون
على وجوب الاتعاظ باعتبار بعضه وهي كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب فاذا
ثبت هذه العضة الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفا، لان للتعليل
يكون مفهوما من حيث اللغة مكون دالا على نص لا محالة ساحتى يلزم الدور ثم قيل النصوص
غير معلولة والمستدل لفظ المعلول وقيل العلة التي هي المصدر لازم للحكم والنعت بينه عليل فالصواب
ان يقال ان هذا النص معلل او غير معلل والجواب انه قد جا، معلولا قال في المغرب يقال رجل
عليل ومعلول اي ذو علة فاذا عرفت هذا فمقول اصحاب الاصوليين في النصوص النسخ لاحكام يقال
بعضهم انها غير معلولة لان الاصل بكل وصف تحكم التعليل به الا ما منع الاجماع لان الدليل الذي جعل النص
حجة جعل النصوص معلولة لانه لا قياس الا بعلة ولم يصور التعليل بكل الاوصاف جميعا لان ذا الوجود الا في
النصوص عليه فينتذ باب القياس يقع والنص لم يزل على النصين ايضا فيكون كل وصف علة الا
ما منع كاخبار الرسول عليه السلام لما كان حجة بعد العمل بكل خبر الا ما منع وقولهم ان في التعليل ترك الحقيقة
الى المجاز قلنا التعليل لاثبات حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان
قبل التعليل فناسبت بالنقض فلم يكن ترك الحقيقة وقال الشافعي هي معلولة في الاصل لكن التعليل انما يكون
بوصف من الجملة لا بكل الاوصاف لما سبق وذلك الوصف مجهول فلا من دليل يبينه الوصف الذي هو
علة من غيره وقلنا نعم لا بد من دليل التعيين لكن يحتاج قبل ذلك الى اقامة الدليل على كون النص
علة لا في المحال وليس حكمه مقتصرا على مورده لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من
طريق الظاهر لان من النصوص ما لا يعلل بالاتعاظ ويحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة فلا يصح التمسك
بهذا الاصل والالتزام به على الفرع مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل
اصلا لا يسقط بالاحتمال حتى جاز التعليل للعلل بل حمل قيام الدليل على كونه معلولا والزام يصح الالتزام به على الغير
بمنزلة الاستصحاب الحال فان هيوة الفقوح لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب جعل حجة لدفع الاستحقاق حتى
لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات مورثه لا ورثة الفقوح لاحتمال الموت وكذا زوجة
هو مستور الحال فانه لو طعن الخصم في حرمته لا يبقى محجة عليه باعتبار ان الاصل الحرمة لاحتمال زوالها بعارض
ولكن لا يطل حرمته في حقه بالاحتمال ثم ولا يلزم جواز الاقتدا، بالرسول جائز وصح الالتزام به على
الغير مع ظهور اختصاص بعض الافعال ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل توقف جواز الاقتدا، على
هذا الدليل صح ان يكون هذا كذلك واجاب عنه بان الرسول ما بعث الا لاقتدا، فكان امته
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وعلمه كونه معتدي رسالته وانها ثابتة بمعجزات مثبت موجبه

مالم يمنع عنه مانع ولم يسبق العلم به بهذا الاحتمال كالاسبق العلم بالعام باحتمال خصوصيه لما كان اصل العموم
فاما فيما نحن بصدده فالاحتمال في نفس الامر لان الغرض من التكليف الابتلاء، وذلك كما لا يحصل بالاستناط
يحصل بالوقف فاذا استووا في معنى الابتلاء، فلا بد من قيام الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ليصح
به الالزام على الغير فنا قال علماؤنا ان حكم الربا ثابت في الذهب والفضة بالنص وهو معلل عندنا بالوزن
والكيل والسائل يمنع كون هذا النص معللا فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في المنصوص التعليل
بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص معلول ودليله ان هذا النص تضمن التعيين كاشتراط القبض
بقوله يدا بيد وذلك من آيات الربا اي وجوب التعيين مما يحقق الربا عند وجود فوته قال عليه السلام
انما الربا في النسيئة الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن بيع الكالي بالكالي وتعيين
الآخر شرط منا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا الخ للنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا ولهذا المكيث
في قوله ان كان لمال فعليه حراذا لم يكن له مال عين وله دين على الناس ولم كز اداء زكوة العين
من الدين وقد وجدنا وجوب التعيين معدوما اجماعا فان الشافعي شرط التقابض في بيع الطعام بالطعام
مع اختلاف الجنس واعلمنا انه لا يجوز بيع قفيز بر بعينه بشعير بغير عينه غير معتوض في المجلس ان كان
موصوفا لان بترك التقابض في المجلس يفوت التساوي في اليد كالو باع ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس
واذا ثبت التعدي الى الفروع ثبت كونه معلولا اذ لا تعدي بدون التعليل وكون النص معلولا انما يدل
النسيئة على كونه معللا بما هو ربوا الفضل حتى صح تعديته حرمة الفضل بالوزن الى سائر الموزونات لان ربوا
الفضل يشتمل الاشياء الكيلية او فوقه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود في ربوا الفضل
كبيع قفيز من الحنطة بقفيز من مثله اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة فشبهه الفضل فيها فانه
لا حصة الفضل مستحقة ما ذكرنا ان نص الربا معلول اجماعا فان قيل لا نم ان الحكم فما ذكرتم من
الصور ثابت بالنص بل بشهوة فيها اما بالنص او الاجماع قلنا هذا المنع لا نفرنا لاحتاجنا الى اثبات
ان حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الحنطة وقد دللنا على ذلك فحينئذ ثبت كونه معلولا لانه لا معنى منه
انما الباعث للشارع على وجوب التسوية لنس الثمنية لوجوب هذا الحكم في غير الثمن بل الباعث امر معنى
اعم منها فيكون ذلك المعنى هو العلة فيكون النص معلولا معللا وانما قلنا في علل كحرمة الخمر بوصف الاسكار
لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر ملحق بها سائر الاشربة المسكرة لاشتراكها في العلة
حتى يحرم قليلها وكثيرها وكسب الحد بشرب القليل منها كالخمر لئلا تقول لا نسلم اقامة الدليل على كون
النص للحرم لها معللا لصحة تعليله بعد ولا دليل له على من قبل الاجماع والنص بل الدليل دال على كونها غير معللة
وهو قولهم حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب لئلا كونها معلولة ينافي كونها محرمة لعينها فنسلم انتفاء
الحرمة جواب عما يقال قد تتعدى حكم الحرمة والنجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة كالتعدي حكم الخمر
في الثمار المذكورة الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول لئه لا تتعدى بلا تعليل يقال لما ثبت الحرمة

عينه

والنجاسة في بعض الاشربة المسكرة لنوع احتياط بدلايل فيها شبهة من اخبار الآحاد لا بطريق التعليل والتعدية
وهو ان ـــ وكونه معللا هذا شروع في بيان ما يعلم كون النص معلولا اعلم ان كون النص معلولا ثبت اما
باجماع القائسين كما جاءهم على ان نص الربوا معلول وكما جاءهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير
في المال واما بالنص حيث يصرح الشارع بان العلة كذا او ادخال لفظ يفيد العلية نحو اللام وان والباء
قال الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال عليه السلام انما من الطوافين عليكم
اذكر ان آلفا وقعت من الجلبين يكون لتعليل الاول بالثاني كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء وقال فيما رحم من الله لنت لهم فحصول الالصاق بين العلة والمعلول حسن باستعمال الباء
فيها لا تقول ـــ صرح بمثل اللفظ بانها للعلة فيكون الاستعمالات مجازا او اياما ذكرت الحكم على الوصف
بالفاء، اما في كلام الشارع كقوله في السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام ملكت فاسجح فاختاري
واما في كلام الراوي كقوله سهى رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم وكما ثبت بمجموع الخطاب اي الاشارة وهذا
نوع من الايما، ايضا يجوز ان يعرف بين الكلمين بلفظ الشرط كنص الربوا فانه قال مثلا بمثل وان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فهذا ايما، الى ان اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع وكقوله عليه السلام في السمن
الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا فاريقوه فقد اشارة الى
انه معلول مجاورة النجاسة وقد يكون الاستدلال بحكم النص كحديث الستحاضة على ما يتبين بيانه ان شاء الله
ـــ واما شرطه فقدم الشرط وان كان خارجا عن الركن وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فقدم وضعا
ثم الاصل عند الفقهاء، هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر مثلا اذ قاسوا الذرة على البر فقدروه بالكيل
حكم الذرة عليه ما لم يثبت الحكم فيه فعلى ما لم يثبت الحكم فيه لا سمى اصلا ايضا وقال المتكلمون هو النص
الدال على الحكم وهو صفة لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تفريع حكم الذرة عليه وقال بعضهم هو الحكم
المنصوص عليه لانه يستبين عليه الفرع وقالوا انما سمي الفقهاء، المحل اصلا لانه اصل الحكم لا عقاره الذي هو اصل
الاصل اصل واما الفرع عند الفقهاء، هو المحل الشبيه وقال من خالفهم انه الحكم الثابت فيه بالقياس لانه اكثرت
هذا معقول ان للقياس اربع شرائط احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم نص اخر لانه لو ثبت اختصاصه
به لما جاز تعليله والا لزم ابطال المخصص بالعلل وذلك لا يجوز كرسول الله خص بحل تسع نسوة بالعلم
الملك يا ه اكراما له لان فيه اثبات الولاية على الحرة وهذا الاكرام واي اكرام بعد ما ثبت بالنص ان حكم
النكاح يقتصر على الاربع فلم يكن هذا الحكم قابلا للتعليل وكذا آخر عز خص بقبول الشهادة وحده عن قاعدة
عامة ومن لزوم العدد في الشهادات بالعقوبات كقوله ه فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا ذوي عدل
منكم تقوله من شهد له خزيمة فحسبه خصه بذلك سماه ذا الشهادتين كرامة له وتشريفا لاختصاصه من بين
الكافة بعلم جواز الشهادة للرسول بها على قوله بجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله في افادة العلم
غير العيان وقد جعل الشارع في بعض الاحكام خبره كالعيان فكان قول الرسول بذلك اولى فلا يكون ممتنعا

www.alukah.net

فكذا ز

عنه بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلة ان ما يجعل العبد علة لا ترتب عليه الحكم انما وجد الاخرى انه لو قال
اسمعت غانما سوداء ولا عبدا آخر سوداء لا يصدق منا لا يلزم من كون الشدة علة لزنا المتبسر حصول ذلك الاسم
انما حصلت الشدة اللهم الا اذا اثبتوا ان واضع اللغات كلها يواليه لكن دونه تشكيك العبارات على
ان القياس على هذا التقدير يكون لغويا لا وجوديا في كل محل ومتمسك الجمهور ان العرب ان عرفنا
انا وضعنا اسم الخمر مثلا للسكر المعتصر من العنب خاصة فدعوى وضع لغوية تتوقف عليها فلا يكون من لغتهم
وان عرفنا انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوصيف منهم لا بقياسنا وصار كرفع
الفاعل واطلاق الشق لكل من قام به المصدر وان سكتوا عن الامرين ما ان اطلقوا القول بان الخمر موضوع
للسكر المعتصر من العنب وسكتوا عن النبيذ احتمل ان يكون ممتنعا به وهو الظاهر والا لم يكن البيان تاما و
احتمل ان لا يكون لزنك فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هذا الكف وقد رأينا مع يضعون الاسم لمعنى ويخصونه
بالجل كاسم الفرس او مع لسواده والزجاجة بالقارورة لقرار المايعات فيها ولا يسمون الثوب الاسود
والهندي بذلك لاسم ولا يسمون الكوز والآن والحوض قارورة وان قر فيها الماء، وكيفية ان رعاية المعنى
في الوضع لا ولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الانقاط لا يصح الاطلاق حتى وجد ذلك فمت
ما ذكرنا ان كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقف او باستقراء كلامهم لا سبيل الى اثباته
بالقياس وان التعليل لاثبات اسم الزنا للوط حتى يجيء الآية حد الزنا واثبات الخمر لسائر الاشربة حتى يحرم
شربها واثبات اسم السارق للنباش حتى يقطع يده لاخوانها تحت النصوص الدالة على وجوب حد الزنا و
حد شرب الخمر وقطع اليد كما ذهب اليه الخصم ط وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعمال لفظ الطلاق
للصبي بان يقول لما جاز استعارة الفاظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا بالقياس على مجامع كون كل واحد
منهما مزيلا للملك بجامع ان المعلول ليس حكمانه عيا بل لغو يا فحب التامل فيما هو طريق الاستعارة عند اهل
اللغة ان وجد فذاك وان لم يوجد لم يصح الاستعارة وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح ارادة العدد المحض من
لفظ الطلاق كما قال زفر والشافعي ان الشارع بعض الثلث وقد صحت نيته الثلث اجماعا من قوله انت
الطلاق فصح نيته بعضها قياسا عليها ط لان طريق وقوف الاستعمال هو طريقة اهل اللغة انهم هل وضعوا العدد
ام لا وكذا التعليل بشرط التملك في الاطعام في الكفارات قياسا على الشرائط في الكسوة مجامع انه احد انواع الكفارة
كما ذهب اليه الشافعي ط لان لا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا وتعاملا
ان نقول هذا الاطعام انما توجه عليه ان لو كان تعليله لاثبات اسم الاطعام للتملك لغة اما لو كان تعليله لتعدية حكم
الاسم وهو وجوب التملك الى الاطعام بنا، على ما مر من الجامع فلا يكون المعلول حكما شرعيا اللهم الا ان يقال لا
خلاف ان الواجب هو الاطعام وانما الخلاف في انه هل يدل على التمليك لغة ام لا فيكون التعليل في اثبات
معنى اللغة وكذا التعليل العباسي لتعدية وجوب الكفارة الثابتة بالنص في المعقودة الى المحلوف ط لانا اجمعنا
ان كفارة اليمين لا يجب بغير اليمين وانما خلفنا في اليمين اسم من صقعة ام تسمى باليمين مجازا فتعلقنا بما

www.alukah.net

ما ليس بيمين ولم نجد اثبات اسم اليمين لها بالقياس كما ذهب الله الشافعي بل بحب تعرفه من لسان العرب أتم
وضعوا اليمين للحلف على الصدق في الخبر حتى يكون ما خبرا يحتمل الصدق فيه لا يكون اليمين يمينا لانه لا يتصور فيها الصدق
ثم يمين قصد الخبر وان لم تحتمل الصدق والبر فيكون اليمين يمينا ولكن الكلام في نظير ما ذكرناه ـ ومنها
ان يكون العدى حكم النص الوارد في الاصل بعينه وهذا ايضا يشتمل شرطين احدهما ان يكون حكم الاصل المعدى ثابتا
بالنص لا بالقياس لانه انما نتوصل الى حكم الاصل القريب بالبعد الموجود في البعد فان وجدت في الفرع امكن رده
الله فيكون توسط القريب لغوا وان لم يوجد امتنع تعليل الحكم في العرب بالوجود في الفرع لكونه معللا بالوجود
في البعد وثانيهما ان يكون ذلك الحكم معدى الحم بعينه لانه ان غير حكم النص يكون القياس معارضا للنص وان لم يغير
حكم النص في الاصل بل يكون المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل كون اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء، ـ فلا يجوز
تعدية حكم الظهار تفريعا على الشرط الاول وتقريره ان الشافعي ذهب الى ان الظهار الذمي صحيح قياسا على ظهار المسلم
لانه يوجب الظهار اكرمه والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق
وان من لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا قلنا هذا
التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة تنتهي بالصوم ولا يمكن اثبات مثل ذلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس
باهل للصوم اذ هو عبادة والذمي ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت به حرمة غير متناهية فيكون بغير الحكم
الاصل في الفرع وذلك باطل بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك
منزلة التكفير حتى لو اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا وانما قال تغليبا للحرمة الصائمة بالصوم دون
ان نقول بالكفارة كما هو عبارة السلف قصر للمسافة والا لكان يعلل بعض الزواجر الاشتاء الاربعة وهي اكثفه
والشعير والتمر والملح بالطعم لتعدية الحكم الى التفاحة والسفرجلة والكمثرى لان الحكم في المنصوص عليه حرمة غير متناهية
بالتشاري في الصيام تعويلا على السلام الاسوأ بسوأ، والحكم في الفرع على هذا حرمة غير متناهية لان لا يعيا ولذة الاشياء
والكرة الثانية غير الكرة الموبدة فيكون هذا التعليل تغييرا لحكم الاصل في الفرع فيكون باطلا تاركا صاحب الكشف
لكن للشافعي ان يقول لما ثبت الحرمة في هذه الاشياء بالتعليل بالطعم الذي هو لا يتبعوا الطعام
بالطعام والتعليل يقصر الحكم على المنصوص عليه كالتعليل بالثمنية للنقدية فلا يكون منه بغير وزن وان سلمنا ان
التعليل بعلة قاصرة فاسدة لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم
في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قلت ويمكن ان يجاب عنه بانا لما بينا في باب البيان ان معنى
الكرة لا يسبو الطعام السابق مثل الاسوأ بسوأ، علمت ان النص لا يكون سببا والا لكان الاشياء الاربعة
بالطعم للتعدية لا للقصر فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق ولا يجوز بعده السلم المؤجل الى السلم الحال
بان يكون بغير الجنس من النقل الى الاسقاط وبيانه ان النبي عليه السلام جعل العدة على التسليم فظن جواز
ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الآبق ثم اسقط هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه الا انه ما اسقطه مطلقا
بل الى الاجل المعلوم عنده وهو الاجل الذي ذكرنا من الكدش وصلاحيته لكونه وسيلة الى العدة على التسليم فان
بعد مضي الاجل يحتاج عنده الى التسليم او الجي وقت الحصاد ظاهر وفوات الشيء الى خلف كالفوات والى غير خلف

من قوله تعسره

ان ظهاره

صلاحه

بحر

نا قلا للشرط من العدة الفقد ال العدة الا عتباره وهو الاجل يكون معللا الحكم لعدمه الحكم ال السبب اكمال السبب للشرط الاصلي مطلقا فكان رخصة لسقطا لا رخصة تقل فكان معنى احكم النقض فكون باطلا كان الشرع يشترط الخيرة حال عدم الى، ولكن ال خلف لمن اسقط لا ال خلف كان باطلا وكذا الا كوز بقدره حكم العين من السبع ال الاثمان في العاوضات كا ذهب اليه زفر والشافعي واصحابه معللين بان العين تتعرف ضد امن اهله لوجه والعقل والطبع مضافا ال محله وهو الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة ولهذا العين في الودائع و الغصوب والوكالات وغيرها مفقد في بعضها كوز انها اتبين نشتا واقل غشا فيصح كعين السلع لان حكم البيع في جانب السلع شرعا وجب ملكيتها للمشتري لا وجودها في بعضها بل لابد من وجودها في ملك البائع قبل العقد ليصح العقد الاتي موضع الضرورة وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها ووجودها في ذمة المشتري معا بالعقد الاتي لان شرط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد وسقوط وجوب الثمن امر اصلي لان يكون بطريق الرخصة لقائل ان يقول لمشتري شيئا دراهم غير عين وفي يده اوكيسة او ثمن يده دراهم موضوعة صح العقد وثبت في الذمة ملوم يكن سقوط العين وثبوته حكما اصليا له ثابت في الذمة منا لعدم الضرورة فدليل جواز الستدلال قبل القبض فلو كان شرطا لصحة عند العقد بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة في حكم العدم فلم يكن مبتدأ في المجلس قبل القبض كما في السلم فيه وهذا لان التصرف في الثمن قبل القبض جائز في البيع قبل القبض لا كوز في السلم فيه بيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق التصرف الرخصة يبقى على حكم العدم فيما وراء الرخصة وهذا التقرير ظهر ان كلمة حتى في قوله حتى جاز الستبدال به عن مطابق مفصلا بل كان الجواب ان نقول وجواز الستبدال لكون حطا على سقوط التهم الا ان يقال انه معلق بقوله وسقوط وجوب الثمن اصلي وانما لم يجب بهذا النقصان بالاجل وبقبض ما يقابله في المجلس في لو كان ثبوتها في الذمة بطريق الرخصة بخبر بهذا النقصان بالاجل وبقبض ما يقابله في المجلس وهو البيع كما في السلم فانه لما كان ثبوت السلم فيه امرا ضروريا لا اصليا يخير بنقصان بالاجل وبقبض ما يقابله في المجلس وهو راس المال و اذا ثبت ان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجوبها في الذمة ثبت ان وجوب الثمن حكم العقد لان ما ثبت بالعقد كان حكمه فلو عين بالتعيين كالسلع لصار ثمنا للعقد وشرطا له لان التعيين يسقي سبق الوجوب على البيع وهذه امارة انه شرط لاحكم لان حكم الشيء لا يسبقه ويران كان حكما لوجب قبل الحكم شرطا تغيرا فلا كوز قلت وفي عدم هذه السئلة من اصله هذا الفصل نظر لا يخفى على التامل قوله ومنها ان يكون العقد ال فرع هو نظيره اي نظير الاصل في الوصف الذي يتعلق الحكم به فانا لو جعلنا مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت لان كل وصف في انا شرط ذلك لانه لو لم يكن الفرع مثلا في العلة لما صح تسويته مع الاصل في الحكم فلم يكز تعدية حكم القياسي في بقاء العموم ال الكثرة والخاطي كما فعله الشافعي بجامع كون كل واحد منها معذورا لان عذر مما دون عذر الناسي لان عذر الخطي لا سقط عن ضرب بعقوبة منه بترك المبالغة في التحوز الاترى انه لا ثبات في وجوب الكفارة والدية وغيرها الكثرة باعتبار هو مضاف ال العباد ولهذا لا كل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه ولان النسيان من قبيل هو من الحق او هو امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا علمه الاختيار عنه فكان سقوطا بالنقصان



صاحب الحق من كل وجه كما اشار الله النبي عليه السلام انا اطعمك الله وسقاك فلهذا لم تعذر اولم يصلح سببا بعض الورى ان الماكل لو اكل المغصوب لا طالب الغاصب بعد ذلك بالمرة ولو اطعمه غيره فانه يطالب بالمرة فيصح ان يجعل ركن الصوم الذي هو الامساك بهذا الاعتبار قياما حكميا واما الخطا، والكره فهما حاد ثان يصنع مضاف ال العباد فلا يصلحان مناطا لرفع الضمان الاترى ان العقد بقدر السلطان اذا صلى المكتوبة ما عدا ما يتقع ناصلي عند رفع القدر والمرض لا بعض ما صلى قياما عدا عند البرء فانا قلت وما انسانه الا الشيطان يدل على انه قد يكون من قبل غيره من لا الق قلت الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون وسوسته سببا للعقد الذي خلق الله عنده النسيان والدليل على انه لا يؤاخذ به في الآخرة وكذا لم كن معللا السيما بانه طهارة حكمية لعدم اشتراط النية لها ال الوضوء لان الفرع ليس بنظير الاصل في كونه طهارة اذ البيع ملوث لذاته فلم كن رافعا للحدث وهذا تطهير حقيقة فالملزم من اشتراط النية فيما هو ملوث ليكون تطهيرا حكميا فيما هو تطهير حسا و شرعا والحاصل ان الوصف الذي هو مناط الحكم منقوض في الفرع فلا تتعدى حكم الاصل: قلت لا نسلم جواب عن امر اجمالي يورده الشافعي على هذا الاصل حيث يقول انتم عدتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال ال الوطي الحرام باعتبار انه كبيرة والحرام ليس بنظير الحلال في استحقاق الكرامة وحرمة المصاهرة كرامة ونحوه كما سنا و ان هذا النقض لا يرد على الشافعي حيث قال النكاح اثر تحرمت عليه الشفاع امر ذو خطر عظيم فكدت تتقاعسان وانا عدتم حكم البيع الذي هو الملك ال الغصب وليس بنظير بن اذ البيع مشروع والغصب ليس بمشروع فاجاب بانا ما عدتنا الحكم من الحلال ال الحرام بالقياس حتى يرد ما ذكرت اذ الوطي ليس باصل في استحقاق الكرامة حلالا كان او حراما وانما الاصل فيه الولد الذي تتعلق به من مائين لانه الستحق لكرامات البشر فيكون مستحقا لهذه الكرامة ايضا بحسب معنى الاتحاد بين الزوجين باعتباره مصيرهما بها وسنا نهما في اكرمه عليه كما مهاة وسناته ونصيراته وابائه في لو نهما محرمة عليهم كابائهما وابنائهما ثم قام السبب وهو الوطي مقام السبب وهو الولد بصار السبب عاملا بعين الاصل مستقط وصف الوطي الا انه اقيم السبب مقام السبب فما يكون مبنيا على الاحتياط كالكرامات وكانا قد فرغنا عن تحقيق هذه المسئلة سوا الا وجوانا فلا نعيده وكذا استقول في فصل الغصب انا ثبت الملك شرطا للحل الذي هو حكم الغصب وذلك الحل حكم مشروع كالبيع فسقط وصف الغصب فما يرجع ال الملك في المغصوب وشرعه الاصل بعض غرضه الذي هو تابع له فصار حسنا بحسنه وقد سبق منا الكلام فيه فما سبق

وقولنا لا نقض فيه بالرد ة ال العقد الاخير وهو ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا شرط عند المتاخرين من اصحابنا كالجصاص ابن زيد ومن تابعه وهم المص وقال الشافعي ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان موافقا سوا، ثبت فيه زيادة لم يعرض لها النص او لم ثبت كان صحيحا لانه ان كان موافقا للنص كان موكدا للموجبه وان كان مثبتا زيادة سكت النص عنها يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيكون التعليل بيانا وكذا لا يحمل خلافه فلا كوز التعليل على خلافه والمختار ما ذهب اليه بعض مشايخنا ان القياس ان لم يثبت زيادة فهو صحيح واذا ثبت فلا اما الاول فلان تراد ف الادلة على الدليل الواحد جائز عقلا وشرعا

كالشهادة والعقد والولاية و غيرها المصاهرة

وجب قطعه عند عذرا فعا لكونه مبنيا على مظنون كالنسيان الذي هو علت لنسب عن الزنوج لمعاهر الخ د

فقد ورد آيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد امتلأت كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكارة فكان وفاقا منهم على صحته بوصي ان الحديث الفرد يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب بقوله عليه السلام فما قبلوه مع انه لا فائدة في قبوله الا انه مؤكد دليل الكتاب وهكذا التعليل على موافقة النص يجوز لهذه الفائدة فان قلت ان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد ان النص فدل على انه لا يجوز الاستعمال عند وجوده قلنا ان حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقد ان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه واما انيا فلان هذه رفع الاطلاق وهو نسخ احتج الخصم على اثباته بان التعليل لاثبات حكم موافق للحكم الثابت للفرع نصا لغو لا فائدة فيه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه ولاثبات حكم مخالف للحكم الثابت فيه نصا يكون باطلا لان كل تعليل يؤدي الى نقض حكم النص والباطل وهو بطل اجماعا وقد نقد لانا نلتزم انه ان كان موافقا له يكون لغوا باطلا ويكون معارضا له ايضا كما ذكرنا فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطأ، والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يوجب بطلانه، وهو قولهم ممن من الكبائر لا كفارة فيهن ترفع حرجة ومثل نفيس يغير حق اكدت الايشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل ولا التمكين في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد فان النصوص الواردة في الكفارات مثل قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة غير مقيدة بالايمان والتمليك مع بقاء طلاقها والخروج عن العهدة بالاعتاق الرقبة الكافرة وبانا صة الطعام للمساكين مقيدة بالايمان والتمليك بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالرأي وهو غير جائز وكذا لا يشرط الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يغير موجبه وهو قوله تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي نزل مثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وبما ذكرنا عرف معنى قول المصنف وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغييره بتقييده ثم الشرط الرابع ان يبقى حكم النص الذي كان حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان بغير حكم النص بالرأي في غير ما سواه كان في الفرع او في الاصل كما سنبينه قلت القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا لزم بطلان القياس بالكلية قلت المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل لفائدة الا تعميم الحكم والتحقيق ان المنصوص على حكم شئ لا يبقى في عموم محل منافيا لخلافه وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة انه شرط التمليك فيه قياسا على الكسوة فانه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل يصير به المكلف طاعما لا مالكا كما هو معناه والتمليك فيه يكون تغييرا للحكم المنصوص عليه في الفرع وكذا قول الشافعي ان شهادة القاذف ترد بنفس القذف بدون اعتبار مدة الجلد عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم التي لا تظهر الشهادة كالزنا وشرب الخمر وغيرها وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على سائر الكبائر اذا تاب امتناعه عنه فانه كذب قبول شهادتهم فظهر [illegible]

قوله كسائر الكبائر يقتضي عليه قلنا هذا التعليل باطل لانه تغيير حكم النص في المسلتين اما في مدة الرد نفس القذف فلانا النص وهو قوله ثم لم يأتوا باربعة شهداء يوجب تاخير رد الشهادة للقاذف الى حين العجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخي فكان اثبات الرد بنفس القذف دون مدة العجز بالتعليل تغيير يوجب النص من التاخير الى التعجيل واما قبول شهادته بعد التوبة فلان النص يقتضي ان يكون حكم القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد الشهادة على التابد لقوله ابدا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبة لكان الرد موقتا والوقت بعض من الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل تغييرا لحكم النص والمنصوص علة ولم يجز التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الاصل في الفرع كما في قولها الذي قلتم لا يجوز على وجه يغير حكم النص في عين المنصوص اول وقوله من التاخير التعجيل ومن التابد الى الموقت من الالف الى العشرة لا يرتب ومثل قول الشافعي ان السباع التي لا تؤكل لحمها يلحق بالحمر الوحشية حتى لو قتل المحرم شيئا منها استدان لا يجب عليه شئ لان النبي عليه السلام استثنى الحدأة والغراب والحية والكلب العقور والذئب، فكل ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص فيلحق به الحدأة والكلب العقور والحية، فكل ما كان من طبعه الايذاء، خرج المستثنى من ان يكون محصورا في الحمر فلم يكن بغير الحكم النص بالتعليل فلا فرق بين الرواية في الاستثناء الحدأة فانه لا يغير بالتعليل لانه ياسما ما ذكرته قلت الحق ان هذا الشرط مما يستغني عنه بقوله بعضه وبالنقض فيه قوله وانا خصصنا جواب عما يرد عليه الشافعي فيه انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص الربوا يعم العليل والكثير وانتم خصصتم القليل منه بالتعليل بالكتاب ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ذا راعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص بالتعليل بالمالية الموجبة لجواز اخراج القيمة في الفقراء للتعدية الى سائر الاموال وحق السعي مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق الاصناف السبعة في قوله وانما الصدقات للفقراء بحرف الاضافة اليهم لام التمليك وانتم قلتم الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليها ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع كما في حديث الاعرابي وانتم غيرتم ذلك بالتعليل حيث علقتم الكفارة واوجبتموها بالاكل ومنها انه غلب وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام اغسليه بالماء، وقد غيرتم حكم النص بالتعليل بكونه مزيلا قالعا وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات من الخل ونحوه فاجاب عن الاول بانا ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما خصصنا التعليل بدلالة النص الصارف للتعليل الى وبينا ان المستثنى في النص حالة التساوي والمستثنى حالة التساوي وعلى ما هو الاصل فيه انا نكون من حيث المستثنى منه دال على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال وهي المساواة والفاضلة والناقصة الا بزيادة الكيل في احد البدلين والمساواة فلانها انما تتحقق عند وجود المساوي وهو الكيل لانه الشرع لما جعل الكيل في الطعوم

الألوكة
www.alukah.net

معيارا يصرف به السورة سقطا عشار الشاة في الذات وعدد الحبات ومقدار المساواة مع السوم الشرعي وقيمة
وعدما حتى لو كان حبات احد النقدين اكثر عددا او كان احدهما اثقل وزنا وكان مساويا للاخر في القيمة
فبان ان المعتبر هو المساواة في الكيل والا فالفاضل فهو زيادة على اصل الثمن وبين فلا يتعلق الا عند فوق السوق
وكذا الحارفة انما يرجع لاحتمال ان يكون لاحدهما فضل على الآخر والعضل لا يتحقق الا مع التقدير فصار مقدرا بالكيل
على هذا الاتباع الطعام البالغ مبلغ الكيل لا طعاما يسيا وبه فقد تحاكيكون صدر الكلام سندا والا للتعلل بدليل مقارن
للنص موافق للتعليل لا بالتعليل فظهر ان المراد بقوله لدلالة النص المعنى اللغوي لا المعنى المصطلح الذي هو قسيم العبارة
اجاب عن الثاني بانا لا نم ان جواز الاداء في باب الزكوة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص لان الله تعالى امر الرقيق
لعباده بقوله على اسد رزقنا وهو لا يكلف السيد ويعلوم ان حاجات الفقراء مشغلة ثم اوجب ما لا مسمى على الاغنياء
للمنعم وهو الشاة والابل والبقر ثم امرهم بانجاز هذا عند الفقراء من ذلك المال المسمى بقوله عليه السلام خذ من
اغنيائهم وردها الى فقرائهم فكان الامر بانجاز للواجب عند المكلف مع انه لا تعلق من نفس ذلك المكلف السمى مقتضيا للاذن
بالاستبداد ضرورة مثله السلطان فجاز او ليابة كوزير مكلف وبامر واحد امين وكالة بانجاز ذلك كله من مال
معتمن لا تحمل ذلك للواحد فكون له ذلك بالاستبداد ضرورة او عنه له من اودع عبد احد رجل ثم قال له اقض دين من
هذا العبد وعليه دين مشغلة كان له ذلك بالبيع ضرورة كذا هنا والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار
النص بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل اذ يجتمع النص بالنص والتعليل واعترضنا لان النص بالتعليل وهو لا
تحمل ليس خبر الآحاد بل هو صفة للمال وانا اكتبه قوله سقط النص الاذن قوله مع اخلاف المواعد لان جواز العباد
مشغلة لاحتاج البعض الى الطعام والبعض الى الملبس والبعض الى المسكن وغير ذلك فقليل ان نقول لام ان
جميع الفقراء على الاغنياء بل بعضها بحسبهم وذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان الامر جميعا
واحدا كالذي في مثال السلطان وليس الامر كذلك لان الامر الاغنياء بالدفع الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة
كالذهب والبعض مثلا فحصل الانجاز بدون الاستبداد وكيف كان فالجواب عن الاول بان الله تعالى وعد دفع جميع
حوائجهم احالة على الاغنياء مال الزكوة ولم يخله على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا جميع حوائجهم من مال الله
الذي وجب عليكم وهو الزكوة قوله فحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا سلمنا ذلك بعضهم لزمانتهم و
ابتلاهم بانواع الامراض المانعة من الكسب او لعدم هدايتهم طريق التكسب لغبا وتهم لانعدام انواع هم
عتصرفة انجازهم عديهم على مال الزكوة بل اوجب لهم ثمن الغنائم وصرف الكفارات وصدقات الفطر
والعشور فصار كانه قبل للاغنياء ادفعوا بعض حوائجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه جواز الاستبداد لان
هذه امور نثبت بالعوارض فربما لا يقع حرب في سنين فلا يحصل غنيمة وربما لا تكون في بلد ارض عشرية و
ربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارة جبرا ممن وجب عليه بل هي مما يفتقر
وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز المواعد على سبيل التمام فما مال الزكوة فانه اصلي لا يخلو بلد من
بلاد الاسلام عن اغنياء يجب عليهم الزكوة وموجد من ارباب الاموال جبرا فيحصل بها انجاز المواعيد
الذي من حقنا ان نخبر لانها ذلك وبهذا يخرج الجواب عن الاعتراض الثاني لانه لا يخرج من الاموال التي عليها



خبرا على ان قولنا لا تحمله مع اخلاف المواعد صادق على هذا التقدير ايضا فثبت الاذن بالاستبداد بثبوت دليله
وانا التعلل كلام شرعي جواب اشكال وهو ان يقال جواز الاستبداد متى ثبت بالنص فما فائدة
اجاب بان التعليل كلام شرعي وهو صلاح المحل المنصوص عليه وهو الشاة للصرف الى الفقير يعني حكم النص
كون الشاة صالحة للتسليم الله على صفة ان تصير حقا للفقير في حالة البقاء بعد ما وقع بقضاء الابتداء فان قلت
حكم النص ثابت بالنص وهذه الصلاحية كانت ثابتة قبله فلا ثبت به قلنا نحن ما علمنا ان تلك
الصلاحية الثابتة لها لكن لاثبات صلاحية جديدة ثبت بالنص وذلك لان المال لما خرج الى الله على وجه الزكوة
لكن فيه نوع خبث عند الفقراء القبض الذي يوذيه قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وما خذ الصدقات
من ذي الذي يقرض الله قرضا حسنا وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف العبد
بصيرورة قربة مطهرة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها واذا حرمت على هاشم قال عليه السلام يا بني
هاشم ان الله حرم عليكم غسالة الناس مثله بانصار خيشا فانه امرهم بالصرف الى الفقير فاذا حدث فيها
حدوثه ضرورة حاجة الفقراء كانجاز الشاة جعلها صالحة للتناول عند الضرورة بعد ما فسدت صلاحيتها بالموت
والهذا لا يحل بالغني لعدم الحاجة وهذه الصلاحية انما ثبت بالشرع لان لم تكن هذه الصلاحية قبل شرعنا بل الحكم في شرائع
من قبلنا انها كانت تنزل نار من السماء فتحترق المتقبل منها معرفا ان حكم النص كشان احدهما وجوب الشاة
وثانيهما صلاحيتها للصرف الى الفقير ونحن نعلل الثاني منهما فنقول لاشكال ان هذه الصلاحية لعلة كون المحل مالا
متقوما لان حاجة الفقير انما تندفع بالمتقوم لا بغير المتقوم والنص كون شاة فعدينا تلك الصلاحية الى
سائر الاموال المتقومة لاشتراكها في علة الحكم مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه على حاله هذا غاية تقرير هذا الموضع
لكن مثال الاشكال وهو ان جواز الاستبدال ان ثبت بالنص يكون التعليل لغوا على ما راى المصنف لا يجوز
التعليل اذا علم حكم الفرع بالنص وان لم يثبت به ثبت التغير ولا مخلص عنه الا بالتزام ما اخترناه من المذهب
وهو ان ورود النص في الفرع لا يمنع التعليل اذا كان موافقا له والاول ان نقال من الجائز ان التعليل
ليس للعقد بل لبيان ان النص كيف يجري على ظاهره كما ظنه الخصم وهو نظير ما قلنا في هذا
نظيره جوابنا عن مسئلة التكبير انا لا نم ان حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلوة بل الواجب
تعظيم الله بكل عضو من البدن وهذا الان الصلوة تعظيم بجميع الاعضاء الظاهرة فتعلق بكل عضو ما يليق به من
التعظيم كالقيام للقدم والركوع والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء الظاهرة من وجه وكان لسان
لتعظيم فما يحصل به التعظيم مما هو ثنا، محض على الله فعين الشرع التكبير لانه يصلح آلة لفعل فعل اللسان بعطيها
الاتة هو الذي يحصل بالتكبير لا غير فصار غير معقول لذاته بل كونه آلة للتعظيم يقوم مقامه كان
تعيين الجزء في قوله عليه السلام وتحليلها التسليم بمنزلة اجارة غير معقول لذاته بل كونه آلة للتعظيم يقوم مقام المدة
حتى صح عمل عليه والملزم علينا الاذان حيث لا تتادى للصلاة اجزى لان الركن فيه ليس عمل اللسان بالثنا،
على الله خاصة لو تكلم به واطفاه لم يجز وان كان الثنا، حاصلا بل الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة وذلك
انما يحصل بكلمات مخصوصة عرفت اعلاما فلو تغيرت لم يبق اعلاما فلا تحصل المقصود على انه روى عن ابي حنيفة

انه يجوز ذلك ايضا و [illegible] والافطار جواب عن الاشكال الذي يقال لما لازم ان الكفارة معلقة بالوقاع بل بالافطار لانه جنايه على الصوم ولهذا اضيفت الله فتقبل كفارة الفطر والوقاع آنه صاكه للفطر والشرب يشارك انه ناقض آنه للفطر فيجب الكفارة بهما كما يجب بالوقاع و [illegible] الواجب ازالته الذي [illegible] جواب عن الاعتراض السادس وتقريره انا لانم ان الواجب استعمال الماء لعينه بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا فيها حال اداء الصلوة والماء آلة صاكه للازاله فان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء، ولو كان لاستعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازاله الحدث ثم لو انه آلة صاكه حكم شرعي لان الازاله لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة استعمال واختلاطه بالنجاسة لان الحكم بنجاسته بمثل الملاقاة لم تحصل الازاله اصلا وليبقى الثوب كسبا ابدا كما لو ازاله بالبول فالحكم بذلك كالحكم بعدم تنجسه حكم شرعي فتى عدتنا هذا الحكم الى سايرما يصلح آلة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص كما كان ويكون الماء آلة صاكه للتطهير كما كان قبله من غير تغيير [illegible] والملزم الحدث ووجه وروده انه لما جاز ازاله النجاسة الحقيقه الحاق غير الماء به بعلة الازاله فليجز في النجاسة الحكميه الالحاق بهذه العلة ايضا وقد ذكرتم ذلك فيكون مناقضه منكم اجاب عنه بانه لا نسلم ان ذلك لان الحدث امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى للطهارة المحل حسه وشرعا حسه فطاهرا وآخر غلانه لو ادخل يده في الاناء لا يفسده عند استعمال الماء الذي هو جديد ما جاز ضرورة التطهير اذ الوضوء مطهر بقوله [illegible] ولكن يريد ليطهركم والتطهير لا يتحقق الا مع محل نجس ولا يبالى بنجسه وزوال ماليته غالبا فلم يكن ذلك دليل شيوعه عند استعمال سايرالما يعات التي ساقط فقد شرطه ولا دلاله لان سايرالما يعات ليس بتطهير فلا لان الماء الجديد ما جاز الا لملزم من خبثه وزوال ماليته عند الاستعمال خرج فاما سايرالما يعات فاموال لا توجد ما جاز الغالب فلم تحقق الخروج عند استعمالها للزوم خبثه وزوال ماليته فلا يلزم ثبوت الحدث عند استعمال لا خروج فيه على شيوعه عند استعمالها فلم يخرج لا نقال لانم انه لم تحقق عند استعمال سايرالما يعات خروج لانا قد بينا ذلك لانا نقول لو الحق سايرالما يعات بالماء، لوجب عليه المستعمل له البينه عند فقد الماء، ولم يجز التيمم وحج يلزم الاستعمال رضي اولا وفيه من الحرج ما لا يخفى والاعتراض عليه انه لو لم تثبت الحدث الا عند استعمال الماء، سغى ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء، وذلك خلاف الاجماع فاجاب عنه بما جاب الكشف بانا لا ننكر وجوب المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت اجماعا ولكنا نقول انه لا يصير النجس منزلا المستعمل الطاهر لان ازالة الماء ثبت غير معقول ثم قال او نقول هو ثابت في حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق المستعمل الطاهر لانه لم تثبت في حقه بقي غير طهور لتوقف الطهوريه على الازالة فكان المستعمل وعدم استعماله سوا و في هذين الجوابين ضعف يعرف بالتامل والجواب عنه ان مراده بقوله ثبت الحدث شرعا غير معقول عند المستعمل الماء، اي عند الامر بالمستعمله ولا شك انه عند القصد الى اداء صلوة كانت تخاطب بالمستعمل الماء، وثبت الحدث فلانه مثل لاداء الصلوة وفيه نظر ايضا لانا لما امرنا بالمستعمل الماء وثبت الحدث في المحل بقي انا نزول سايرالما يعات كالكيف والاظهر مبني على هذا الجواب ان الوضوء لا يكون

[illegible] قبله

[illegible] بعده

[illegible] تيمم

[illegible] يفعل ان

شهيرا حكيا غير معقول المعنى سغى ان يشترط النيه لتحقق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل صفه المحل وهو انتفاء النجاسة عند الامر باستعمال الماء، فانما ثبت في المستعمل لا في المحل معقول لانه مطهر طبعه لانه خلق لزوال النجاسة وتطهير على الاطلاق بالنص قال ايده الله وانزلنا من السماء ماء طهورا والمندوب من شرائط العمل فاذا كان الماء مطهرا طبعه او بالنص يكون مطهرا في الحالين اي حال اقتران النيه وعدمه والمحل اي محل الحدث والجنابه لانه لما كان التطهير ذاتيا لا يكون تراخيصا من محل دون محل ولا بحاله دون حاله لان النص سماه طهورا مطلقا علم ان طهوريته حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ خلاف التيمم فان المستعمل له تلوث وتنجس والشرع انما كساه صفه الطهوريه عند ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفه الطهوريه فالحق بالماء، فبعد ذلك لا يحتاج الى النيه ايضا علت وفيه نظر لانا لو اردنا ان مطهر طبعه للحدث لم يكن مطهرا للحدث طبعه ثم قوله [illegible] وبهذا تبين متصل بقوله بعد الوقوع لا هو ابتداء الرد وجواب عن الاعتراض الثالث وتقريره انا لا نثبت ان الزكوة حق الله على الخلوص وانما نثبت الملك فيها للفقراء في حاله البقاء، كان اللام في قوله انما الصدقات للفقراء، لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي صيرهم بعاقبة فلا يكون اللام للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه اولا انه اوجب الصرف اليهم بمعنى سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله اوجب الملك لهم بعد ما صار صرفه حتى قال انما الصدقات للفقراء، ولم يقل انا الاموال التي وجب اداؤها للفقراء، وذلك لان الاداء الى الله تعالى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء، ان الله يقبض الفقير نيابة عنه فلا يكون ملكا للفقير قبل القبض حتى يجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فيكون الآيه على هذا التحقيق لبيان انهم مصارف للزكوة باعتبار الحاجه لانهم مستحقون لها ودل عليه السياق ومنهم من يلزمك في الصدقات لانه سيق الآيه للرد على المزين فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجه وهذه الاسماء المذكورة في النص كلها باعتبار الحاجه وهي الفقر والمسكنة وغير ما وهم يحتاجهم للزكوة منزلة القبلة للصلوة وصار كل صنف منهم بمنزله اكثر من اللفظ في حق الصلوة لشمول المعنى الواحد جميعهم وهو الاستحقاق [illegible] واما ركنه اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى لغة قال لوط عليه السلام او آوي الى ركن شديد وفي الاصطلاح ركن الشيء ما يقوم به وكل الشيء من القوم لغة قوام الشيء بركنه لان القيام لا يلزم ان يكون الفاعل ركنا للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وهذا لا يطلق بالاطلاق ولا ملكن للقيام من يقوم الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك ركنا له واما سماه علما لان العلم ما يعلم به الشيء ويكون ثابتا به والحكم يخصص عليه ثابت بالنص دون العلة عند المحققين كما هو اختيار مشايخ العراق واقاضي ابوزيد والشيخين وان كان الصحيح ما ذهب اليه جمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم يضاف الى العلة لان الحكم من العلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والامام بينهما فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت اجماعا والاول شرطوه فيها التاثير وذلك ما يثبت دليل ان لا نص لكن المراد منها الامارة المجردة وما ذكرنا باسباب الشرايع وهو الذي اختاره صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف المصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل بمعنى هو جزء منه في الفرع سبب ذلك الحكم فيه [illegible] ما يشتمل عليه بمعنى شرط ان يكون

وحكمه

وذلك المعنى الذي جعل علة على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها الاصل المنصوص او غير منصوص كما يأتي
اشتقت من قرب اثبات الحدود — وجعل الفرع عليه اذ حكم بوجوده الغير في الجامع الى الاصل فسمي القدر الذي
عليه الاول النص منصوص عليه اذ في بوجوده راجع الى المنصوص وانما بالنسبة معنى وجعل الفرع متعلقا بالاصل في
حكم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا احتقد للاحتراز عن العلة القاصرة وتقابل ان تقول لا يتقوم التعليل
بدون العلة فكذا لا يتقوم له بدون الاصل وحكمه والفرع فاركان القياس لربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل
وحكمه والفرع والعلة والحكم الفرع متمرة القياس فكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لان ركن القياس هو العلة
معقول ركن القياس ما حصل عليه صحيح والواجب عنه بانا سلنا ان ركن القياس ارجه لكن لنسلم انما العبرة العلة في ركنه
رجاس لانها آخر الاوصاف لانا نتصور وجودها الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم بخلاف الوصف للغير
كالقدح المسكر او انها من المؤثرة في الحكم دون ما سواها لان الاثبات الآلة منسوبة عليها فجعل كانها هو الركن بها دون
لكان ذلك غير بعيد عن العوام — وجاز ان يكون وصفا لازما معنى المعنى الذي جعل عليا على حكم النص جاز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالشدة حلت على الزكوة في الخمر عندنا معنى واجبا الزكوة في الحلي لو قيل
لكن جعله فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين لاشيا، لا ينفك عنهما هذا الوصف لصلحيتها الثامني على الدوام في
النقدين او اعراضا صفة عنه مثل حلية الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة الشعير لانه تختلف باختلاف
عادات الناس في الاماكن والاوقات فيجوز ان يباعا وزنا — فاذا اذا يجوز ان تكون صفة واحدة ويجوز
ان تكون عددا اي مركبا من اوصاف تكون كل واحد منها غير العلة لانا لا نسلم ان عموم الاصل على علة الصفة الاجتماعية
من تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الامم ان انا نعلل بالوصف المركب بشرط تحقيق بان العلة هي
زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وصح ان قامت كل العلة بكل جزء منها لزم ان تكون كل جزء
علة وقيام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء منها انقسم الوصف كالملك وربع وبطلان
لا يخفى وكجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة ان الشارع حكم بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف
من الحكم وليس لكل صفة لها مفصلا عن كونه صفة زائدة والمسلم انها صفة كذلك لست صفة وجودية فلا يستقيم
التقسيم المذكور ومنها تعلقنا بروا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة بالجنس معا — وقد يكون في النص يعني
يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص كالمعلل بالرمي والطوف في حق العلة السلام انها من سؤر الهرة انها
من الطوافين والطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص وصفه ولكنه يلزم ان يكون
من ضرورة ما في النص كقوله السلام في قوله عليه السلام رفعت عن امتي الخطا والنسيان بعد وقوعه وافعاله و
ليس ذلك مذكورا في النص لان الاعدام معنى في الحادث لا في استحالة من ضرورة ان العقد يقتضي عاقدا او الاعدام
صفة ممكن ثبوت الثابت بالنص وكذا في نسخ جمع للآيق معلل بكفر الباغي عن تسليم المبيع والاذكر له في
النص لكنه صفة الباغي وهو ثابت في النص ضرورة ان المبيع لا يتصور بدون الباغي فان قلت التعليل
بالوصف مشروط بان لا يعلل عند بالمقدم للامر ملت لا سلمنا فيه للمثال المذكور فيكون ممثلا به على ما يجب
ليس في فانه يجوز ان يكون الحكم الذي [illegible] ويكون [illegible] على حكم النص

حكما شرعيا خلافا لقوم كقولهم عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيه
فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق على جواز الاداء الثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه
عبارة عن الثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعي فالنبي عليه السلام جعل حكما شرعيا
علة حكم شرعي وهو القبول قلنا واختلفوا في دلالة كون الوصف علة على اقوال ان جميع
الاوصاف لا يصلح علة لان لا وجود الا لاي المنصوص عليه فهو دعوى الى سلتاب القياس ولا يجوز ان يكون
كل واحد منها علة ولا للعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الامان
والاخلاف ايضا ان العلة ثبت بالنص صريحا او اياما، وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها والاقي والا يكون
الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فذهب قوم الى ان الطرق الاصل على علة الوصف
مجرى الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور الغائبة لحمل النزاع من غير معنى يعقل
من ملاءمة وتاثير حتى لو بنى على ذلك الوصف مع نقض ذلك الحكم لم يتجه في مسالك الظن بمثاله
ما قالوا الاكل ما يباع لا تبنى الغطرة على جنسه فلا نزال النجاسة به كالدم فهذه علة مطردة لا نقض عليها
قالوا الان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية محتاجة بنا الى معنى
يعقل يضاف وجود ذلك الشرع اليه كالمشقة للسفر والميل للطريق فلنا علل الشرع امارات بمعنى انها
غير موجبة لذواتها بل يجعل الشارع اياها موجبة للحكم لانفقاد الاجماع على الفرق بين العلامة والعلة كما يجيء
كعتقه وزلة بعضهم على ما ذكره الفرق الاول العدم عند العدم بمعنى جعل هو لا الطرق مع العكس وهو المسمى
بالدوران دليل صحة العلة دون مجرى الاطراد لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا يدل مجرده على
العلة بل الدوران تعقب على الظن علة المدار على الاثر والخلاف في الاحكام وزلة بعضهم على الدوران
قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والحكم للنص لنعلم ان الحكم لوجود علة لا لصورة مجتمعين
بآية الوضوء، فان وجوب الوضوء انما ترتب على القيام الى الصلوة حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون
الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قائم
في الحالين والحكم لا يدور مع قال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف مجمعا لا يعقل
وذلك لصلاحيته ومناسبته للحكم المنوط به بواسطة ملاءمته للعلل المنقولة عن النبي عليه السلام وعن السلف
بان لا يكون ذلك الوصف ناشئا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للثواب فانهم كانوا يعللون
اوصاف ملائمة للاحكام غير ناشئة عنها وانما شرط الائمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شاهد ثانية و
الشهادة تتضمن لفظ وهو اشهد فمتى اتى بما يجب العمل به والا فلا ثم هذا التعليل اذا كان الوصف منقولا
عن السلف يجب العمل بالقبول واذا كان بغيره ينظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا ثم هذا التعليل
في حكم العقل بالنص او الاجماع لان ما جعلنا ان اثبات كون الوصف الاي لا يكون ولا يجاين
حجة لا يكون الا بطريق معرفة الاستدلال بآية الاي ظاهرة موضع من المواضع الاتية انا نتوصل الى معرفة الصانع
بآية الصنعة والا بمعرفة هذا الشاهد وصدقه بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه

وما يتعلق بالحدث واذا
يعم وجوده او عدما

وحكمه

ذلك المعنى الذى جعل علة على حكم النص من الاوصاف التى اشتمل عليها النص الوارد فيه الاصل اما بصيغته او بغير صيغته كما يجئ
اشتهاها من قرب ان شاء الله تعالى ـ وجعل الفرع نظيره انما هو حكم وجوده الضرورة راجع الى الاصل الدليل الدال على الحكم
على ان الاصل نفس المنصوص عليه وفى وجوده راجع الى الوصول واما للسبب بمعنى وجعل الفرع مساويا للاصل فى
حكم بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة وتقابل ان تقول كما لا يقوم القياس
بدون العلة هكذا لا يقوم لا بدون الاصل وحكم والفرع فانه كان القياس اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل
وحكمه والفرع والعلة والحكم الفرع ثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لان ركن القياس هو العلة
مقولا ركن القياس ما جعل علما عند شيخ واحد عنه بانا سلنا ان ركن القياس اربعة لكن المعتبر انما هو العلة فى ركنه
القياس لانها آخر الاوصاف لا تتصور وجودها الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير
كالقدح المسكر او لانها من الوثوق بالحكم دون ما سواها لان الاجتماع الآلة مبنى عليها فجعل كانها هو الركن اقتصارا
لكان ذلك تعبيرا عن الجزء بالكل ـ وجاز ان يكون وصفا لازما معنى الذى جعل علما على حكم النص كوز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالشدة جعلت علة للزكوة فى الخمر وجنسا اوجنسا للزكوة فى الحلى لوجود
ذلك المعنى فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين لاشيا، لا ينفك عنها هذا الوصف اصلا وجعلها الشافعى علة للربوا فى
النقدين او امرا عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه تختلف باختلاف
عادات الناس فى الاماكن والاوقات فيجوز ان يباعا وزنا ـ فوائد ان يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز
ان يكون عددا اى مركبا من اوصاف يكون كل واحد منها غير العلة لانه لا يمنع ان يقوم الدليل على علة الله الاجتماع
من تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين انما التعليل بالوصف المركب بل محتجين بان العلة صفة
زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وصح ان قامت تلك العلة بكل جزء منها لزم ايجاب كل جزء
علة وقيام العرض الواحد فى محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء منها انقسم العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلان
لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع حتى بالحكم عنده رعاه لما اشتملت عليه الاوصاف
من الحكم وليس لكل صفة لها مقابلا عن كونها صفة زائدة ولو سلم انها صفة كلها ليست صفة وجودية فلا يستقيم
التقسيم المذكور ومثالها تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة بالجزء ما مر ـ وقد يكون فى النص يعنى
يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا فى النص كالتعليل بالغير الوصف فى قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم
من الطوافين والطوافات عليكم وكجواز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص وصفته ولكنه يلزم ان يكون
من ضرورة فان رخصة السلم فى قوله عليه السلام من اسلف فى شىء فلا يصرفه الى بيع ولا اقالة ولا حوالة و
ليس ذلك مذكورا فى النص لان الاعدام معنى فى العاقد لا فى المسلم لكنه من ضرورته لان العقد يقتضى عاقدا والاعدام
صفة ممكون غير الثابت بالنص وكذا فساد بيع الآبق يعلل بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له فى
النص لكنه صفة البائع وهو ثابت فى النص ضرورة ان البيع لا يتصور بدون البائع فان ملكت التمثيل
بالسلم فيه فلا نسلم لانا لا نعلل عينا بالمعدوم لما مر ملكت لا نسلم فيه فالمثال المذكور يكون مثالا على ما ذكرت
هذا فان قلت [illegible] وحكمه ان يجوز [illegible] بحكم النص

ولا يخلو بالحدث وارادة
معه وجوبا او عدما

حكما شرعيا خلافا لقوم كقوله عليه السلام للمتيمم اذا رأيت الماء فاتمس بشرتك فقلت نعم قال عليه السلام فدعن الله الحق علل بجواز الاداء الثابت بكونه دينا وهو حكم شرعى لانه
عبارة عن الثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعى فانه سنى عليه السلام جعل حكما شرعيا
علة لحكم شرعى وهو القبول بدليل ـ واختلفوا فى دلالة كون الوصف علة على انه لا خلاف ان جميع
الاوصاف لا يصلح علة لان لا وجه الا الى المنصوص عليه فهو دى الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون
كل واحد منها علة ولا للمعلل ان يجعل اى وصف شاء من الاوصاف فيلزم من رفع الاشكال
والاخلاف ايضا ان العلة ثبت بالنص صريحا او ايماء، وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها والاقوى دلالة كون
الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الظاهر الاصل على علة الوصف
محل الاطراد اى وجود الحكم عند وجود الوصف فى جميع الصور الغائبة لمحل النزاع من غير معنى يعقل
من ملاءمة وتاثير حتى لو بنى على ذلك الوصف مع نقض ذلك الحكم لم يتبع ومساكل الظن مثاله
ما قالوا الاكل مايع لا تبقى القطرة على جنسه فلا تنزل النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا نقض عليها
قالوا لان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها خلاف العلل العقلية فانها موجبة
بمعقول يضاف وجوب ذلك الى نفس الله كالمشاهدة والميل للطريق فلنا تعلل الشرع امارات بمعنى انها
غير موجبة بذواتها بل يجعل الشارع اياها موجبة للحكم لانفقا والاجماع على الفرق بين العلامة والعلة كالجنى
كعسلة وزلة يقدم على ما ذكره الفريق الاول العدم عند العدم بمعنى جعل هو لا، الظن مع العكس وهو المسئى
بالدوران دليل صحة العلة دون محل الاطراد لان الوضوء عند الوجه فدوران اتفاقا فلا نسلم وجوده على
العلة بل الدوران تعقب على الظن علته المدار على الدار والظن لا فى الاحكام وزلة يقدم على الدوران
قيام النص فى الحالين اى حال وجود الوصف وعدمه والحكم للنص لمعلم ان الحكم لوجود علة لا لصورة محتجين
بآية الوضوء، فان وجوب الوضوء، فيها رتب على القيام الى الصلوة حتى لم يجب الوضوء عند القيام بلا
الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قائم
فى الحالين والحكم لا ـ وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف علة لا بمعنى يعقل
وذلك بصلاحية ومناسبة للحكم المنوط به بواسطة ملائمة للعلل المنقول عن النبى عليه السلام وعن السلف
بيان لا يكون ذلك الوصف ثابتا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للتوبة فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملائمة للاحكام غير ثابتة عنها وانما شرط الملائمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط مثلها دونه و
الشهادة مخصصة بلفظ هو اشهد فمتى اتى بحسب القبول والا فلا فكذا القياس لغة اتى بوصف منقول
عن السلف بحسب القبول والا كان بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب العمل به والا فلا لانه لم يدل انه يظهر اثره
فى حكم الحكم العقلى بالنص او الاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الظاهر الاصل على علة الوصف
محل الاطراد اى وجود الحكم عند وجود الوصف فى جميع الصور الغائبة لمحل النزاع من غير معنى يعقل
من ملاءمة وتاثير حتى لو بنى على ذلك الوصف مع نقض ذلك الحكم لم يتبع ومساكل الظن مثاله
ما قالوا الاكل مايع لا تبقى القطرة على جنسه فلا تنزل النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا نقض عليها
قالوا لان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها خلاف العلل العقلية فانها موجبة
بمعقول يضاف وجوب ذلك الى نفس الله كالمشاهدة والميل للطريق فلنا تعلل الشرع امارات بمعنى انها
غير موجبة بذواتها بل يجعل الشارع اياها موجبة للحكم لاتفاقا والاجماع على الفرق بين العلامة والعلة كالجنى
كعسلة وزلة يقدم على ما ذكره الفريق الاول العدم عند العدم بمعنى جعل هو لا، الظن مع العكس وهو المسئى
بالدوران دليل صحة العلة دون محل الاطراد لان الوضوء عند الوجه فدوران اتفاقا فلا نسلم وجوده على
العلة بل الدوران تعقب على الظن علته المدار على الدار والظن لا فى الاحكام وزلة يقدم على الدوران
قيام النص فى الحالين اى حال وجود الوصف وعدمه والحكم للنص لمعلم ان الحكم لوجود علة لا لصورة محتجين
بآية الوضوء، فان وجوب الوضوء، فيها رتب على القيام الى الصلوة حتى لم يجب الوضوء عند القيام بلا
الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قائم
فى الحالين والحكم لا ـ وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف علة لا بمعنى يعقل
وذلك بصلاحية ومناسبة للحكم المنوط به بواسطة ملائمة للعلل المنقول عن النبى عليه السلام وعن السلف
بيان لا يكون ذلك الوصف ثابتا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للتوبة فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملائمة للاحكام غير ثابتة عنها وانما شرط الملائمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط مثلها دونه و
الشهادة مخصصة بلفظ هو اشهد فمتى اتى بحسب القبول والا فلا فكذا القياس لغة اتى بوصف منقول
عن السلف بحسب القبول والا كان بغيره ينظر ان كان فى معناه يجب العمل به والا فلا لانه لم يدل انه يظهر اثره

الألوكة
www.alukah.net

انما يصح عند عدم الاصل يا كتب به الاصل يعلم باذكرنا ان شرطه الكدث او عليه انما ثبت بدلالة النص
لا بالتعليل ثم الوصف الذي تمسك به في الاقيسة ثلاثة انواع ووجه الحصر ان الوصف الصالح
وهو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص او بالاجماع او لا والقسم الثالث اما ان
ظهر الغاؤه اولا والتعليل بالاول منه بطل انفاقا والثاني جائز مع ضعف وهو الذي سماه الامام المناسب وجعل النوع
الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثره عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع الاول
او ظهر اثره عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم المدعى تعديته وهذا هو النوع الثاني والمراد من العين منا الشخص
ومن الجنس الكلي القريب قلت ومنا نوعان اخران اهملهما الامام احدهما ما ظهر بالنص او الاجماع اعتبار
جنس الوصف في عين ذلك الحكم كما يسقط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو
عذر الكون والحيض ظهر في عين هذا الحكم باعتبار لزوم الحرج فانه يحصل وتارتهما ما ظهر اعتبار جنسه
في جنس ذلك الحكم مثالا ما قال علي كرم الله وجهه في الشارب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطا في كتاب الله فانه اقام الشرب مقام القذف اقامة لسبب
الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية مقام وطيها في الكرة فانا قلنا لعل هذين الوصفين
لكونهما مردودين عند القياس قلت ليس الامر كذلك فقد ذكر في المحصول ان القايسين اجمعوا
على قبول هذه الانواع الاربعة وكيف يحتمل الرد مع ان السلف قد اعتبروه كما في الامثلة التي ذكرناها وفي
غيرها مما لا يخفى لاتفاق قول الامام بما ظهر اثره مطلق تحمل على ظهور اثره عينا او جنسا وحينئذ سأول الانواع
الاربعة لان حصره في الانواع المذكورة مما منع من حمله على ذلك منه كقولنا في الشاب الصغير بالخارة
الى مثال النوع الاول وتقريره ما قال علماؤنا في الشاب الصغير انها صغيرة فثبت الولاية على نفسها قياسا
قياسا على البكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر من هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو
الولاية على النفس بالاجماع ولو قلنا هذه صغيرة فثبت الولاية على نفسها قياسا بجامع ثبوت الولاية على مالها
كان من النوع الثاني لان من الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه ولو قسنا الغارة والخيانة على
الردة في سقوط الكفاءة عن سوء حالها بجامع الطوف كان من النوع الاول لانه ظهر اثر عين هذا الوصف
وهو الطوف في عين الحكم المدعى تعديته وهو سقوط الكفاءة بالنص ولو قسنا حالها على الغارة والخيانة في سقوط
الكفاءة عن سوء حالها بجامع الطوف علمنا كان من النوع الثاني لان خروج الغارة والخيانة عن
جنس خروج الكفاءة لا عينه وحكم النوع الاول ان لا يطل بالفرق لان غاية الامر ان يقول المستدل
ليس العلة في الاصل ما ذكرت ولكن العلة قد تكون متعددة ولم توجد في الفرع وهذا لا يفيد بطلان علته في الوصف الذي لا يخالف
المعلل علة في الاصل كما يجوز تعدد العلل على معلول واحد وهذا النوع من التعليل قد يسمى الالغاء لان عين ما
لا يبقى من الاصل والفرع مباينة الا ان تعدد المحل فانه لما ثبت ان علة سقوط الكفاءة في الردة الطوف
ثبت سقوط الكفاءة من الغارة بادنى تامل ولهذا اقره منكرو القياس فيطل بهذا الاقوى وجوه القياس
فيقدم عند التعارض على سائر انواعها والنوع الثاني وهو ما ظهر اثره في جنس الحكم يبطل بالفرق بان تتغير



السائل تاثير الصغر في الولاية على المال فرق مانع في الولاية على النفس فيجيب ذلك بان المال ثمان
مبتذل خسيس والنفس مكرم مبتذل شريف فلا يلزم من كون الصغر مزيلا في الولاية على الخسيس
الشريف كيس كونه مؤثرا في الولاية على النفس الشريف وهذا النوع من الفارق هو الصحيح لانه الفارق
من جنس وجنس في زيادة التاثير غير بعيد بخلاف الفارق من المحل والمحل كما في النوع الاول بل
لا يصح الفارق الا بهذا الطريق لان جملة ما توجه من الفروق ثلثة انواع الاول بيان السائل زيادة
تاثير الوصف المشترك في حكم الاصل والثاني بيان وصف آخر هو علة في الاصل لا توجد في الفرع والثالث
بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان تثبت زيادة تاثير هذا الوصف كما ان يقول تعليق الحكم
في الاصل على هذا الوصف يتضمن مصالح ازيد من المصالح التي يتضمنها التعليق في الفرع والنوع
الاول هو الفرق الصحيح كما بينا والثاني ليس بفارق حقيقة بل هو من قبيل المانع في الوصف مع الحاجة
الى البيان وصف آخر هو علة عند السائل كما مر ذلك ان العلل اذا ادعي مثلا ان العلة في الولاية
على البكر الصغيرة هي الصغر فيقول السائل لانم ان العلة الصغر بل العلة البكارة عندي وهذا هو المانع
في الوصف بعينه مع ذكر السند والنوع الثالث من انواع الفروق فاسد عندنا لان المانع من القبول
كون الوصف علة في الفرع منحصرة في احد الامرين وهو اما زيادة تاثير هذا الوصف في حكم الاصل او
انضمام وصف آخر اليه في الاصل ليكون الكل علة تامة في الاصل وليكون ذلك مفقودا في الفرع فلا توجد
العلة فلا ولاية لو انتفيا اصلا لم يفض الى هذا الوصف شيء آخر لتتم به العلة بخلاف الغوص فيكون
هذا الوصف علة في الاصل بانفراده وقد ثبت انه علة في الاصل ثبت ان مطلق الرجحان الثابت
في الاصل يتعلق زيادة المصالح لم يكن ما نعا من كونه علة في الفرع والا لما انعقد علة في الاصل ايضا لان
التعليل بالعلة القاصرة عندنا وحينئذ كان مانعا في الفرع كما تاثيره في الاصل مثبت الاتحاد في العلة و
الحكم وتبطل هذا النوع من الفارق واما النوع الثالث وهو اضعف وجوه القياس افعل التفضيل
فيه لا على اصله اضعف وجوه الامة من قبيل قولهم اعدل ابني مروان لان النوع الاول لا ضعف
فيها وهو المناسب بالوصف المناسب للحكم بان وجد المعلل في الاصل وصفا مناسبا يوجب الحكم او
يقتضاه والاشعري عند تجريد النظر الى وصف المناسب يبطل العلة لان افعال الله معللة بمصالح
لا من غرض شهادة الاصل لكونه علة لان مجرد المناسبة يبطل العلة لان افعال الله معللة بمصالح
العباد باتفاق العقلاء، والمراد بشهادة الاصل ظهور اثره على الوجوه التي مر ذكرها وهذا النوع من
المناسب ضعيف لانه ان جاز العمل به لكنه لا يصلح الا لما على الغير لاحتمال كونه مردودا في نظر الشارع
فلا يصلح حجة على الغير كشهادة مستور الحال وضعفه يبطل بالفرق المناسب وهو بيان وصف
[illegible]

انه انما اعطاه لفقره ونضيف الاعطاء الى ما لم يقم دليل على خلافه فانه لا ان الفقر مما يعفى الاحسان الى تم لو
تا ملنا وظهر انه مديون الفقير او قريب له لا نضيف ذلك الى فقره بل الى غيره من كونه مديونا او قريبا له
لانهما يساويانه في الباعث اوال المركب من الفقر والقرابة اشد تناسبا منه فان علت كان ينبغي
ان لا يطل القياس بالمناسب بالفرق كما لا يطل به القياس بالمؤثر علت ظن علة الوصف المناسب
انما يحصل عند انتفاء وصف آخر يساويه في المناسب او يفوق فيه عند ظهور وصف آخر فيه تلك
الصفة لا يتم الظن فيطل به كلام المعلل كخلاف لو وصف لم يؤثر فان ظن علته انما ثبت بالمناسبة لا بتتبع
شيء آخر فلا يمنع بقاء ظهور وصف آخر فيه فلا يطل به كلام المعلل قوله ولما صارت لعلة
عندنا علة لظهور اثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اعلم ان القياس جلي و
هو ما يسبق الى الافهام وخفي وهو ما يكون كذلك وسمي الاستحسان لحسن اسم من القياس الخفي فان كل ما
حسن الاستحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع
والضرورة كما بيناه لكن الغالب ليست اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يريد به القياس الخفي ثم
الاستحسان حجة عندنا وعند اكثر ائمة قد انكره بعض الفقهاء، وقالوا حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من جملة الشرع حجة سوى ابي حنيفة واصحابه وقالوا الصواب
اثبات الحكم لوجوه اتباع الهوى والشهوة لان اللفظ ينبئ عنه فكان معنى قولكم انا تركنا القياس بالاستحسان
انا تركنا العمل بما هو حجة شرعية وعملنا بما هو هوى وشهوة والله لم تجدوا اردتم بترك القياس الذي هو حجة
شرعة فاحجم الشرعة حق وما ذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم القياس الباطل شرعا فالباطل لا
يسوغ ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان مكلف تجوزون
الاخذ بالباطل ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع لكنا نقول الاستحسان لغة هو عد الشيء
واعتقاده حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم لدليل من الادلة الاربعة معارض
القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه وهو ذلك لان قوة الاغلب تكون اقوى من القياس الجلي
فيكون قياسا مستحسنا قال الله تعالى بشر عبادي الذين يستمعون القول ويتبعون احسنه ولما ظهر
الرد به فاعلم ايضا ان انكار التحسين فلا مشاحة في الاصطلاحات وسببها التمييز بين حجج وان الكل
كونه حجة فقد انقضا لانا بينا انه واحد من الادلة الاربعة المتفق على قبولها وليس عملا بالهوى والشهوة وقد قال
الشافعي في المتعة استحسن ان تكون ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن ان تثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام و
ذكر في المهذب وضع المصنف في حجج الكلف عند التعليق استحسنت كذا فعلى هذا يقول لما كان العرف عند نا قوة اثره
دون الظهور قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر اثره وخفي فساده بالاستحسان الذي هو اقوى اثرا وان كان



حتى كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر البهائم بجامع التشبه ومذا بعني ظاهر الاثر في نجاسة لحمهما يستويان في
نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السور وظاهر الاستحسان ان السبع قد تشرب حرمة لحمه والحرام لكرامته مع صلاحية
الطهارة آية الحاجة فيكون لعابه نجسا لتولده من لحمه وانه يشرب بلسانه الذي رطب بلعابه فيتنجس سؤره
ضرورة تحاشي لعابه الماء، واما سباع الطير فما يعد الماء متقاربا ثم يتلطخ والمنقار طاهر لانه لا يغلظ جاف
والغلظ من الميت طاهر من الحي اولى فلا تحاشي الماء جملة فيتنجس طاهرا فصار مذا الاستحسان
وان كان خفي الاثر اقوى من ذلك القياس وان كان ظاهر الاثر لان ظاهر الاثر لا يؤثر صلاحية الطاهر الطاهر
وبقيته طاهر لاشتة من تاثير التشبه في اثبات النجاسة وكذلك قلنا القياس وان ظهر فساده لقوة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا عبرة لظاهر بظهوره ولا للباطن بخفوته واما العبرة
لقوة الاثر فمعلوم مستفاد ضعف الاثر بمقابلة قوة الاثر ظاهرا كان او خفيا فالاثر الظاهر والعفو باطنا
وتبرجح العفو حتى وجب لاجلها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة اثر العفو من حيث الدوام والصفا
وضعف اثر الدنيا من حيث الكدرة والعنا، ولهذا قال على رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب فان
والعفو من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر
بالعكس ولذا ترجح العقل وان كان باطنا لقوة اثره على البصر وان كان ظاهرا مثاله من تلا آية السجدة في
صلوة وركع ناويا سجدة التلاوة ولو عاد لركوع الصلوة او ركوع الصلوة لم يحتمل سهوا فاصل وهو مقدار
ثلث آيات يجزيه عن السجدة قياسا وهو احد قولي الشافعي لانه يجزيه وهو قول الشافعي ووجه
القياس ان الركوع اطلق على السجود في قوله ووخر الماء وانا ب اي ساجد لان الخرور وهو السقوط على
الوجه واطلاق اسم الشيء على آخر اذا كان بعد شوب التشابه بينهما والشابه بالخضوع والتذلل بينهما
قد يسقط الواجب عنه بالركوع فكذا على سقوطه بالسجود كما مع الخضوع في كلام العرب لا يخفى
لانه يشعر ان جواز الركوع ثبت نظير النص وهو لا يكون من باب القياس في شيء ولكن الوجه ما ذكرنا و
تصحيحه ان يقال القياس عليه محذوف التعليل بالنص لبيان الجامع لان ثبوت الركوع به وان كان ظاهر
قوله وردوبه باباه وجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجدوا وترتب السجدة على
من تلاها والسجدة على من سمعها والركوع خلفه اي عن حقه فلا تتادى السجود به الا ان الركوع عن الصلوة
لا ينوب عن سجدة الصلوة فلا ان لا ينوب عن سجدة التلاوة اولى لان المناسبة بينها اكثر لكونها اركان الصلوة
وهو جبين تحرمة والحدة وايضا لا تتادى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة مع انه غير مسقط بجهة اخرى
فركوع الصلوة الذي هو مسقط بجهة اخرى اولى ان لا ينوب ولا يخفى ان مخالفة الركوع السجود لها اثر
ظاهر في ان لا تتادى الامور به باتيان ما يخالفه فصفته وجه القياس لان كل قياس تودى الى تغيير
حكم النص نظير لكن القياس يجامع هذا الاول بالعمل بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل
بالنص لخفاء اثره الباطن بيانه ان السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة ايلام يجب قربة بعينه حتى لا يلزم
بالنذر لكن لما لزم اظهارا لقوة به وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة بخلافه للتكبر وهو واقع فيما يفعله

كسور التلاوة

ي

ي

تا ثيرها ان ع

القرءون كما علم وكل من النصوص الواردة في مواضع السجدة والركوع الصلوتي يصلح تواضعا كما شئن
فيكفي عند التلاوة خلاف سجود الصلوة فانه مقصود بنفسه كالركوع لقولهم اركعوا واسجدوا فلا يترتب
احدهما على الآخر وخلاف الركوع خارج الصلوة فانه ليس بعبادة فلا شئ بترك سجدة التلاوة فعلم
ان القياس لم فساد ظاهر واثر باطن والاستحسان لاثر ظاهر وفساد باطن وهو ما خفي ما هو غير
مقصود مقصودا واعترض عليه بانا لا نم ان السجود لا يلزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود
التلاوة وهو مما يلزم بالنذر فقد نقل الامام الزاهد صاحب القنية عن صلوة الجلابي ان من نذر سجود
التلاوة كان عليه الوفاء بالنذر وايضا لانم ان للمقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع
بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل وانتصاب قدمي سنة وبين سجود الصلوة والركوع بهما بان كل
واحد منهما مقصود للتخصيص علة ليس بفارق لكونه تكرار المشروع والجواب عن الاول ان الروايات
ناطقة به على قول ابي حنيفة فلا وجه لمنعه وله كلا منا في سجود التلاوة وهو مما يلتزم بالنذر فلا بعد
التسليم ليس المنظور النهائي بحكم هذا الباب الفعل القابل للمطلق من حيث هو منظور فيه ان وجب
بالنذر استدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسه كمطلق الصلوة والصوم لا وجب بالنذر
يستدل به على ان صلوة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الظهارة
يستدل به على ان الظهارة الواجبة للصلوة غير مقصودة لذاتها وهنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر علم
ان السجود للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه وهو المطلوب اقول ان النصوص المذكورة في
مواضع السجدة كقوله ويخرون للاذقان يبكون وقوله ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته فان الاستكبار
فالذين عند ربك تدل على ان المقصود الحقيقي لغة باظهار التواضع وعن اثبات ان حاصل الكلام
ان ركوع الصلوة وسجودها مامور بها على السبيل الجمع كما نطق به النص فالقول بالتنفل به قبل بالجمع المأمور
به كخلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فانا لم نؤمر بالجمع منهما بالنص الثابت وهذا غاية تقرير هذا
الموضع وفسد نظير من وجوه اما الاول فلان اطلاق اسم الشئ على احد اجزائه لا يقتضي ان
يقوم الاول مقام الثاني في حكم شرعي كالاسم المشترك والحمار للبليد والركوع للصلوة في قوله
وارکعوا مع الراكعين على انه قد سبق ان طريق الاستعارة غير طريق القياس
اذ الاول يصح مع علاقة واحد ما يوقف على الصلاح فانين احدهما من الآخر
واما ثانيا فلانه لو صح ان يكون طريق الاستعارة طريق القياس لصح ان ينوب الركوع
عنه خارج الصلوة ايضا لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع والسجود لان المستعار
في النص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة واما ثالثا فلان البحث في تعدي القياس
الجاري على المستحسن بالقياس لا لخفي وجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن
بالنص فلا يصلح مثالا على انا لانم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر
بالعكس بيانه ان وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع

غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود لغة او مجازا والاطلاق بطريق التجوز
معتد العلاقة او على ان تلك هو الخضوع وعلى ان تلك العلاقة تصلح مناطا للامر بالسجود وذلك الناط
ثابت في الركوع فيصلح ان يكون مقام السجود وفي شك ان ما كان موقفا على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل
مما كان يتوقف على مقدمات الغير ولهذا قيل العام اجلى عند العقلين الخاص واما ثالثا فلانا نم ان القياس
رجح على الاستحسان بقوته قد مر بعض آخر فيهم الله ال القياس مصار المجوع راجحا على الاستحسان والاول
ان نعرض عن هذه الكلفات صفحا ونقال ظاهر النص وان وقع بالسجود الا ان مواضع السجدة تدل
على ان المقصود بحق مخالفة المتكبرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في
الصلوة صالح للتواضع فيقضي غناه كما في آداء العين في باب الزكوة وكذا الواجب على رجلين ارتهان عين
من رجل يقوم كل واحد منهما لذي اليد رهنتي هذا العين بدين لي عليك فقبضه منك قابضا البينة
على اداء فعلى الاستحسان يقضي بانهما رهنان عندهما كما نهما ارتهناه جملة لانه متى جعل شارع صار
كانهما وقفا معا في حالة وكانه رهنه منهما كما اذا ادعيا على الملك بشرائه من رجل واقاما البينة فانه
يجعل الحكم كانه باع منهما جملة حتى يقضي بينهما نصفين وفي القياس تتهاتر البينتان لتعذر القضاء لكل
واحد منهما بالنصف لانه دعوى الشيوع وانه باطل بالكل لكل واحد منهما لانه الحال يضيق
عن ذلك لاستحالة ان يكون العين الواحد كله رهنا كذا وكله رهنا لذاك وكله رهنا لك في حالة واحدة وبطلوا
بعضه لعدم الاولوية فيتساقط التهاتر وكان كل واحد منهما لم يعارض الشق الآخر فيثبت الحق وقد احتملهم
والقابل ان يقول الشق الآخر ويقول لانم استحالة ذلك فانه اذا ارتهنا عينا واحدا من رجل صفقة
يجوز الرهن ويكون رهنا عند كل واحد منهما رهنا تاما فاجاب عنه صاحب الهداية بان العمل
على هذا الوجه خلاف ما اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت بينته حسا يكون وسيلة الكل في
الاستيفاء وهذا القضاء ثبت حبس يكون وسيلة الكل في الاستيفاء وليس هذا
عملا على وفق الحجة فلت هذا السؤال من على الوجه الذي لاثبات كم الاول وذلك انطباع عند ذوي
التحقيق على انا لانم ان هذا عمل على خلاف القياس ما اقتضته الحجة لان نصفها ان يكون العين رهنا عند
كل واحد منهما كلا وهنا عمل بالحجتين من وجه فيكون اولى من ابطالها من كل وجه كما ان الادعاء الرجلين
كل واحد منهما ان هذا العين له واقاما بينة فانها تنصف بينهما لذلك نوسع فاخذنا بالقياس و
تركنا الاستحسان لقوة اثره الستة وهو ان كل واحد منهما بينته ثبت الحق لنفسه على حدة ولم يرض
بزعم احدهما الآخر في حق الحبس بها والعلل بهذا الوجه غير ممكن لخلو قول رهنا نهما معا من رجل لان منال العقد من
جانب الراهن واحد فيمكن اثبات موجب العقد متعددا في المحل ويرد عليه انه لما ابرض كل واحد منهما
عن حق الحبس بالكل فلان لا يرضى بانتفاء حقه في الحبس بالكل اولى وهذا افساد قوي مستقر وايضا
لانم ان وجه الاستحسان قياسا ووجه القياس استحسانا لكان اقرب الى الصواب لوجه الاصل والفرع
ووجه الاستحسان وجه والقياس بل هو مركب من العلل الكلية المستنبطة من النصوص وهذا البحث على الاشتراك

لا قياسًا ولان ما جعله وجه الاستحسان اجلى مما جعله وجه القياس يعرف بالتامل وهذا قسم عن وجوده
اي القياس الذي يرجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قليل الوجود فقيل انه لم يوجد الا في ست مسايل
او سبع واما الاول وهو تقدم الاستحسان بقوة اثره على القياس فالمنر من ان يحصى و ... ظهر من ان
تخفى قوله ثم المستحسن اعلم ان الاستحسان اربعة انواع احدها المستحسن بالقياس الخفي كما مر وثانيها
المستحسن بالاثر اي النص مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه معدوم عند العقد والعقد
لا ينعقد بدون محله الا انه ترك القياس بالاثر وهو قول الراوي ورخص في السلم فان قيل هذا تخصيص
العام وهو قوله لا تبع ما ليس عندك لا ترك القياس به قلنا سلمنا كونه تخصيصًا لكنه مع ذلك ترك
موجب قياس السلم على ساير المبايعات بهذا الاثر وثالثها المستحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع
فيما ظهر فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس يابى جوازه لانه بيع عين معدومة في المستقبل وبيع الشيء
انما يجوز بعد تحققه حقيقة لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالاجماع الثابت بتعامل الناس من غير
نكير لان الاجماع فوق القياس لا يقال الاجماع عارض العام وهو قوله عليه السلام لا تبع
ما ليس عندك وخصصه لا انه عارض القياس لانا نقول قد مر الجواب عنه ورابعها المستحسن
بالضرورة مثل طهارة الحياض والابار والاواني فالقياس الظاهر يابى طهارتها بعد تنجسها لان خروج بعض الماء
عن الحوض لا يوثر في طهارة الباقي وكذا الماء يتنجس بملاقاة الدلو النجس والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الموجبة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب
بالكتاب والسنة والاجماع فصار القياس في الحقيقة متروكًا بها وهذه الانواع الثلاثة لا يجوز تعدية
احكامها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن شرط صحة التعدية ان لا يكون الحكم معدولًا به عن
القياس لما مر وانما يجوز تعدية الحكم المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص باسم الاستحسان لكنه قياس حقيقة
فيصح تعدية حكمه الا ترى ان الاختلاف في الثمن اي اذا اختلف البايع والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض
المبيع فالقياس يقتضي ان يكون القول قول المشتري مع يمينه لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن وهو منكر و
اليمين في جانب المنكر كما في ساير الخصومات وفي الاستحسان اي القياس الخفي يجب على البايع كما يجب على
المشتري لان المشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه والبايع منكر وجوب
التسليم عليه بذلك فهذا انكار لا يعرف الا بعد تامل والاول يعرف ببديهة الراي فاستحسنوا العمل
بالانكارين جميعًا قوله وهذا الحكم اي حكم هذا الاستحسان وهو التحالف لكونه قياسًا خفيًا يتعدى الى الوارثين
يعني وارث البايع والمشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع يتحالفان كما اذا اختلف الوارثان و
كذا اذا اختلفا في الاجرة في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه فانهما يتحالفان ويترادان العقد فاما بعد
القبض اي قبض المبيع فلم يجب يمين البايع عند قيام السلعة الا بالاثر عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وهو قوله اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا بخلاف القياس لان المشتري لا يدعي على البايع
شيئًا اذ المبيع مسلم اليه ولم يصح تعديته الى الوارثين بعد قبض المبيع والاجارة بعد استيفاء المعقود عليه فان قلت

القدر م

تحالفا وترادا

لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر قلنا المراد
من التراد ان كان رد الماخوذ حسًا فظاهر ان ذلك لا يتاتى الا بعد القبض وان كان المراد رد العقد وفسخه فكذلك
لانه لو لم يحمل على ما بعد القبض للغا قوله والسلعة قايمة اذ هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف
مع ان الاختلاف الموجب للتحالف يدل على قيام البيع فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف لغوًا
قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى جواز تخصيص العلة ... وزعم ان ذلك مذهب علمائنا
لانا نعني بتخصيصها هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علته في بعض الصور لمانع والاستحسان بهذه الصفة
فان حكم القياس لم يثبت في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فاجاب المصنف بان الاستحسان
ليس من باب تخصيص العلة بان يكون العلة علة ويتخلف الحكم عنها لمانع بل الحكم انما ينعدم في تلك الصورة
لعدم علتها لان القياس اذا عارضه الاستحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان ان كان نصًا فلا
اعتبار لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص وكذا ان كان اجماعًا لانه مثل الكتاب والسنة
في ايجاب الحكم فكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكمًا وكذا ان كان ضرورة لان اعتبار
الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسًا خفيًا لكونه اقوى من القياس الجلي والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم
فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة كما ظن فالحاصل
ان عدم المانع شرط العلة او شطرها قوله وكذلك نقول في ساير العلل المؤثرة ان مثل قولنا في القياس مع الاستحسان
من ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة نقول في ساير العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع
وبيان ذلك في الصايم الناسي اذا اصاب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك بوصول الماء
الى جوفه ووصول الماء الى جوفه وصف موثر في بطلان الصوم ولزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات
ركنه حقيقة فمن اجاز تخصيص العلة قال امتنع تاثير التعليل في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة وقلنا
نحن انعدم الحكم لعدم العلة فانها عدمت لعدم معنى لو مدخل في التاثير مع فعله وهو ان يكون جناية وفعل
الناسي لما نسب الى صاحب الشرع للحديث سقط عنه معنى الجناية وصار فعله عفوًا اي ساقطًا كان لم يكن كمن اكل
مال الغير باذنه واذا لم يبق فعله معتبرًا شرعًا كان ركن الصوم باقيًا حكمًا وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم علته
الفطر لا لمانع مع قيام العلة واعترض عليه بان هذا انكار الحس والعقل اما الحس فظ واما العقل فلان المنافاة
بين المتنافيين الاكل والكف ثابتة عقلًا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين وانتفاء الاخر ضرورة
واجاب عنه صاحب الكشف بانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببًا للفطر بنسبته الى
صاحب الشرع بالتسبيب قلت وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يعتبر الاكل موجودًا ام لا والثاني مكابرة
الحس والعقل والاول اعتراف بوجود علة الافطار لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وتخلف الحكم لمانع
فلا تعود مصادمة بين تخصيص العلة والحق عندي هو التفصيل وهو ان يقال كل موضع استحسنا فيه بالاثر
او الاجماع والضرورة يصار الى القول بالتخصيص والا يلزم الفساد ويلزم التناقض بين قولهم التخصيص
باطل ... من شرط صحة التعليل ان يكون الاصل معدولًا به عن القياس لانه لو لم يكن العلة موجودة مع تخلف الحكم

الاستحسان وليس الاستحسان الا التخصيص للعلة

مستحسن

هذا د

ع م

الألوكة
www.alukah.net

عنها كيف يكون ذلك معدولا به عن القياس والاثر لقوله عليه السلام ورخص في السلم يعني لان الترخيص انما
يتحقق عند تخلف الحكم لعذر وضرورة وكل موضع استحسنا فيه بالقياس الخفي لا يصار الى التخصيص لا معنا واما
ذكرنا من المحذورات اما الثاني والثالث فظ واما الاول فكذلك لانا بوجه الاستحسان نظهر ان ما كان
تسمى آنفا علة لم يكن علة حقيقة حتى يحتاج الى القول بالتخلف لمانع بل العلة كانت غيره كما قلنا في سؤر سباع
الطير ان بوجه الاستحسان ظهر ان السبعية ليست علة للنجاسة في سؤر سباع الوحش بل البهائم الرطوبة
في الآلة التي تشرب بها وتلك العلة غير موجودة في سباع الطير فلم تنجس سؤرها لعدم علته ولهذا قال
ان المستحسن بالقياس الخفي معدول به عن القياس فالذي جعل عندهم اي الذي جعل عندهم مانعا للحكم
مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اي ذلك الدليل عدم العلة وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل العدم
اصل هذا الفصل فاحفظ هذا الاصل واحكمه يتضح الخمرة من الاحكام لان فيه فقها كثيرا ومخلصا كبيرا
اما الاول فلانه علم انه يجب على المعلل ان ينظر الى الاوصاف المعتبرة في التعليل يجعل العلة ويعلم انه اذا سبق
شيء منها ينتفي العلة وينعدم الحكم واما الثاني فلانه يتقرر بهذا الاصل على ابطال قولهم في تخصيص العلة في جميع صور
تخلف الحكم عنها ومن اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة اعلم ان الفقهاء اجمعوا على ان
تخلف الحكم عن الوصف المدعى علته لا لمانع يقدح في العلة لكن اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو المسمى بتخصيص
العلة فقال القاضي ابو زيد وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين بجوازه و
هو مذهب مالك والحنابلة واكثر المعتزلة وذهب مشايخ سمرقند منهم ابو منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة
السرخسي وهو اظهر قولي الشافعي الى ان ذلك لا يجوز وهو اختيار المص وهذا الخلاف في العلة المستنبطة
اما في العلة المنصوصة فقد اختلف فيه ايضا منهم من يجوزه ومنهم من لم يجوزه احتج المجوزون بان حاصل التخصيص
ان يقول المعلل اذا ورد عليه نقض يكون الجواب فيه بخلاف ما يوجبه اثباته بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثم مانع
فتخلف الحكم عنها باعتبار ذلك المانع وذلك لا ينافي صحة علتي كما ان العام يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل
المخصص وذلك لا ينافي بقاءه حجة فيما بقي تحته كذا هنا وهذا معنى قوله اعتبارا بالنص قال العلامة السمرقندي
والعجب من الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان دلالة النص لا يحتمل الخصوص لانها تثبت بعموم العلة وما
ثبت علته لا يحتمل الخصوص وهنا ذهب الى القول بتخصيص العلة والتوفيق بين كلاميه صعب قلت لا
مخالفة بين كلاميه حتى يحتاج الى التوفيق فضلا عن الصعوبة بيانه ان المراد بالتخصيص هنا غير المراد
بالتخصيص المراد به هنا انه اذا وقع التعارض بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها يترك العمل بها في
فيما هو في تلك الصورة ويعمل بالاقوى منها وهذا جائز في دلالة النص ايضا على ما اختير انه اذا وقع التعارض بينها
وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة ويعمل بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك الصورة واما المراد به ثمة بيان
ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النصوص وهذا لا يتحقق في دلالة النص وعبارته على ما بينا ذكرنا حيث
قال العلامة متى ثبت علته لا يحتمل الخصوص اي الخصوص لبيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت المنطوق
فاما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل تركا لموجبه ثم وبنى على هذا اي من اجاز تخصيص العلة بين

والعلة بعد ما ثبت
كونها علة

على قوله هذا تقسيم الموانع على خمسة اي موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما ظن لان القسمين
الاولين ليسا من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم لوجود فيهما لانتفاء علته تدل عليه عبارة صاحب
التقويم حيث قال بعد ذكر الموانع هذا باب لا بد للفقيه منه فان الحكم ينعدم بهذه الوجوه والعدم لعدم العلة
ونقصا غير العدم لمانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العلة
لانعدام محله ومانع يمنع تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد
في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد بدليل انه
يلزم باجازة المالك ثم المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البائع
تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له
الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام ومانع يمنع تمام الحكم دون اصله كخيار
الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان
له ولاية التصرف في المبيع ولو تمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضاء ولكنه غير لازم حتى حيث يثبت
له ولاية الفسخ وانما اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم كما عرف فكان الحكم معلقا
بالشرط فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن
الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم تمامه لتمام الرضا لانه قد
وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم ولهذا اختلفنا ان المشتري يتمكن من رد
بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وانه جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن
منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لا يجوز فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق
بينهما مطلقا قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشتري في
خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه يفسخ بالرد
بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا ولو جعل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مانعا يمنع لزوم الحكم لتمكن
المشتري من الفسخ فيهما كما جعله القاضي الامام ابو زيد لكان اوجه والثالث قوله وقل الآخرين حرم
ام الانثيين اشتملت احتج المانعون لتخصيص العلة بوجوه احدها ما ذكره الشيخ ابو منصور في تاويلاته ان
الكفار كانوا يحرمون اشياء على انفسهم ويضيفون تحريمها الى الله فبين ذلك انهم كانوا يحرمون من
البحيرة والوصيلة بعض الاولاد دون البعض قال القتبي البحيرة الناقة اذا انتجت خمسة ابطن وآخرها
ذكر نحروه فاكله الرجال والنساء وان كان انثى شقوا اذنها وكانت حراما على النساء لحمها فاذا
ماتت حلت للنساء والوصيلة من الغنم اذا ولدت سبعة ابطن نظر فان كان السابع ذكرا ذبح و
اكل منه الرجال والنساء وان كانت انثى تركت في الغنم وان كان ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها
فلم يذبح لمكانها ولذا كانوا يحرمون على الاناث لحمها ويكون لحمها للذكر كما حكى الله عنهم بقوله وقالوا ما
في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء فعرف الله رسوله بقوله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قل الانكار بن حتم ام الانسان مطالبتهم ببيان العلة فما ادعوا فيه اكرمه على وجه لم يجد وا منه مدفعا صاروا
مجوجين به لتخلف الحكم اكرمه عما هو العلة مع تعقدهم من الذكورة و الانوثة و لاشتمال الرحم عليهم لانهم ان
قالوا حرم ذلك علينا للذكورة يلزمهم ان يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فيما يعتقدون فلهم
وكذا الكلام ان قالوا العلة الانوثة او ما اشتمل عليه الرحم فلما علموا ورود النص عليهم اتى معنى احتاروا وعلة
صاروا ايهوتس مجوجين به فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا مجوجين لان احدا لا يعجز عنه و رد النقض عليه
ان يقول حكم علتي امنع فيه ملك الصورة لمانع قلت سلمنا و الاعتراض عليه بعد تسليم ان الآية سيقت
للسؤال عن بيان العلة ان هذا انما يصح حجة ان لو كان مجرد دعوى المانع كافيا و هو ثم بل لا بد من بيان
وجه صحيح يصلح مانعا و الكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا مجوجين لذلك لا لما ذكرت على ان تخصيص العلة الظنية
جائز ذكره الامام فخر الاسلام و انما النزاع في العلة الموثرة و لا شك ان ما ذكره الكفار من العلل
ليست بموثرة فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده و ثانيهما ان دليل الخصوص مستند الناسخ بصفته و الاستثناء
بحكمه لما تقرر فاذا وقع التعارض بين النص العام و النص المخصص في قدر الخصوص لم يبطل العام بالخصوص دليل
الخصوص به كما ذهب اليه البعض و لم يبطل دليل الخصوص لو لم كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب آخرين
رعاية لشبهتين المنع و الاستثناء و لكن النص العام كحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقاء
حجة في الباقي و هذا ان التخصيص على هذا الوجه لا يكون في العلل اذ لا قائل الالفاظ مما يجري فيها الاستعارة
دون المعاني و فيه نظر لما مر من ان المراد بالتخصيص هنا غيرما هو المراد به ثمة و لا اشتراك بينهما الا في الاسم
و هو لا يحتاج هنا الى الاستعارة لان العلة موجبة في جميع الصور متفاوتة على نحو ما كان قبل التخصيص
لكن تخلف حكم عنها في صورة مثلا مع قيامها فيها لمانع منع من تاثيرها لا من وجودها و ثانيهما ان تخصيص
العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان ضد الاجتهاد انما يثبت سلامته عن المعارضة و فسادها و خطاؤه
بالمعارضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض في علته ان يقول امنع حكم علتي
ثم لما منع في ذلك اي في تصويب كل مجتهد قول بالصلح على ما ذكرناه صلح في كل مجتهد ان يكون مصيبا
و القول بان صلح به ما يؤدي اليه يكون باطلا و لقائل ان يقول التخصيص ان التصويب ان لو قيل منه
ممنوع قوله امنع حكم علتي اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اشكال لانه لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود
النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم
عندكم في صورة التخصيص معللا الى عدم العلة بغير ما عين ممكن في كل مجتهد لذا ورد عليه نقض ان تقول
عدت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها او لنقصان عنها و بهما يختص عن النقض فيبقى علته
على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا و لئن سلمنا و لكن قلن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد كما ازا ظهر علته بسائر
الطرق كالمناسبة و المعارضة و فساد الوضع و القلب و غيرها و لئن سلمنا انه يلزم منه تصويب كل مجتهد
لكن انما يلزم منه التصويب بحق العمل لا في حق الحكم اذ الثابت عند الله كما روي عن ابي حنيفة ان عليه
كل مجتهد مصيب الحق عند الله و احد و ذلك لا يوجب القول بالصلح و الله لكن هذا الالزام و ارد





عليكم ايضا لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى و لئن سلمنا انه يلزم منه التصويب نمنع كون الحكم ايضا لكن لا يلزم منه القول
بوجوب الاصلح على الله بل رعاية وقوع الاصلح و القول بوجوب الاصلح باطل لا بوقوعه منه و لا اتفاق الفقهاء على ان
افعال الله و احكامه معللة برعاية مصالح العباد كما ذكرناه تعليلا تاما في شرح العاملات و العقوبات و
الزواجر قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبني على ان افعال الله معللة برعاية مصالح
العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة ثم قال و ما ابعد عن الحق قول من قال
انها قد تكون غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاعتداء الخلق و اظهار المعجز لصدقهم في انكار التعليل فقد انكر النبوة
و قال الامام فخر المحصول احكام الله معللة برعاية مصالح العباد لا لان ذلك كسب عليه بل فعله و عمله هذا الوجه مقتضى
و احسانا علمنا غير ان المسئلة مصورة في انه هل كسب على الله ان يفعل بعباده ما هو الاصلح لهم قال عامة المعتزلة
لا كسب ذلك عليه و قال ابو القاسم الكعبي و من تابعه من المعتزلة ان ذلك كسب عليه في الجملة و لا شك
ان كون العبد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه و نظره و نظره فعله و لا خلاف انه كسب على المكلف ان يفعل ما هو
اصلح له في دينه و دنياه انما الخلاف ان الاتيان بالواجبات و الاجتناب عن المعاصي اصلح له و انه واجب عليه اجماعا
حتى ان من انكره كفره و انما النزاع في اعتقاد ناحية الله و حدانيته و صفات كماله و نعوت جلاله مصيبون منه اجماعا
قطعا و لا شك ان ذلك اصلح لنا فان لزم من دليل القول بوجوب الاصلح على الله لكنتم احق الناس بالقول به
فلم انكرتم ذلك على خصومكم و ان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع فيه نظهر الحق و يتبين ان مسئلة التصويب
ليست من مسئلة الاصلح المختلف بين المتكلمين في شيء هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام و لكم تعهدنا ما بدا من الزلل و الخطل
في الكلام اياكم و ان تلومني قبل التامل في طي كلماته الاعتراضات مرة بعد اخرى و ان تجعل التقليد عطية السنية
فالرجوع الى الحق الاحرى فهو [illegible] و اما حكم متقدمي الحنفية على ان النص الخاص فيما مر من اشتراط
عدم النص في الفرع و زاد القاضي ابو زيد و لا اجماع قوله ليثبت حكم الحكم بخلاف الرأي اشارة الى
ان القياس من الادلة الظنية و ان كان وجوب العمل قطعيا و قوله على احتمال الخطاء بناء على ان المجتهد
يخطئ و يصيب قلت و لا يخفى ان حمل التعدية على الحكم من التابع لان حكم النص الاثر الثابت قبله
غير و التعدية نفس القياس فلا يكون حمله اللهم الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذي يدل عليه
القياس و له فالتعدية حكم لازم اي صحة التعدية حكم لازم للتعليل حتى لو خلا التعليل
عن التعدية كان باطلا و عند الشافعي و جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور التعليل صحيح بدون
التعدية حتى جوز تعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية و انما قال حكم لازم للتعليل و لم يقل للقياس
اذ لا خلاف ان حكم القياس هو التعدية و انما الخلاف في التعليل و عند ان معنى ان كانت العلة متعدية
يعم قياسا و ان كان قاصرا حتى تعليلا مستنبطا فعلى قول بكون القياس اخص من التعليل اخرج
الهاشمي غاية المعنى المستنبط من المنصوص لما كان من جنس الحكم التي يتعلق بها الاحكام وجب ان يتعلق
به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لا مثل تعلق الحكم بالحرج من الكتاب و السنة على ان الحكم ثبت
فاصلا كان نوعا ما و هذا لان الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملائمة و العدالة بالتاثير

او الاخالة او العرض على الاصول لا ينقض تعديته اي لا يتوقف على كونه مستنبطا بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه وبان التعدية توقف على صحة العلية اجماعا ولو توقفت صحة العلية عليها يلزم الدور وايضا اعتبروا العلة المستنبطة بالمنصوصة ووجه قولنا ان دليل الشرع لا يدل على ان وجوب علما او علا اذا لو خلا عنها لكان عبثا ومدارا التعليل بالرائي لا يوجب علما بلا خلاف لكونه دليلا ظنيا والوجوب علل المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص واضافته الى التعليل اذ العدول عن اقوى المجتهدين الى الاضعف مما يرفع العقول ولقائل ان يقول هذا منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب على انا لا نسلم انه مطلق التعليل على ادلة الشرع اعتمدوا عليه بان جمهر الفوائد مما ذكرتم من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوائد اخر منها ما ذكر من ان التعليل بما لا يتعدى لا يفيد اقتضاء من حكم النص بحيث لا يتعلق المجتهد بالتعليل بعد التعدية ومنها معرفة الحكمة المحيلة للقلوب الى الطمانينة والعقول فان القلوب الى الاحكام المعقولة اميل منها الى محض التكليم واجب عن الاول بان هذا الاقتضاء من قبيل نزل العامل لفظ النص منزلة انا دل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فالم تعلل لا يعم فانا نزل التعليل منزل نص منضم مثلا فائدة في التعليل ما يتعدى على ان التعليل بالا تتعدى لا نسلم التعليل بما يتعدى لا يجوز تعليل الاصل بعلتين متعديتين احديهما اثرة بتعدية بالاخرى وهذا لان العلة الشرعية علامة ولا مانع نصب علامتين على شيء واحد فيحصل هذه الفائدة ولقائل ان نقول فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص واجب عن الاول بان الوقوف على الحكم من باب العلم والرائي لا يوجب علما فيحصل هذه الفائدة كذا قيل وفيه نظر واما الكوا شي على الاوامر فمعقول فلا نسلم انه لا يجوز ان تقال صحة العلة لا يوقف على تعديته الحكم بل على وجود ها في غير الاصل مع تقطع الدور ولو سلم ذلك لكنه دور معية فلا يكون باطلا وانا ذكرنا عن القاضي الخصوصه لهو ان الشافعي لا ينص عليها انما ذكرها على انها من الموثرة في الحكم كذا قاله صاحب كشف وفيه نظر واحق ان تقال تعليل الشارع يفيد اختصاص الحكم به اذ لا يجوز للمجتهد ان يعلله بعلة اخرى معه وازيد ان هذا الخلاف مبني على الاختلاف في جواز التعليل بعلتين فان فرع فيه نص فان جوز ذلك جوز التعليل بما لا تتعدى ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل بها ثم هنا ثم حكم ما يعلل بالاربعة اقسام اعلم ان جميع ما يعلل بالاربعة اقسام التعليل لاثبات الموجب او وصفه او لاثبات الشرط او وصفه او لاثبات الحكم او وصفه وكل ذلك مما لا خلاف من الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط كحكم بالنص او الاجماع هل يجوز تعدية السببية والشرطية الى شيء آخر بنص جامع لنصيرة ذلك السبب او شرط لذلك فذهب الجمهور من اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا الى ان ذلك لا يجوز وذهب بعض الاصوليين منهم الامام فخر الاسلام الى ان ذلك جائز وهو اختيار الصيرفي ذكره بعض اصحابنا وانما ذكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد اصل يصح تعليله فظاهره ان الرد من قول المعلل لاثبات هذه الاقسام

اونبهنا بطلان الكلام في التعليل ابتدا، لان الكلام بطريق التعدية مثال ما قلنا ان النص ما نزله سبب وجب كرامة النساء وقال الشافعي لا كرام النساء هذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يمكننا اثباته بالقياس لانا لا نجد جنسا ينقاس عليه بل يكتب الكلام في صحته بدلالة النص او باشارته او بما قضاه كما عرف في موضعه والا يمكن للشافعي ابطاله بالقياس ايضا وكذا السفر سبب مسقط لشطر الصلوة عندنا وعند الشافعي لتيسير فلا يمكن اثباته بالقياس والا نفقه به لانا لا نجد سفرا مسقطا شطر شيء لنقيسه عليه سلمنا لكنا نكتفي فيه بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته على ما يجيء تقريره واما مثال صفة الوجب فنحو صفة السوم في الاتعام هل شرط لتركوة ام لا عندنا شرط وقال مالك لا شرط فلا نتكلم فيه بالقياس بل نستدل بالنص على الشرط او عدم شرطه ومثل صفة الحل في الوطي لشرط لاثبات حرمة المصاهرة او لا عندنا لا شرط وعند الشافعي شرط فنجب الكلم فيه بالنص لا بالراي واما مثال الشرط فقتل المسلم للذمي عندنا خلافا للشافعي مثل الشهود للنكاح عندنا شرط وعند مالك لا شرط والعدالة والذكورة في شهود النكاح او هي شرط ام لا عندنا ليست صفة الشرط واما مثال الحكم فقتل الرجل ابنه حرة غير صفة الحكم بعد انه حكم براسه لانه لما جعل مشروعة حكما كان وجوبه وصفة وانما لم تكلم في هذه الاقسام السلاثة بالراي لانه نصب للشرع بالراي اورفع له كما في الشرط وصفته لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وصفته معللة بجعل معدوما قبل وجود ما شرعا واثبات الاحكام ورفعها ابتدا، بالراي بط بل انا نعرف ولكن بالصناع ممن ينزل عليه الوحي والان ايضا نعرف الكسل لاستقل الاسباب الشيئين فيكون بعدما عند انعدام محل انتفائه كالعلم لاتصور في الجماد وليس ولعرى ان العرض لهذه الاقسام السلاثة بالابطال كان مستغنى عنه بما سبق من تعريف الكسل وشرطه وحكمه وان كان عرضه بيان ظهران الكسل في الشروط والاسباب نفي القول طائفة من الاصوليين لكن تكلفه الاسفا، بما جعل القسم الرابع فان قيل فقد تكلمتم في صوم يوم النحر بالراي وقد وقع النزاع في الحكم وهو الصوم انه مشروع ام لا ملتم الاختلاف في صوم يوم النحر بنا، على الاختلاف في موجب السبب انه لا فساد الشروع مع نقا، بعض اصله او رفع مشروعيته اصلا وهذا لا شك بالراي على ثبت بدليل النص ولانا انما ذكرنا الكلم بالراي في هذه الجملة اذ الم يوجد اصل في الشريعة يصح تعليله فاما اذا وجد فهو القسم الرابع الذي يصح تعليله بعد رعاية ما ذكرنا من الشرائط وصوم يوم النحر من هذا القسم فانا وجدنا له اصلا متفقا عليه وهو الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام فامكن تقريره الحكم بتعليله الله ونظير الاختلاف في سبع البراس الحقة الشافعي بالمعسولات في استنان التثليث وكن الحقنا بالمسرحات في علم سنة السلف وكذا الاختلاف في الشراط التقابض في بيع الطعام بالطعام وان كان نقدا فكذلك في اثبات الشرط ونفيه اي لكن الشافعي لما وجد اصلا وهو بيع الاثمان بالاثمان الحقه به ونحن لما وجدنا في نفيه اصلا وهو بيع السلم بالاثمان الحقناه بيع الطعام بعد ذلك في الترجيح وهذا خلاف شرط التسمية في الذبيحة في الرابعة فالمراعى لانتفاء

هذا الشرط لا يكون اصلا يقيسه عليه والا لفقد فان قال على الناسي قلنا كمن لا ناسي فقد سقوط اثمه
وكمن تقول عمل الناسي كعمل الناسي حكما للعذر او تقول هو معدول به عن القياس على عذره لا تقاس وخلاف شرط الصوم
لا عكاف لا يكن اثباته بالقياس للاصل بل وان ثبتناه بالنص والاعتذر به فان قالوا الاعتكاف اصل وهو
الوقوف بعرفة فانه ثبت في مكان فلا شرط الصوم فنه كان شرط في الوقوف قلنا ذلك ثبت لكن
القياس والتقريب ظاهر قوله واما دفعه لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع
في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة فالطردية من الوصف الذي اعتبره عليه لاوان الحكم
معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض كالمرض غير نظر الى ملايمة وثبوت اثره في موضع
بعض او اجماع والمؤثر في ظهر اثره بعض او اجماع في موضع من المواضع كالتقرب والعلة المؤثرة عند من منع
التخصيص احض من الطردية وذلك وعلى قول من شرط الانعكاس فنسبتها عموم وخصوص من وجه لان
الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة ولكن على قول من كوز التخصيص لان الاطراد ليس بشرط عدم في المؤثرة
والاستدلال بالطردية وان كان فاسدا عند الكل لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وشاع منهم لزم دفعها
ووجوه دفع العلة الطردية اربعة القول بموجب العلة مع المانعة ثم سمان فساد الوضع مع المناقضة واما قدم
القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته وهو احق بالتقديم اذ الحصير الى المنازعة عند عدم
ايمان الموافقة ثم قدم المانعة على الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى لانه المناقضة
تجعل مجلس هذا الانقطاع كلي قلت ولم اذكرها وعادتي ان ترك ذكر العارضة هنا مع ان العلة الطردية قد يرفع
بها كما يرفع بها العلة المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية قد يرفع بها ما لا يرفع من هذه الطرق وهو لا فتاح الى السائل
الى الاشتغال بها واما القول بموجب العلة فالتزام ما تلزمه العلل بعلته اي قبول السائل ما هو جعل العلة عليه
مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع وهذا النوع من الاعتراض انما تاتي اذا ثبت المعلل بعلة ما تقوم
انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيكفي للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء المتنازع في الحكم او ثبت العلل
بدليله اطال الكلام تقوم انه ما خذ الحكم فيالتزام السائل موجب دليله مع بقاء النزاع في الحكم وتبين ان ذلك
ليس ما خذه فسئلة العصير وسئلة السلت من امثلة القسم الاول وسئلة الخلطة والتزوم بالنفل من
امثلة القسم الثاني مثل قولهم في صوم يوم رمضان انه صوم وجب عليه تتابعا تاديا الاتعصين الله لصوم العضاء فصوم
موجب عليه تتابعا ان لا تاتي صوم رمضان الا تعصين الله فلا نسلم ذلك ان عندنا لا تصح قران التعصين
والنية كوزنا طلاق الله لان الاطلاق تعصين في هذه الصورة لان التعصين ساقط عنه قال الفاضل
السمرقندي وفيه كث لان الخصم يقول ان التعصين بطريق القصد الى الفرضية شرط لصوم القضاء
فان سلم هذا فكيف سبق الخلاف والا فكيف سلم موجب تعليله والجواب عنه ان الخصم ان اطلق
التعصين ولم يقيده بالقصد فمعناه ما القول موجب العلة فان قيده بالقصد نرفعه بالمانعة وقد ظهر
هذا الاعتراض في جميع الامثلة والجواب بكث الخلاف واحد فيما يخفى على هذا القدر وهو من الحواشي
في هذا الفن ومثل قولهم المانعة النكاح يخلي فلا تمنعها الطلاق في العدة بمقتضى العدة فلنا



سلمنا انه لا يمنعها الطلاق في العدة لاجل كونها منعطفة النكاح بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان
العدة اثر من آثار النكاح فعند ارتفاعه يبقى ملك الزوج عليها حتى كان له ان يراجعها من الخروج فيكون
المرأة بالخروج الصفة محلا للطلاق ومثل قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن سلسة كغسل الوجه لمن يلتزم ترتيب
عليك فمقول السلت مسنون عندنا ايضا لكن بطريق الاستحباب فان الفرض تناول بريح الرأس
عندنا فالاستيعاب تسلت وزيادة لان التسلت جعل الشيء سلاة اسالة وذلك لا يقتضي اتى والحق
فان من دخل بلدة دور يكون بدخلات كلها وخل في دار واحدة ثلث مرات فان قال العلل اردت
بالسلت التكرار قلنا لا نم ان التكرار سنة في القمص عليه وهو غسل الوجه بل السنة هو التكميل عندنا
دون التكرار لان التقشف المشروعة شرعت مكملات للفرائض والاصل في التكميل ان يكون بطريق
الاخلال كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان الاكمال دون التكرار لما لم يصور
عند استغراق الفرض محل عرضنا ان التكرار حلقا عنه وفي مسح الراس الاصل مقدور عليه لاتساع محله فسقط
الخلف فحاصل الاعتراض على تقدير الاطلاق القول بموجب العلة وعلى تقدير العدم المانعة هذا ما كنت اجوا
به سابقا عن اعتراض السمرقندي مثبت ان السلت في هذه المسئلة والتعصين في المسئلة الاولى لسن بمحل
النزاع واما النزاع في ان الاطلاق تعصين وان الاستيعاب سلت ام لا ومثل قولهم في صوم النفل
مثلا انه نفل لا تقضى في فاسده فلا تلزم بالافساد كالوضوء فمقول عندنا لا كب بالافساد والقضاء ولهذا كب
اذا فسد لا باختياره بان شرع في صوم فافسدت لما في حلقه بل انما تلزم بالشروع لما مر فان قال العلل سبق
ان لا كب بالشروع الا بالة فساد كالوضوء قلنا تم بهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا تقضى في
فاسدها لا كب القربة عندنا ولكن انما كب بالشروع في عبادة كب بالنذر وعدم الوجوب باعتبار الوصف
الذي قالوا لا يمنع الوجوب باعتبار الوصف الذي قلنا كخلاف الوضوء فانه لا تلزم بالنذر فلا جرم لا تلزم
بالشروع ثم احلف الاصوليون في انه هل كب السائل بعبارة الماخذ الذي ذكره العلل بيان ما خذ الحكم
بحيث لو قرب الصيانة الكلام من الخبط والعناد وقيل لا كب بل يكون له ان يمنعهم ان يقول
لا نم ان الماخذ ما ذكرت بل الماخذ غيره عندي الآن انه لو بين لكان دليلا على دقة نظره وحدة ذهنه في
النقض قوله واما المانعة فاربعة اوجه اعلم ان المانعة استماع السائل عن قبول العلل من
غير دليل وهي على اربعة اوجه تمانعه في الوصف وهي منع تعلق الوصف بالوصف المذكور او منع وجوده
فيه كقول الشافعي في كفارة الفطر هذه عقوبة متعلقة بالجماع فلا كب بالاكل والشرب كالرجم في كب
الزنا قلنا لا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالافطار وتمانعه في صلاحية الوصف للعلية لان الوصف قاصر
صيانة للعلة عن الالغاء والثاني عن صلاحية الوصف كقول الشافعي في الشاب الصغير ترجى مشورتها
فلا يحجر عليها كالشاب البالغ وكن لا نم صلاحية الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك ما قول لما
تقضي بعقوبة لا يراثها اثرا يا قاما في المال ام رايا مسقطا عن الحال ام رايا غيرهما وليس عندنا قسم الاول فان قال براي قائم في الحال لم يسلم
بعض بالمنع لانها تزوج في الحال وراثها غيرها وليس عندنا قسم الثاني فان قال براي قائم في الحال لم يسلم

مكتبة الألوكة
www.alukah.net

هذا الشرط لا يكون اصلا يقتبس عليه ولا يقيد فان قال على الناس فلما كن لانم ثم سقوط التعبد
وكن نقول جعل الناس كلا ليس حكما للعذر او نقول هو معدول به عن القياس على عذره لا تقاس وخلاف شرط الصوم
لا عكاف لكن اشاه بالقياس لما قلنا لما وان ثبتناه بالنص والاعتذر به فان قالوا الاعتكاف اصل وهو
الوقوف بعرفة فاذا ثبت في مكان فلا شرط الصوم فيه كالا شرط في الوقوف قلنا ذلك ثبت كذلك
القياس والقريب ظاهر قوله واما دفعه لما وقع من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرعا
في بيان دفعه فقال العلل فساد في طرده وموثره فالطرده هي الوصف الذي اعتبره علة لاوان الحكم
معه وجودا عند البعض وعدما عند البعض كالامر من غير نظر الى ملايمته وثبوت اثره في موضع
بعض او اجماع والموثر ما ظهر اثره ببعض او اجماع في موضع من المواضع كما تر تقريره والعلة الموثره عندهم منع
التخصيص احترز من الطرده وذلك وعلى قول من شرط القياس فسيها عموم وخصوص من وجه لان
الانعكاس ليس شرطا في الموثره ولكن لك قول من كون التخصيص لان الاطراد ليس بشرط عندهم في الموثره
والاستدلال بالطرده وان كان فاسدا عندانهم لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وشاع بينهم لزم دفعها
ووجوه دفع العلة الطرده اربعة القول بموجب العلة مع المانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة واما قدم
القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته وهو احق بالتقديم اذ الصير الى المنازعة عند عدم
ايضا ان الموافقة ثم قدم المانعة على الباقيين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى لان المناقضة
تحتمل بحسب هذا الانقطاع كما مثلت ولم اذكرها دفعا ما عسى ان تزل ذكر المعارضة هنا مع ان العلة الطرده قد ترفع
بها كما ترفع بها العلة الموثره كما نهم طنوا ان الطرده قد ترفع لا كما ذكرناه من هذه الطرق وجوه لا فتاح الى السائل
الى الاشتغال بها اما القول بموجب العلة فالتزام ما تلزمه العلل بعلله اي قبول السائل ما توجه العلل بعلته
مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا النوع من الاعتراض انما تاتي اذا ثبت العلل بعلته ما توهم
انه محل النزاع والا لكون تاركا لمحل النزاع وقد بالتزام موجب مع بقاء متعقبا في الحكم او اثبت العلل
بدليله ابطال ما توهم انه ما خذ الخصم فبالتزام السائل موجب علته مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذلك
ليس ما خذ الخصم مثاله العصر وعلة السلت من اشكال نعم الاول وعلته المخلصة والتزوم بالشيء من
اشكال القسم الثاني مثل قولهم في صوم يوم رمضان انه صوم فرض فلا تتادى الا بعين النية فيجب القضاء فنقول
موجب علتك ان لا تتادى صوم رمضان الا بعين النية فمن سلم ذلك لان عندنا لا تتعين النية
وانما كوز بالطلاق النية لان الاطلاق نعين في هذه الصورة لان النعين ساقط عنه قال الفاضل
السمرقندي وقد كنت بلان الخصم يقول ان النعين بطريق القصد الى الفرضية شرط لصوم القضاء
فان سلم هذا لكنه بقي الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله واجاب عنه ان الخصم ان اطلق
النعين ولم يقيده بالقصد فمعناه بالقول بموجب العلة فان قيده بالقصد نرفعه بالمانعة وقد ظهر
هذا الاعتراض في جميع الاشكال واجاب بعض الفضلاء فيما يجيء في هذا القسم وهو من الخواص في هذه
في هذا القسم امثلة قولهم في النكاح فلا تتعقبها الطلاق في العدة كمنقضية العدة فلما لم

سلمنا انه لا يلحقها الطلاق في العدة لاجل كونها منقطعة النكاح بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان
العدة اثر من آثار النكاح فمقتضاه بقي ملك الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون
المرأة بهذه الصفة محلا للطلاق ومثل قولهم المسح ركن في الوضوء فيسن سلسته كغسل الوجه فمن تكسر موجب
علتك فنقول السلت مسنون عندنا ايضا لكن بطريق الاستحباب فان الغرض تتادى بربع الراس
عندنا فالاستيعاب بالسلت وزيادة لان السلت جعل الشيء علامة امثاله وذلك لا ينفي اتادي الحق
فان من دخل بلدة دور بلون بلدة خلات كلها ودخل في دار واحدة بلف مرات فان قال العلل اذا
بالسلت التكرار فلنا لا نم ان التكرار سنة في المغسل عليه وهو غسل الوجه بل السنة هو التكميل عندنا
دون التكرار لان النصوص الكثيرة عن شرعت مكملات للفرائض والاصل في التكميل ان يكون بطريق
الاطالة كما في اركان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان الاكمال بدون التكرار لما لم يتصور
عند لسفراق الغرض حملنا عليه ونا ان التكرار حلقا عند في مسح الراس الاصل مقدور عليه لا تساع محل فيقبل
التكليف فحاصل الاعتراض على تقدير الاطلاق القول بموجب العلة وعلى تقدير التعيين المانعة وهذا ابو كرجوا
فيما سبق عن اعتراض السمرقندي مثبت ان السلت في هذه المسئلة والنعين في المسئلة الاولى لس بمحل
النزاع وانما النزاع في ان الاطلاق نعين وان الاستيعاب بالسلت ام لا ومثل قولهم في صوم النفل
مثلا انه نفل لا تقضى في سنه فلا تلزم بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب بالافساد ايضا ولهذا يجب
اذا افسده لا باختياره بان شرع في صوم فاضطر الى افساده حلقا بل انا نلزم بالشروع لما مر فان قال العلل سبق
ان لا يجب بالشروع والا بالافساد كالوضوء فلنا نم بهذا الوصف وهو الشروع في عبادة لا تقضى
فاسدة لا يجب القربة عندنا ولكن انا نجب بالشروع في عبادة كب بالنذر وعدم الوجوب باعتبار الوصف
الذي قلنا لا يمنع الوجوب باعتبار الوصف الذي قلنا كخلاف الوضوء فانه لا يلزم بالنذر فلا جرم لا يلزم
بالشروع ثم احلف الاصوليون انه هل يجب السائل معرفة الماخذ الذي ذكره العلل بيان ما خذ الحكم فقيل
يجب لانه اقرب الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد وقيل لا يجب بل يكون له ان يقول
لا نم ان الماخذ ما ذكرت بل الماخذ غيره عندي الآن انه لو بين لكان دليلا على دقة نظره وحذاقته في
النقد قوله واما المانعة فاربعة اوجه اعلم ان المانعة استماع السائل عن قبول ما اوجبه العلل من
غير دليل وهي على اربعة اوجه مانعة في الوصف وهي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور او منع وجود
فيه كقول الشافعي في كفارة الفطر هذه عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كالرجم في الزنا
فلنا لا نم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالافطار وهو متعقب في اصلاحه الوصف للعلة لان الوصف بالصبر
صالحا للعلية بالاتفاق والمناقشة في ذلك لقول الشافعي في الشاة الصغيرة تربى مشورتها
فلا يكفي الا برابها كالشاة الكبيرة ولكن لا نم صلاحية الوصف لكونه مناطا للحكم بان ذلك لا نقول بما
تعني بعدم الاجزاء الا برابها اذ ربما في الحال ام ربما سقط احدى في المال ام انتهاء كان فان قال بما تعني
في بعض ما يجوز لا نهاتزوج في الحال وربما غير ما توس عنه لتوهم الافاقة فان قال برى قائم في الحال لم يجد

في الفرع وان قال برا ان نتظر لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الراي القائم لا النظر و
الوصف قد لم يكن مشركا مابن الاصل و الفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم الا بالتعليل وكذا
في مسح الراس ازطهارة مسح فليست تتكراره كالغسل معقول المعنى لا اثر له في التكرار بل هي مبنية على
التخفيف وفي التكرار نوع مشقة و بدون الاثر لا يكون الوصف صالحا لافادة الحكم فان قال انى
اردت اثبات مذهبي وعندي الحكم يجب بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير قلنا القائم
مقام الاحتجاج الى الزام الحكم فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة عند الحكم الآخر ان الكافر اذا اقام
بينة كافرا على مسلم لا تقبل وان كانت هذه البينة حجة عندك لانها و مناقضة في الحكم وهي منع
ثبوت الحكم المدعى في الاصل كقوله تسمية في الوضوء فيسن سلفه كالغسل فلنا لانم ثبوت هذا
الحكم في الاصل فالسنون مثلا عندنا ليس التكرار بل الكمال بدون التكرار لا يتصور
عند البعض الغرض مما قصرنا الى التكرار ضرورة منا فيضرنا الى الاستعاب و مثلوا في طعام
الكفارة شرط التملك كالكسوة فلنا لانم ان شرط التكفير التملك بل امتثال الامر غير ان
امتثال الامر في الكسوة يكون بالتملك وفي الطعام بالاباحة على ما عرف ومناقضة في اضافة الحكم الى
الوصف و من منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف كقول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة
النساء كالخلع والطلاق لعدم ماليتها بل لان الخلع مندرئ بالشبهات و النكاح مما لا يندرئ بالشبهات
ولانم بان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل معلل يكون بعدم
وصف او علم حكم معلل بهذا الا عتراض لان العدم لا يصلح علة كما بيناه و هذه المانعة اعم من المانعة في
عدم الصلاحية من وجه لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم من غير عكس وقد منع الصلاحية عن وصف
جعل علة في الفرع وهذه تخصه بوصف جعل علة في الاصل فلم تلزمه و اما في الوضوء فهو عبارة
عن كون العلة معتبرة اما بنص الحكم بالنقض او الاجماع مثل معلل اصحاب الحاوي الشافعي لا يجاب الغرة
بسبب اسلام احد الزوجين حيث قالوا باسلام احدهما توجب اختلاف الدين موجب الفرقة في غير
المدخول بها من غير توقف الفرقة على اباء الاسلام و قضاء القاضي واسقاط العدة كردة احدهما قبل
الدخول ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء العدة بان ملك النكاح
بعد الدخول بتاكد متاخر الى انقضاء العدة كما في الطلاق ولكن نقول بعلتهم في السلمين فاسد في وضعه
اما في الاول فلانهم اوجبوا الفرقة بنفس الاسلام اذ هو احد حادث المورث لاختلاف الدارين
شرعا حتى للعتق لا قاطعا لها واما في الثانية فلان الردة قاطعة للعتق فلا يصلح عفوا الى لا يصلح ان يكون
كالمعدوم للحكم بقاء النكاح لانها في غاية القبح وكذا التعليل الشافعي في الحرة و هو الذي وجب عليه الحكم وهو
ازواج عن نقل او عن غيره فانه يقع عما توى عندنا و عند الشافعي يقع عن فرضه لان وقوع الحج حتى
عن نفل فتاوى يقع النفل ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب مطلق النفل فيكون



تناول به الزكوة كان نية النفل كذلك و هذا التعليل فاسد وضعا لانه مرتب بهذا حمل المقيد على
المطلق ولم يقل به احد وانما الخلاف سننا وبينا حمل المطلق على المقيد كما مر الا ترى ان مطلق الاوامر
مصروف الى نقد البلد للعرف اما المقيد بنقد آخر فانه لا يحمل على المطلق ليصرف الى نقد البلد لا
تقال ان نية النفل في رمضان محمول على مطلق النية عندكم فقد وقع فيما يبتنى لانا نقول
نية النفل انما تقع نفلا وكونه في رمضان لا يحتمل غيره فبقي المطلق و منا المشروع مقيدا فلا تلغوا
نية النفل فانه قد يكون نفلا في طول العمر كمن نكاح الامة لان عدم ارتفاق خوفه حال
كما ستعلمه عند اذ الولد يسترق الرقيق و ذلك حرام كما لو كان تحته حرة فانه لا يجوز له التزوج بالامة
فاسد في وضعه لان ثانية الكوة مشروعة في جلب زيادة الكرامات لملك الاشياء والولاء لاجل
مال يتعلق عند الرقيق و هذا التعليل يؤدي الى ذلك بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مالا ليصلح
للحرة والامة وقالا له تزوج من شئت جاز له ان ينكح الامة فلو لم يجز ذلك لكان حالة النفس
من حال الرقيق وفساده لا يخفى و مثله التعليل بالطعم والثمنية اي مثل التعليل المتقدم بالطعم
والثمنية مانعهم قالوا ان الطعم معنى اخطر وكذا الثمنية لشدة حاجة الناس اليهما في بقاء النفوس وقضاء
الحاجات فناسب ان يناط لكل واحد منهما تحريم الربوا حتى لا يجوز بيعه الا بشرط زائد وهو التساوي
اذا قوبل بجنسه تضييقا لطريق الوصول اليهما اظهارا لخطرهما فان ما ضاق الله الوصول عنه في
الاعم اذا اصيب واذا اتسع الوصول اليه ما فان في الاعم اعتبارا بالنكاح فانه لما كان معنى يتعلق
به قوام العالم وكان يستدعي محل ذي خطر شرط لجوازه حضور الشهود واذن الولي وقلنا هذا التعليل
فاسد في الوضع لان ما هذا شانه من شدة حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم والمنع بل السبيل
فيه الاطلاق بالغ الوجوه اذ الحاجة تؤثر في الاباحة كما لبته كل عند الحاجة هكذا جرت سنة
الله مع تسهيلا للامر على عباده فاعتبر هذا بالماء والهوا، والتراب فان الله تفضل وكرمه
بتسهيل الوصول الى ما هو الاشياء لما علم شدة احتياج الناس اليها واما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال
طين حر اي خالص وفي التنزيل رب اني نذرت لك ما في بطني محررا اي خالصا من اعمال الدنيا فصح ان يكون الا صل فيها تحريم الاستيلاء
شئون نوع رق لكن اكمل ثبت بعارض الحاجة الى بقاء النسل و ما ثبت بالعارض يكون لنقوعه على
اشياء لما فيه من مخالفة الاصل و اما المناقضة فهي اظهار تخلف الحكم عن الوصف المرتاح علة سواء
كان المانع اولا عند من لا يجوز تخصيص العلة و عند من جوزه ان لم يكن المانع يكون مناقضة والا فلا يمنع
ذلك فما علل الشافعي في اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء و التيمم طهارتان مختلفتان اقيمتا النية فلنا
ينتقض هذا التعليل بغسل الثوب و البدن عن النجاسة فانه طهارة ولم تشرط فيها النية اجماعا فيقصر
التعليل الى بيان وجه المسئلة اي الى المعنى الفقهي المؤثر لان الحكم الذي تمسك به لما انتقض لا جاز
ان يكون مخلصا الا بالعدول عنه الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض اما اذا جعل
ما صار فيه ما ان لم يسلم سياق المستدل فله ان يقول ذلك بان نقول انك احتجت علي باطراد هذا الوصف وقد انتقض

ولا ضرورة

فلما جاز للرقيق مع طول الكرة
ان ينكح الامة

ذلك بالاوردته فلا يسمع بيان التاثير والشروع في الفرق في المجلس لان ذلك انتقال من
حجة الى اخرى لانتاث المطلوب الاول وهو انقطاع سكتكلم تقابل ان يقول لازم دفع نقضه لايكفيه
الا بالعدول الى التاثير بل للمعقل ان يقول الطهارة يطلق بالتواطو، اوبالاشتراك على ايهما
عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا منا الاول فلا يرد ما ذكرت بعضا ووجه السئلة
ان يقول العلل الوضوء تطهير حكمي اى تعبدي غير معقول المعنى اذ لا يتعقل في المحل نجاسة تزول به
لانه طاهر حقيقة وحكما مشروعا فيه النية كالتيمم لان العبادة لا تتحقق بدون النية كالوضوء
غسل الثوب النجس لانه معقول وكل يقول الى تطهير يطلبه كانه منزل للنجاسة لان الله
خلقه لذلك قال انزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة ظهره سوا،
قصد بالاستعمال التطهير اولا كالنار لما كانت محرقة بطبعها بعمل في الاحراق مطلقا سوا قصد
الاحراق اولا فان قلت نعم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل منا طاهر فكيف يطهر وقان
خروج النجاسة ثبت صفة الحدث لكل البدن الاترى انه يقال فلان محدث وانما انتقض
بوضع لكن اول المواضع خروج الحدث وهذا الان انتقض متى ثبت في ذات بقصف كل الذات
تلك الصفة يقال فلان سميع عالم بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا
حقيقة كما اختاره بعض العلماء، الا لو كان مجازا الصحيح بقية ومعلوم ان من قال فلان ليس
بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير منتصر على الخرج بل سار
الى الجميع وتقابل ان نقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث
بجميع اجزاء البدن بل الحلول في البعض كما في لحم الاطلاق كما في السمع والبصر فلا تم القرب
ولا نسلم ان الشرع جواب عما يقال لما انتقض كل البدن بالحدث ينبغي ان يجب غسل كل اجزاء
بان الشرع اقتصر على الاربعة التي ينكشف كثيرا اقامة لمقام جميع البدن تيسيرا على العباد فيما يكثر وقوعه
ويعم وجوده وفيما عداه مما لا يحرج فيه لقلة وقوعه بقاه على اصل الغسل كالمني والحيض والنفاس ثبت
ان الاعقل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء شيء لكنه غير
ثابت حسا وانما ثبت ضرورة بالتطهير وكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى وكذلك اقتصار
على غسل الاعضاء، الاربعة ايضا غير معقول كما ذكرنا والسنة للفعل القائم بالماء، وهو التطهير لواصبح
اليها للوصف القائم بالمحل وهو الحدث لانه كان ثابتا قبله فكان مثل غسل النجس فيزيل الحدث
بلانه كما تزيل الخبث بدونها كما في التراب فانه ملوث وليس بطهر بطبعه ولهذا لا تزيل النجاسة
الحقيقة وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء وارادة القتال فلا يكون مطهرا حال عدم الله كالا يكون
مطهرا حال وجود الماء، فاذا وجدت ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة وحصولها
مطهرا لمستغنى عن النية كالماء، فلا فرق بينهما حتى حاصل الجواب منع كون الوضوء تطهيرا
حكميا بل كون الجامع منعيا وبدون الجامع لا يتحقق الغسل

الصح ان القول بالاثر كما ذكرناه منا ليتضح ما هو الحق و[illegible] واما العلل الموثره لعلم ان دفع
العلل الموثره يكون بطريق صحيح وبطريق فاسد اما الصحيح فاربعة اوجه اولها المانعة ثم العلة
بالطبق للبطل ثم العلس الذي سيرسم للمعارضة والفاسد اربعة ايضا الفرق والمناقضة وفساد الوضع
ووجه الحكم عند عدم العلة اما المانعة فهي اربعة اوجه ايضا ومن اساس لنا نظرة لا سبيل للسائل
الى منعها وزالى شيء منها الا عند الضرورة ممانعة في نفس الحجة اى في الحجة التي تمسك بها المجيب اعني حجة
ام الان من الناس من يحج بما ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل بالمعنى وعارض الاستحسان
وكثير منهم من يتمسك بالفرع فاذا تعلق المجيب شيء منها تقول السائل لانم ان ما ذكرت من الوصف
صالح لكونه علة فكانت المانعة في هذا الوضع دليل المانعة وممانعة في الوصف بعني بعد ما ثبت
صلاحيته لا نسلم وجوده في الاصل والفرع فلا ان منع الوجود في كل واحد منهما لشبهة المجيب بالدليل
لان العلل قد تقع بوصف مختلف في وجوده كقول ابي حنيفة ومحمد ايداع الشيء عند الصبي ليس بتسليط
على استهلاكه وهذا الوصف تم عندهما وجوده عند ابي يوسف بل هو مسلط على الحفظ عنده ولهذا
تضمنه وكقول الشافعي متمسكا في صوم يوم النحر انه منهي عنه والنهي يرفع المشروعية لانه للحرمة ان يمنع
او كقول الحنفي انه نهي والنهي يقرر المشروعية لانه للشافعي ان يمنع كونه مقررا ولا يتم كلام المجيب
وممانعة في شرط التعليل بان ينظر في شرائط العلس على ما سلف في موجب ام لا وممانعة في المعنى
الذي صار به الوصف علة وهو دليلا وهو الاثر لان لا يجوز صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة ملزمة
عندنا غاية الامر ان تكون العلة به جايزا لكن كل ما جاز العمل به غير واجب فالعمل به جايز وليست بواجبة
والعضاء بقيها دة مستورة الحال جايز وليس بواجب فاذا لا يلزم بيان انه واجب العمل لتسلم الالزام
على السايل وذلك ببيان الاثر وسبيل السائل في هذا كما ان فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار
وطالبته وان لا معرض للدعوى فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يجز انه كان انكارا لمعنى
لان العبرة للمعاني لا للصور والمجيب كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قوله
مع يمينه لانه منكر وجوب الضمان عليه بمعنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة
في الاصل غير التي ذكرت كانت هذه دعوى فاسدة واذا قال ان التي ذكرت ليس بعلة كانت هذه
ممانعة لكونه انكارا معنى واعلم ان النوع المذكور منا والتي ذكرت في دفع العلل الطردية بيان اصل
بعضها في بعض والتي لا اصل فيها لا اختصاص لها بواحد منها بل يجري فيها فتخصيص هذه
الاربعة منا وتلك الاربعة هناك لا تخلو عن تحكم [illegible] وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة فان
قلت ليس كل واحد من هذه الاربعة مما ذكرت الصحيح اربعة اوجه فلم قلت المعارضة بنفس الاوجه
قلت لان التقلب والكسر والمعارضة الخالصة على ما يأتي بيانه فصارت مع الممانعة اربعة اوجه بالتقسيم
الذي ذكرت في هذا الكتاب بناء على ما ذكره المصنف وحواشيه انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب علة موثرة في
[illegible] فالقول [illegible]

المناقضة

قوله لانها لا يحمل المناقضة وفسادالوضع بعدما ظهراثرها بالكتاب والسنة والاجماع اما الاول فلان البعض لا يؤثر على ما ثبت بها كخلاف المعارضة لانها قد تقع بين النصوص كما هلنا بالناسخ من المنسوخ وكذا تقع بين العلل كهلنا بايوجبه الحكم في الواقع واما فسادالوضع فلان معناه ان دليل الوصف قائم على هذا الحكم ودعوى البنوة بعد صحة الاثر لا تتصور اذ لا يوصف الكتاب والسنة او الاجماع بالفساد في الوضع واعترض عليه بانه ان اراد بفساد ما الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك مم لان الاثر ما لم تقع لا صح لاحتمال ان لا يكون الوصف موثرا صح الاعتراض بها وان اريد به فساد ما بعد ظهور تاثيره فلا فرق اذ اسنها وبين المانعة في الفساد لان التاثير لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل المانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينها وبين المانعة بانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا لها خلاف المانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يبق ان ذلك الطلب كان ما طلما قلت وما في هذا الجواب من التعمل والوقا لا يخفى على ذوي النهى على انه مبني على انهم لا يعتبرون المانعة بانها لا تحتملها بعد ما ظهر اثرها مع انه يخالف اطلاقهم وانا نشاهد من عمل كلام السلف على غير مرادهم لان هذا الاعتراض فرع ان بين المانعة والمناقضة وفساد الوضع بان المانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما وكفى للمجيب ان يقول هذا اعتراض فاسد لا اسمع منك ولا التفت اليك فبني على وفقه ترويده وليس مراده ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك لكنه اذا تصور مناقضة بجب دفعه بوجوه اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين المانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها مما يسمع من السايل ويجب على المجيب التخلص عنه بعد ظهور الاثر وقبله ولكن عرضهم لهذا الكلام ان يبينوا ان السايل بعد ما فرغ من المانعة وظهر اثر الوصف الدعا عليه مل يتمكن من ابطال ذلك بالمناقضة وفساد الوضع كما في العلل الطردة ام لا فقال الامام ابو زيد والشيخان بانه لا يتمكن من ذلك هو اختيار المصنف وقوله وبعد ظهور المانعة ليس له الا المعارضة مما ناباي عليه قلت فعلى هذا الفرق بين المانعة وسنها لا تشترك سنها في عدم التمكن من الابطال بعد ظهور الاثر قلت التاثير انما ظهر بالمانعة وبعده لا تتصور المانعة والاشتراك بين الشيء وصفه سوف على تصور وجوده ما والا يتصور المانعة فالمانع اس واذا تحقق المراد لا يخفى على احد قل التعرض للفساد وهذا توجيه لطيف ومعنى دقيق قد الهمت والله الملهم

كلام الامام صدر

وعليه الكلام وقول الاسلام بوجه البعض وفساد الوضع على العلة الموثرة لانها في الحقيقة لا يردان على علة الشرع بل على ما يتوهم المجيب عليه موثرة وذلك الحقيقة تثبت بطلانه الظن بجواز ان لا يكون كذلك في الواقع مما يوثر ما قلنا قوله وكذا لا يرضوه اشاره الى الثالث من الاعتراضات الفاسدة وهو وجوه الحكم مع انتفاء العلة

فاسد لا يخرج العلل بعد ثبوت تاثير الوصف المدعا عليه لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة اخرى

جواز تعليل الحكم بعلتين مستقلتين في الصحيح والدليل شرط العكس في صحة العلة الشرعية وان كان ذلك شرطا للعلل العقلية اما الاول فظاهر فهو شرط صحة العلة وان لم يكن العكس دليل الصحة والرابع منها الفرق وهو بيان علة في الاصل لا وجود لها في الفرع وصورته ان يقول السايل ليس العلة في الاصل ما ذكرتم من المعنى لكن العلة فيه هذا المعنى وهو منقود في الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان السايل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر منتصبا مدعيا وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه وغصب منصب المجيب بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سايلا لانها اذا كانت بعد تمام الاصل فتكون مدعيا وثانيها ان ذكر السايل علة اخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل فجواز ان تكون الاصل معللا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فقد ظهر ان الوصف الذي يزعم به السايل الوصف الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع المجيب عن ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب يكون اشتغال السايل به عبثا وثالثها ان الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع ما قال الآن اذا كانا علم العلة المعينة والاستدلال بعدم علة معينة على عدم الحكم عند مقابلة العدم اي عند انعدام المجيء المثبتة للحكم لا يصح فلان لا يصح عند عدم قيام المجيء للحكم اولى ممن رام ابطال العلة الموثرة بالفرق فقد رام ابطال المجيء بعدم المجيء قال الامام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مل يجوز ام لا فالحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان جاز تعليلهما بمنصوصتين خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يجوز عندنا لان العلة الشرعية علامة ولا يمنع نصب علامتين على شيء واحد واما منع هذا في العلل العقلية كما بين عليه في غير هذا الفن قوله ولكنه اذا تصور مناقضة بعض قد ذكرنا ان المناقضة لا يرد على العلل الموثرة ولكن اذا تخايل عند السايل مناقضة كيف دفعه بوجوه اربعة سنفصل الوصف بانه تاثير بوجود في صورة النقض وباثره الثابت به ولا يمكن ان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو اثر موجود في صورة النقض فلا يكون الوصف مؤثرا عليه وبالحكم المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مختلفا عنه في صورة النقض بل هو موجود فيه وبالتعرض من التعليل بيان ذلك فيما قلنا في الخارج الجنس من غير السبابس انه خارج جنس من دون الانسان فكان حدثا كما يقول فيورد عليه ما اذا لم يسيل ندفعه اولا بالوصف الى منع الوصف بان نقول لانم ان ذلك خارج اذ الخروج هو الانتقال من مكان الى مكان ظاهر وهذا المعنى لم يوجد في غير السابل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه وهذا الان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم فاذا زالت الجلدة حار ما تحتها ظاهرا الاحمرار جاز ان كان في ضمن مستتر فاذا ازيلت عنه يكون ظاهر الاحمرار جا آذا فارق الجثة ثم بالمعنى الثابت بالاوصاف في الخروج من الاثر جاز ان يكون خارجا بالخروج اذا يكون حدثا باعتبار انه موثر في تنجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم بعض الكفار يقول بوجوب التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه لا يحتمل النجس بل يجب غسل الظفر

فقدان الوصف الذي يزعم

واما يكون خارجا

كالمني والحيض والنفاس او غسل البعض كما ذكرنا وفيما لم يسيل لم يجب غسل ذلك الموضع
اجماعا فلم يكن كالبول ولو كان مؤثرا في تنجيس موضعه لوجب غسل موضعه عنده قليلا كان او كثيرا وعندنا
اذا جاوز قدر الدرهم ولكان مسنونا اذا كان دون الدرهم قوله فيه صار الوصف محلا اي موجبا
غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج مؤثرا في انتقاض الطهارة واحترز بقولنا باعتبار ما يكون منه عن
اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع فقط قوله ويرد عليه اي يورد على التعليل
المذكور نقضا صاحب كجرح السائل فان ما خرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث
حتى لم ينقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فقد فعه بالحكم اي بدفع النقض مع عدم الحكم بالطهارة صورة
استدلال النقض بان نقول لانم بانه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى بعد خروج الوقت للعذر
وبهذا يلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
والحكم قد يتخلف بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وبالقرض وهو الوجه الرابع من وجوه
الدفع بان نقال الفرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس من
احد السبيلين وهو البول وقد حصل التسوية لان الخارج الذي هو الحدث اذا لزم اي دام حار
عفوا القيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به كمسئلة التسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار قوله
واما المعارضة فهي نوعان اعلم ان المعارضة من القابلة على سبيل المخالفة لغة وتسليم دليل العلل دون
مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله اصطلاحا وهي اي ما يطلق عليه اسم المعارضة لغة لا اصطلاحا
كما ظن نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح الذي ذكرنا سمت بذلك تخلوها عن ابطال دليل العلل ومعارضة
فيها مناقضة وهي المقابلة بالتعليل المبطل لتعليل العلل بدون ابداء دليل مبتدا والمعارضة عبارة
عن ابداء دليل مبتدا الملحق بدون التعرض لدليل العلل وما كان كل واحد من القلب والعكس
مركبا من احد جزئي المعارضة وهو ابداء علة مبتدا ة والمناقضة وهو ابطال الدليل سميا بهما لاسم آخر
غير المعارضة والمناقضة تنشئ عنهما وهي معارضة فيهما مناقضة والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان القلب
القلب والعكس اما القلب فهو تغيير الدليل الى هيئة تخالف الهيئة الاول وهو نوعان احدهما قلب
العلة حكما والحكم علة اي جعل العلة معلولا والمعلول علة في الاصل وانا قلنا ان فيه مناقضة لانه يبطل به علة
الجمع جعلها حكما وهذا القلب انما يتحقق ان لو علل الخصم حكم آخر لان كل واحد منهما كالمقام على
المقام حكما اما اذا علل بوصف لا يمكن هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما مثاله
قول الشافعي ان الثيب الزنى اذا زنى يرجم اذ الكفار يكلد يكرهم مائة اجماعا ووجوب جلد مائة بتقدير
البكارة علة وجوب الرجم بتقدير الثيابة كالسلس ومثل قوله جريان الربوا في كثير الشئ علة جريانه في القليل
كالاثمان وقوله تكرر فرض القراءة في الاوليين علة تكرره في الاخريين كالركوع والسجود قلت لانم ان الثيب
يرجم لان يكرهم جلد مائة بل انما يجلد يكرهم لانه يرجم شيوخهم فلا يلزم رجم الشيب الزنى والا لزم ان يجري الربوا
في الكثير علة جريانه في القليل بل انما يجري الربوا في كثيره بجريانه في قليله [illegible]

سمت بذلك لنقضها ابطال
دليل العلة وكتقضها ان
ما فعله عبارة عن ابطال
دليل المعلل ص

حيث
ه

لكل م
ملا يلزم ان يكون
ع ينقضها كالبكر الصغيرة ان
الخلقة المستلقين ما ذكر
انما يلزم بالقذف لانه لا يلزم بالزنا
والبكر الصغيرة انما يزول
ع ما لها لانها لا يزول عليها

للكرر بعينه في الاولين بل انما تكرر الفرض في الاوليين لتكرر ما وضع في الاخريين فلما احتمل الانتقال بقيد الاصل
ان خرج من ان يكون مقيسا عليه للعلل في الحكم المتنازع فيه فلم يصح الاعتراض عليه صحيحا ضرورة قال الفاضل
السيد السند في وفقه كتب لانه منع مقدمة دليله فاسلم والبلة فلا يكون معارضة ثم انما فعله كما مر وجوده والعدم
عدم الحكم وهنا لا يلزم من التفاتها ما يلزم الحكم باجابة العلل عليه وهذا لان من يحلف الا ان تقال الغرض
من بيان المحلف بيان تحلف التاثير وقد حصل ملت اما السوال الاول انا نريد ان لو كان القسم
معارضة بالمعنى المصطلح كما ظنه اما لوجعل المعنى اللغوي كما اخترناه فلا ولئن سلمنا انا نريد ان لو كان المراد
من المناقضة هنا المعنى المصطلح وهو هم بل المراد بها معناها اللغوي وهو الابطال كما يقتضيه قوله والعالم
الاستدلال لان هذه اشارة الى المخلص من هذا النوع من القلب قال صاحب الكشف ليس المراد انه اذا اورد
بهذه الطريق بعد ورود ما هو معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه العلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق
الاستدلال لان الطريق التعليل جلت لعله اذا ذهب ظنا منه انه صار منقطعا بالعلب فلا يمكن له التدارك
بعده وفيه نظر لانه لا يخ اما ان خرج بان هذا على تدارك او لا بان يقول الكفار يكلد يكرهم مائة فيرجم شيوخهم كما سلم
كما قال الامام فخر الاسلام وعلى التقديرين التدارك ممكن اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر
قد تطلق على المعرف والمراد هو انا فلا يضرنا العلب لان الشئ جاز ان يكون معرفا لشئ وذلك الشئ
معرفا له ايضا كالنار مع الاحتراق قال الامام في الحصول كوز ان يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه بمعنى
كون كل واحد منهما معرفا لصاحبه واما على انا نختار ان المعلل لا يقطع بالعلب والوان يتخلص عنه بهذا الطريق لكن هذا
ذكرت من العلب نافي غرضي فظهر ان المعلل لا يقطع بالعلب والوان يتخلص عنه بهذا الطريق لكن هذا
انما يتم اذا كان الحكمان المتغايران بان يكون بينهما تلازم في الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت
كل واحد منهما على صاحبه وهما يكون واحد منهما دليل الآخر ومدلولا كما تواطئتم فان تخالف اينما كان يدل
على عدم الآخر وكذا رق احدهما دليل على رق الآخر اما العلة فموثرة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مؤثرا
في عتق الآخر وكذا رق احدهما دليل على رق الآخر اما العلة فموثرة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مؤثرا
في عتق الآخر وعلة لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة وهو محال
الآخر وعلة لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة وهو محال
مثال ذلك قول علمائنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج والشيب الصغيرة تقول عليها في انها فقول عليها
في سقوطها لاستمرار الصورتين في على ان الولاء واللزوم بيان ذلك ان الولاء شرعت كحاجة المولى عليه وعجزه
عن التصرف يفضي الى من يقوم على قضاء حاجته وهو المولى نظرا له والسنن والمال والبكر والثيب فيه
سواء لان السبب للولاء انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل مجازا ان سلمنا ثبوت الولاء في احد
الصورتين على ثبوت الولاء في الاخرى لانها معلولا علة واحدة وهو العجز والحاجة وكذا الدار انما صار سببا
للاداء لان التاخر عهدان يطيع الله فلزمه الوفاء به قال الله واوفوا بالعقود فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى
من النجاسة نهى عن البطلان قال الله ولا تبطلوا اعمالكم ولا يمكن حفظ ما ادى الا بقبض الباقي اليه وما وجب
الاداء لعينه لا يجب بالعقد فلان يلزم اتمام ما ادى وابتداؤه عبادة اول ونقول مما معلولا علة واحدة ايضا
وهو الوفاء بالعهد وهذا القول ومنا نفعل وهو اقوى فيمكن الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما

على الآخر [illegible] لا يصلح المخلص من العلب بهذا الطريق لانه الا مساواة بين الجلد والرجم اما بين حد الزنا فلان الرجم مهلك دون الجلد واما مباحث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا في شرط الثيابة مجازا ان يفترقا في شرط الاسلام فلا يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر وكذا القراءة والركوع ليسا سيان فالقراءة ركن زايد بدليل جواز الصلوة بدونها حتى ان المقتدي لو ادرك الامام في الركوع يسقط عنه القراءة اجماعا ولا يسقط الركوع والسجود بحال اذا الشرع الاول والثاني سيان في حق القراءة الا ترى ان احد شطري القراءة سقط فيه وهو الصورة وسقط احد وصفيه وهو الجهر فلما ثبت الفاوت بينهما لم يصح الاستدلال بثبوت الحكم في الاول على ثبوته في الثاني فلزم الانقطاع ضرورة قوله واما قلب الوصف الى النوع الثاني من العلب وهو ان يجعل السايل وصف العلل شاهدا على صحة علته بعد ان كان شاهدا له ماخوذ من قلب الراب لانه كان ظهره اليك اي كان صحيح عليك فصار وجهه اليك اي صار صحيحا لك على العلل وهو معارضة من حيث انه اثبوى على اخرى فيها مناقضة من حيث ان نقض علته وصحة هذا القلب موربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله ولكن بعض الاصوليين يستدلا بانه ان لم تعترض في العلب لنقض حكم العلل فلا قدح في ذلك في دليله وان تعرض للنقض فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا انبانه بعلته لاستحالة اجتماع النقيضان في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر منا سبتها اياهما واجاب عنه صاحب المحصول بان شرط العلب بمثل الاصل على حكم يماثل الاصل مخالف غير منافي في ذاتيهما فلا يمتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم وبعضه صحيحا بل اقناعيا الا ان هذا النوع من العلب لا يكون الا بوصف زايد على الوصف الذي ذكره مثل قول الشافعي في نية رمضان انه صوم وض فلا شاه الا يصح نية كصوم القضاء فعلنا لما كان صوما وضا كما مضى عن النية بعد تضة لصوم القضاء فانه بعد ما تبين مرة لا يجب تعيينه ثانيا قوله قد تغير للاول جواب عما قال العلب انما يكون معلق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا فقال الزيادة تغير للاول لا تغيره وهذا الان الخصم قال هذا صوم وض ولم يعين انه معين في هذا الوقت تلبية علينا فحين اذا فسر ما هذا الصوم المذكور لا يكون بعيدا بل تفسيرا للكل الوصف ولقايل ان يقول لو كان علة المعلل هو ثوه لم يرد عليه العلب بنوعه لان فيه مناقضة وهي لا تحتمل المناقضة قلت عكن ان يجاب عنه بان يقال قوله واما المعارضة من قبيل قوله توني الكف من تشاء فيكون ذكر المعارضة التي فيها المناقضة طفيليا كنوعي العكس لانها يرد على العلة الموثرة وانما الوارد عليها من الخارج فقط وقول العلامة السبكي كم من شئ لا يثبت قصدا وثبت ضمنا ومنا ثبت المناقضة في ضمن المعارضة ومتى يرد على الموثرة ما لا يجب ليس ولا يخفى من جوع لانه ان ادعى ان المعارضة الخالصة يرد على العلة الموثرة فمسلم لكن لا ينفع المستدل وان ادعى انها بنوعيها يرد عليها فمنع ثم قوله ثبت المناقض منا في ضمن المعارضة [illegible] التي فيها

شبوته م

شرطه

الحلام

منا قضة مجموعها اسم لنوعين واحد لا انها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظنه نظام الدين بل يشامل والعراب العلب انما يرد على المفرد دون الموثرة بدليل ما ذكره هو والامام صدر الاسلام ان العلب الاول انما يجي في كل طرق حصل الحكم علة والعلب الثاني يرد على كل طرق ما لم يظهر التاثير وما ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب بذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه وكما ذكره صاحب المحصول ان العلب انما يصح متى اذا كان مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا فتبين ان الامة اض بالعلب بعد التاثير غير صحيح كما مضى وفساد الوضع من غير فرق قوله والعكس وهو عطف على قوله والعلب وهو في اللغة عبارة عن رد الشي الى سننه اي رجعه من وراءه على طريقه الاول مثل عكس للمراة اذا ردت بصرك في صفاتها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك وفي الاصطلاح عبارة عن تعليق نقيض الحكم الذكور بنقيض علته المذكورة رد الى اصل آخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس ما يلزم بالشروع يلزم بالنذر هذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل لان من قبيل العلل ليصح علة لا من قبيل الشايل ليصلح مرجحا للعلة بانطراد كما وانعكاسها على التي يطرد ولا ينعكس لافادته زيادة قوة في ظن كون الوصف علة ملك فعل هذا راجحة من قبيل المعارضة التي فيها مناقضة تسامح والاولى ان لا تذكره على طريق التقسيم للمعارضة بل تذكره ابتداء للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان العلب للابطال والعكس للتصحيح كما قال الامام فخر الاسلام واما العكس فليس منه اي من هذا الباب لكنه للاستدلال في مقابلة الحق به والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سنة اي ان يرد الحكم لا على سنن الاصل بل على خلاف سنته كقول اصحاب الشافعي في صلوة النفل مثلا هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع واحترز به عن الحج فانه كب بالشروع لانه كب المضي في فاسده فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان تستوي عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والفعل يلزم بالنذر بالاجماع فلزم ان يكون الشروع فيه ملزما ايضا فلما بقضية الاستدلال وهو اضعف وجوه العلب اعلم ان هذا النوع من قبيل العكس حقيقة اذ العكس الصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام القلب ولهذه ذكره عامة الاصوليين في اقسام العلب وستوه قلب التشبيه وقول المصنف انه من ضعف وجوه العلب باشارة الى ذلك لكنه لما كان شبيه العكس من حيث انه يرد الحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سنة اورده الامام فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف لكن مع هذا كان الواجب ان يذكر مقدما على العكس لانه من الاستدلال بخلاف العكس ثم هذا النوع من العلب مقبول عند البعض وهو اختيار الامام البزدوي ومردود عند البعض منهم المصنف وبين فساده من وجهين احدهما ان الشايل جاء بحكم آخر وهو التسوية والعلماء على ان التسوية لا تكون اثباتها مناقضا لدعواه وهو لا يتحقق الا في شرط صحة القلب وتقابل ان تقول لا نسلم ان هذا شرط صحة العلب التي هي شرط صحة القلب ولقايل ان يقول لا نسلم ان مناقض الحكم ذاته شرط صحة العلب لا نسلم انه يجب تسويتها بل يجوز الاستواء مسلم لا نسلم مدعي المستدل لا نسلم انه يجب تسويتها بل يجوز الاستواء مسلم لا نسلم مدعي المستدل

واحق ان

كالحج وعكسه لما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع م

ل

ع

ط

انا سول

... المناقضة م

الأصل

وهو الوضوء وفي الفرع وهو الغسل الا انه مختلف في الفرع لان الاستواء في الاصل بمعنى سقوط اللزوم وفي الفرع بمعنى ثبوت اللزوم والسقوط واللزوم متضادان فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك مبطل للقياس لما سبق وانما يستقيم هذا التعليل ان لو كان المقصود عين التسوية وليس كذلك على ان الكلام مفسد وكلام العاقل مجمل والمجمل لا يعارض المفسر قوله واما المعارضة الخ فنقول ايا ما كان فلا يسلم المعارضة سواء كانت مقبولة او مردودة والا لم تتناول النوع الثاني من المعارضة فنوعان احدهما في حكم الفرع وسمي معارضة في الحكم وذلك في انواع اثنان منها كما ذكرناه بالشبهة والثلاثة منها فيها صحة من وجه اولها المعارضة بالتخصيص على ما عرف ذلك في محله وذلك كما في المحل بعينه من غير زيادة فنقع بذلك محض المقابلة وسد طريق الوصول الى المدعا الا بالترجيح كقولنا المسح ركن في الوضوء فمن سلسلة كالغسل معارضة بانه مسح في الوضوء فلا يسن سلسلة كالمسح على الخف وثانيها معارضة بتغيير ما في الاول وتقريره وذلك ان يعارض في مسئلة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن سلسلة بعد الكمال كالغسل وفي مسئلة تعيين النية في رمضان انه صوم مفروض فيكون مستغنيا عن التعيين بعد تضمن كصوم القضاء وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في السليت بعد الكمال العرض في محله وفي التعيين بعد تضمن في نفسه وجب التعيين فيها لان الترجيح كان في الاول وهذان مما الوجهان الصحيحان بكليتهما اما الوجه الاول فظاهر وكذلك صحة الثلاثة الاوجه الغلب وقد ثبت صحة وممانعة الاشكال ووجه انه في بيان المعارضة الخالصة والغلب ليس منها بل من المعارضة التي فيها منافاة فلا يصح ايراده في المعارضة الخالصة وقول العلامة النسفي ان الغلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاسد ههنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الا فيها لا يوجب ازالة الخلوص مع كونها سقيمة لتناقضه وثالثها معارضة باثبات ما نفاه المعلل او نفي ما اثبته لكن بقيد يتغير فيه احوال الموضع الخلاف مثل قولنا في التعليل لاثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء عند عدمهما على تزويج الصغيرة انها لا اب لها فيتولى عليها نكاحها كالتي لها اب فعارضناه بانها يتيمة فلا يلي الاخ تزويجها كالتي لها قاله لا ولاية للاخ على المال اجماعا وهذا تغيير لمحل النزاع لان التعليل وقع في اثبات اصل الولاية عليها للاخ بعين الولي فمن اثبتنا اصل الولاية وانه على الولاية يسبب خاص وهو الاخوة فلم يكن هذا قادحا في كلام المعلل فمن هذا الوجه يكون فاسدا لانه اذا لم يثبت الولاية لا يثبت لغيره اجماعا لانه اذا ثبت الناس اليها بعد الاب والجد ومن نظر منها معنى الصغر وانها مما يستوي الناس فيه وعلى العكس مثل ما قلنا ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما كوز شراؤه عندنا لكنه يؤمر باخراجه من يده بالبيع او الاعتاق او نحو ذلك عند الشافعي لا يجوز شراؤه وعللنا بان العبد المسلم يملك الكافر بملكه مكذا شراؤه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه حكم شرائه ابتداء وبقاء كالمسلم ثم انه لا يقر على الملك بل يرد عليه اجماعا فكذلك يرد شراؤه تحقيقا لاستوائهما بينهما كما في المسلم وهذه معارضة فاسدة ظاهرا لانا لم نعلل للتفرقة بينهما لنكون التسوية معارضة بل حكمنا على جواز الشراء والبقاء بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصغر عند اثبات التسوية بينهما قال صاحب الكشف ايراد هذا العكس من قبيل المعارضة الخالصة مشكل لان هذا قلب في الحقيقة فكون قدحا في بطلان معلل المستدل ملتبس لانا كان هذا من اضعف وجوه الغلب لكونه لا منافاة فيه لما ترجح ايراده في هذا القسم وخامسها معارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول مثل قول ابي حنيفة في المرأة التي نعى اليها زوجها فاعتدت وتزوجت آخر وولدت ثم جاء الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لان فراشها بنفسه فصار كما لو كانا حاضرين والوطء سفح محرم يعارضان بان الماء صاحب فراش حاضر والعشاء لا يحل به نفي النسب منه كما لو نزوجها بغير شهود وولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا والتعليل ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا كما لو كان الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والآخر غائب ثبت النسب من الحاضر هذه المعارضة في حكم غير المحل الذي اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول بفراش صحيح والسابق اثبت النسب من الآخر بفراش فاسد فكان محل الكلام مختلفا فتفسد من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته للاول بعد ثبوته للآخر تصور ثبوته من شخصين شرعا تضمنت هذه المعارضة نفي النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واحتج الى الترجيح بان نقول صحة فراش الاول وقيام ملكه حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الآخر وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد لا يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة والشبهة لا تعارض الحقيقة فيترجح بالكثرة فيكون الولد للاول ولا يلزم علينا ما اذا ادعى الشركان معا نسب ولد جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى التقاط اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة في النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما في حق الاحكام الا ترى انه لو ظهر لاحدهما رجحان بوجه من الوجوه سوى ثبوت النسب منه الى هذا اشار في الزيادات والفرق بين الرابع والخامس ان في الرابع معارضة بحكم آخر في ذلك المحل باثبات ما لم يثبته الاول وفي الخامس معارضة باثبات ما اثبته الاول في غير المحل الاول وثانيها في عدالة الاصل وهي ان تقام الادلة على عدالة الاصل وصفه آخر في المقيس عليه غير موجود في محل النزاع ويسمى الحكم الذي وذلك اما ان يكون مثلا نية اوجه معارضة بعلة لا تتعدى اصلا او بتعدى الى متصل مجمع عليه او فصل مختلف فيه وكلها فاسدة اما لو اقام الاصل على علة بعدما اثبته المعلل بمقبول انفاقا كذا في التلويح ملتبس فعلى هذا ينبغي ان يقول المعارضة في الاصل على اربعة اوجه واحد منها صحيح واللاتة منها باطلة واما فسدت هذه الوجوه اما ان كانت غير متعدية كما ملتبس في الذهب والفضة ان حرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فعارضنا الشافعي بالثمنية فانها سببة لعدم حكم وهو الحرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فعارضنا الشافعي بالثمنية فانها سببة لعدم حكم وهو الحرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فعارضنا الشافعي بالثمنية فانها سببة لعدم حكم وهو الحرمة الربوا فيهما معلولة بالقدر والجنس فعارضنا الشافعي بالثمنية فانها سببة لعدم حكم وهو الحرمة

www.alukah.net

والنص يكون ملكا او نفسا او عضوا او جنينا وكذا لو قطع يدا فاندملت ثم قطع اخرى فمات فعليه دية واحدة لان الجراحة الثانية وقعت على ميت وكذا لو قطع يدا فمات بالسراية ثم قطع اخرى فعليه دية واحدة لان الجناية الثانية وقعت على ميت وكذا لو قطع يدا فمات بالسراية ثم قطع اخرى فعليه دية واحدة لان الجناية الثانية وقعت على ميت

## كتاب الديات

الدية اسم للمال الواجب بالجناية على الحر في نفسه او فيما دون النفس وسميت دية لان ولي القتيل يدي القاتل اي يسلمها اليه ليأخذها وقيل لان القاتل يدي الى ولي القتيل شيئا وهو الدية وقيل لان القاتل يدي الى ولي القتيل شيئا وهو الدية وقيل لان القاتل يدي الى ولي القتيل شيئا وهو الدية

## فصل في بيان من تجب عليه الدية

الدية على العاقلة في قتل الخطأ وشبه العمد وعلى القاتل في العمد اذا صالح عليها او عفا عنها وعلى القاتل في الخطأ وشبه العمد اذا لم يكن له عاقلة او كانت له عاقلة ولكنها عجزت عن الدية وعلى القاتل في العمد اذا صالح عليها او عفا عنها وعلى القاتل في الخطأ وشبه العمد اذا لم يكن له عاقلة او كانت له عاقلة ولكنها عجزت عن الدية وعلى القاتل في العمد اذا صالح عليها او عفا عنها وعلى القاتل في الخطأ وشبه العمد اذا لم يكن له عاقلة او كانت له عاقلة ولكنها عجزت عن الدية

## فصل في بيان من تحمل عنه العاقلة

العاقلة هم العصبات من النسب والولاء والرجال والنساء فيما يتحملون والصبيان والمجانين والفقراء فيما يتحملون والمسلمون والكفار فيما يتحملون والاحرار والعبيد فيما يتحملون والذكور والاناث فيما يتحملون والاقرب والابعد فيما يتحملون والوارث والمحجوب فيما يتحملون والغني والفقير فيما يتحملون والحاضر والغائب فيما يتحملون والمقيم والمسافر فيما يتحملون والصحيح والمريض فيما يتحملون والمجنون والعاقل فيما يتحملون والمغمى عليه والنائم فيما يتحملون والمرتد والزنديق فيما يتحملون والمحارب والمرتد فيما يتحملون والمحارب والزنديق فيما يتحملون والمرتد والمحارب فيما يتحملون والزنديق والمحارب فيما يتحملون

## فصل في بيان ما تحمله العاقلة

العاقلة تحمل دية النفس ودية الطرف ودية الجراحة ودية الشجة ودية الكسر ودية الجائفة ودية المأمومة ودية الدامغة ودية الموضحة ودية الهاشمة ودية المنقلة ودية السمحاق ودية الباضعة ودية المتلاحمة ودية الجلدة ودية الحارصة ودية الدامية ودية الباضعة ودية المتلاحمة ودية الجلدة ودية الحارصة ودية الدامية

## فصل في بيان ما لا تحمله العاقلة

العاقلة لا تحمل ما دون الثلث من دية النفس ولا تحمل ما دون الثلث من دية الطرف ولا تحمل ما دون الثلث من دية الجراحة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الشجة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الكسر ولا تحمل ما دون الثلث من دية الجائفة ولا تحمل ما دون الثلث من دية المأمومة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الدامغة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الموضحة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الهاشمة ولا تحمل ما دون الثلث من دية المنقلة ولا تحمل ما دون الثلث من دية السمحاق ولا تحمل ما دون الثلث من دية الباضعة ولا تحمل ما دون الثلث من دية المتلاحمة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الجلدة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الحارصة ولا تحمل ما دون الثلث من دية الدامية

www.alukah.net

اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعده حتى يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما و اذا ارتد احدهما يقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وقال الشافعي اذا اسلم احدهما فان كان قبل الدخول يتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول تتوقف على انقضاء العدة وكذا الكواب عنده اذا ارتد احدهما تقوى بين الردة والاسلام في الكواب

و اضاف الفرقة اليهما وعللا بان الحادث بهما اعني بالاسلام والردة اختلاف الدين ولنا ان الفرقة الاولى انما تقع ابتداء النكاح يمنع بقاءه ايضا فعلت الاسلام من اسباب العصمة في النفس والمال قال النبي صلعم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال النفس وهو اكمل بقاء، الآخر على الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه شرط العقد على النكاح و دوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة فان قيل سلمنا ان كل واحد منهما لا يصلح ان يكون مناطا للحكم فلم لا يجوز ان يكون المجموع وهو اختلاف الدين مناطا للحكم قلت لما نفى عن كل واحد منهما القلاحة اصلا لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه عبارة عما يكون معتبرا في بعض الملائمة ويكون اختلاف الدين مانعا من ابتداء العقد لا يدل على صيرورته قاطعا فوجب بقاء الاول على ان قيام عدة الغير وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح لا بقاءه، ونكاح المرتد يمنع نكاح الامة والاقطع وما يعذر اضافة التفريق الى الاختلاف في الدين والا يلزم دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الوطء انما فات بتباين الحالين لا اثر في ايجاب الفرقة وهو فوت غرض النكاح رعاية لحق المسلم ان كان هو الزوج وحسمه لباب الفساد من غير ان يكون فائدته مستمتاع وان كان هي المرأة صارت كالمعلقة والمعلق ظلم لكونه ممنوعا للامساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مرفوعا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن الناس ومذاهبي قول منشأ عن الخط القضاء نوات الظلم وهو اي فوات اغراض النكاح في كونه سببا لايجاب الفرقة ظاهر الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التفريق بالايلاء، واللعان والعنة قطاهر وامافي اللعان فلان الامتناع لاجرم بالتلاعن كما عرف في موضعه وفات غرض النكاح وجب دفع الظلم بالتفريق وكذا في الايلاء، لان الزوج ظلمها بمنع حقها من المرة مجوزي نزوال نفع النكاح عند مضي المدة فكما اذا تركها بالفعل

بعض من هو جه للفرقة على سبيل المنافاة لكونها من اسباب زوال العصمة لانها موضوعة للفرقة فتثبت الحرمة بنفسها من غير وقوف على انقضاء عدة ولا قضاء قاضي كما في طرق الرضاع وحرمة المصاهرة والمحرم ارتداد ما يعني لانقال لو كان خلاف النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يسقل بارتدادهما بالطريق الاولى لازدياد المنافي كالواصبح الرضاع والنسب لان القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا كما قال زفر انا تركناه باجماع الصحابة والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع وبيانه ان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه ثم اسلموا ولم يامرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بحضرة من الصحابة من غير نكير منهم فحل محل الاجماع على ان في ردته احدهما خلاف و مضادة في ردتها ابتلافا وهو افقه في الاتفاق حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف في انها ملائم من كونها منافية له عند وجودها و ثانيها الترجيح بقوته بناء على ان الحكم المشهود به اي بقوله (الوصف على الحكم الذي شهد بقوته وحاصل معناه كثرة اعتبار الشارع ذلك الوصف في جنس هذا

للنكاح عند فوات الاغراض كونها منافية" ف م

النكاح

الحكم كقولنا في مسح الراس انه مسح فانه اثبت في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار اذ ليس للركنية زيادة قوة في اثبات سنة التكرار فان اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود تامة بالاكمال و الاطالة دون التكرار فاما اثر المسح فلازم في كلها لا بمعقل نظير ما ان كالتيمم ومسح الخف مسح الجبيرة والجروب لانهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء، لا التركنية مطلقا فكيف يرد عليهم اركان الصلوة لانا نقول هذا ليس بمقبض عليهم بل بيان ان الركنية ان سلم موثرة في الوضوء فليست بموثرة في غيره والمسح موثر في التخفيف مطلقا فكون اولى بالاعتبار من الركنية وقوله في كلها لا بمعقل نظير احتراز عن الاستنجاء بغير الماء، فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه بمعقل في التطهير لان المقصود التنقية والتكرار يوثر في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان انه معان فانه ثبت به سقوط التعيين من قول الشافعي انه فرض في دلالة التعيين لان الفرض لا يوجب الا الامتثال بالمامور به لا التعيين بالنية فان الحج يصح بمطلق النية وهذا الفعل عنده فكون اثره مختصا ببعض العبادات والما سقوط التعيين فلازم لكل معين حتى لو ترك الوديعة او المغصوب الى المالك او ترك البيع الفاسد لا يشترط تعيين هذه الجهة، بل باي طريق وجد الترك يقع عن الجهة المستحقة لتعيين المحل لذلك شرعا حتى لو اداى الدين يشترط التعيين لعدم تعين المحل لذلك وثالثها الترجيح بكثرة الاصول وهو ان شهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة المسلت فانه لما شهد لتصحيح التيمم و مسح الكف ومسح الجبيرة والجروب ولم يشهد لصحة وصف خصمكم وهو الركنية الا الغسل يرجح عليه وزعم بعض اصحابنا و بعض اصحاب الشافعي ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه من حسن الترجيح بكثرة العلل لان شهادة الاصل على العلة على حدة و عند الجمهور هو صحيح وهو اضعاف المص لان الحكم بالوصف الموثر لا الاصل يستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وليس هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس اذ القياس فما يتحد فيه واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة وكثرة الاصول قيسه عبارة عما كان لكل قياس على حدة فصل الخرق بين هذا القسم والقسم الاول ان في هذا القسم اعتبر الموثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الاول اعتبر الاثر وهو ثباته على الحكم المشهود به وقيل الفرق بين المسئلة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوته تاثير الوصف الا ان الحكم مختلف فالعدد ما عتبار الحكم فالاول ما عتبار نفس الوصف الثالث بالنظر الى الاصول والذا قال الامام ابوزيد وقلما توجد واحد من هذه المسئلة الا وهم الاخوان واعلم انا نترجح في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكثرة الرواة اذا بلغوا حد الشهرة او التواتر ولم ترجح بكثرة في بعضها كالترجيح بكثرة الاصول ولنا فيه ضابط وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بسببها مثل اجتماعهم ولم يحصل المجموع وليست معتبرة في كل موضع لا يحصل بها تلك المزية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لانا لمجموع واعتبر هذا بالشهادة فان كل امر منوط بالكثرة كمل الاقوال و الحروف ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارع مثلا فان الكثير لا يغلب القليل بخلاف الشهادة على احد معين وجانب الكوف من الضعاف فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل

الحكم منوطا ح

ف واعلم

ورابعها الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة وسمي الترجيح بانعكاس كقولنا في مسح الراس مسح فلا ينسن تكراره
ينعكس الى ان ما ليس بمسح ينسن تكراره كغسل اليدين والرجلين والوجه وقولنا ركن ما فعله ليس تكراره منعكس
الى ان كل ما ليس بركن لا ينسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكراره
وهذا ضعيف وجوه الترجيح لان العدم لا يعلق به حكم اذ العدم لا يعلل ولا يعلل به كما ذهب اليه المتكلمون لكونه
نفيا محضا لكن الحكم اذا علق بوصف ثم عدم عند عدم كان ذلك وضع لغة حسن وارادكم معه وجودا وهذا
مع كونه موافقا لانعكاس العدم وان كان نفيا محضا كان معنى لانه نوع من الاستثناء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب
عدم المشروط وعدم الكل يوجب عدم الكل وعدم غير ما ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط واكل لا يوجب عدم
المشروط والكل عند نا بل هو معدوم بالعدم الاصلي وهو لا يستقل بالموجبية قوله واذا تعارض ترجيحا
اشارة الى بيان الخلاص عن تعارض وجوه الترجيح واعلم ان ما يتبع به الترجيح من الترجيحين المتعارضين
شيئان احدهما الذات اي الترجيح بالنظر الى ذات الشيء نفسه والثاني الترجيح بالنظر الى الحال اي الى وصف
الذات لان كل موجود قائم بذاته موصوف بحاله فمطلب المرجح اولا باعتبار الذات فان امكن الترجيح بنوع منه
وان استووا بعد الجهد باتيانهما شيئا شيئا وهذا دة قليلة واذا قدمنا الترجيح باعتبار الذات على الحال لما مضى
ان الذات كالسبق وجودا من الحال فيعتبر ما وقع الترجيح به لاسبق حادث من معنى في الحال بعد ذلك غيره
مالوا تصل الحكم بالاجتهاد وتاييده لم يسبق حادث من اجتهاد آخر بعد ذلك لانقال الذات كالسبق على
حال نفسها لا على حال ذات اخرى فلا يتم التقريب لان النظر كون الذات في نفس الامر كالسبق على الحال على
ان الترجيح بالذات وان يلاحظ باعتبار يقتضي ان في شيء واحد وثانيهما ان الذات تقوم بنفسه ولا تحتاج الى غيره والحال قائم
بغيره وهو الذات وما يكون تبعا لغيره لا يجوز ان يكون مستقلا لاصله وفيه نظر لان الذات قد تكون عرضا
كالاخوة يرجح على العمومة باعتبار الذات وقال صاحب المنتخب الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح الذاتي وبالحال
عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الآمدي الوصف بشيء يقوم بالشيء كحسب ذاته او بعض اجزائه والعرضي ما يوصف
بقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه الا كفى ان هذين المقامين يتبادران الحمل على ذلك وكذلك بعض الامثلة يعرف الناظر
في موضع الخلاف مثاله ما قلنا في صوم رمضان انه يجوز نيته قبل التعيين لنصف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق
جوازه بالغروب فاذا وجدت في البعض دون البعض تعارضا فوجوه ما فيه يوجب الصحة في الكل وعدتها في البعض الآخر
يوجب الفساد في الكل فانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا وجه الصحة في البعض نظرا الى ذاته وهو الاساك
الكثير محكما بالصحة والمرجح جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة كما ذهب اليه الشافعي لانه يترجح لمعنى في الحال
وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات اولى بالاعتبار من الترجيح بالحال لانفاق الكل تابع كره
في السقمان دون الكمال فان بعض اجزاء الشيء اذا كان ناقصا والبعض الآخر كاملا يكون ناقصا تقيقا
وان كان ركنا واحدا لكن ما خلا بعض اجزائه عن النية التي هي شرط الصحة لا يوجب وجود النية في البعض الآخر
وان كان الترجيح بالكثرة مرجحا لاعتبار صحتها الترجيح لانا نقول لانم فسادا الاقل الذي لم يوجد النية فيه حقيقة بل
نقول هو موقوف على شروع الآمر فان صادفته النية صح والا بطل وكعمل النية الموجودة في الآخر حكمه موجودة ما

اولان ما سواها من الوجوه قد اندرج فيما تقدم ونشرع في الانتقال اعلم ان السائل لما استشعر من العلة ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة ان يلجئ المعلل الى الانتقال وانه على اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات تلك العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى آخر وعلة اخرى والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول والعلة الاولى صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بما ذكره من العلة فاذا انكر الخصم ثبوتها يحتاج الى اثباتها فان دام سعيه في اثبات تلك العلة فكون وفاء بما التزم فيكون صحيحا كمن علق بوصف حمل قوله لفلان علي الف الا درهم الموزع على الصبي الموزع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا انكر الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا وكمن اضجع بعيرين موزع فاصح بعير الصحاني موزع فاصح لتصحيح قول الصحاني بخراج واحد موزع فاصح لتصحيح خراج واحد بالكتاب كما سبق واما الثاني والثالث فلان الانتقال من حكم الى آخر انما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وذلك انما يتحقق في القول بوجب العلة لان السائل لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم غرض المعلل مستقل الا باثبات الحكم المنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذلك بيان كال الفقه وذلك صحة وضعه مثل قولنا في جواز اعتاق الآبق لما لم يوجد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد مال ويفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال السائل انا اقول بوجب هذه العلة فعندي لا يمنع الكتابة عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع تعذر ان تمكن في الرق سبب هذا العقد فنقول بهذه العلة وجب ان لا تتمكن تعذر ان في الرق بالكتابة ولا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لان ما تمكن تعذر ان في الرق لاحتمال الفسخ بوجه فقد اثبت الحكم اثبتا بالعلة الاولى والا لم يمكن ذلك لزم الانتقال الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم كمن علق بمسح الراس انه ركن فمن سلمه ومن سلمنا ان السلف مسئول بهذه العلة فمن طريق الاستعجاب لا بالتكرار فاحتاج العلل لاثبات التكرار الى علة اخرى فقال هذا مسح في الوضوء فيسن تكراره وهذا انتضاء مستقيم لان نصب العلة لزع ان هذا محل الخلاف فاذا وافقه الخصم في ذلك الموضع ونازعه في حكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم فلا يكون انتقالا بل وكمن مثل هذا الاخ عن نوع غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف ليعلل بوجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع فمن اجمل النظر من الحسنة تمسكا بقصة الخليل ومحاجته على نمرود في اللعين فان ابراهيم عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت حال ابراهيم عليه السلام ان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر وهذا انتقال منه عليه السلام الى حجة اخرى لاثبات ما قد حكى الله ذلك عنه على سبيل التسليم فثبت ان كان صحيحا والصحيح ان هذا انقطاع لظهور عجز المعلل عن الوفاء بما التزم بانتقاله الى علة اخرى مثل عام الحكم بالعلة الاولى الا ترى انه لما لزمه نقض لم تقبل منه الاحتراز عنه بوصف آخر موجود ليس بعلة سفه فلان لا تقبل التعليل بعلة مبتدأة اول ولان مجالس النظر لم تعقد الا لاثبات الحق بالدليل فصواب الوصف هذا النوع من الانتقال لتطاول الكلام من غير حصول المقصود وهو الاثبات لان العلل

كانت
لاثباتة بالعلة الاول و
الثالث الانتقال الى حكم آخر
ع

الطالب

الحكم الاول

www.alukah.net

رد عليه وليلة سعلق تأخر فلا ستتم المناظرة ولا تحصل المرام واما قصة الخليل عليه السلام فليست من هذا القبيل اذ من قبيل الانتقال الفاسدة لان الحجة الاولى التي ذكرها كان لازما على اللعين ملخصه

الاولى

انه لان ابراهيم اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الا ان اللعين عارضه بامر يباينه وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الآخر او نصب المعزول وعزل العامل كما حكي عنه وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء لكن الامر على ضعيفة القلوب واصحاب الظواهر لخفاء الخلل الا ان ابراهيم عليه السلام انتقل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية عما يوجب اللبس والالتباس عليهم فانتقل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى خالية عما يوجب اللبس او اراد نظام الكلام وتنسيقه على العامة ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المجيب اذا رتب نظام دقيق على انتضاد واقتضى تلبيس يحوزله ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة تدرأ بها القوم وطريق النظر ان تقول المحبوس بعد اثبات علته على انا نقول الامر الذي يوضح ما ذكرت وهذا الان الحج انوار وفهم الحجج لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فمكون حسنا قال الامام الرازي يروى ان ابراهيم عليه السلام لما اصبح بهذه الحجج دعا نمرود شخصين فقتل احدهما وخلى سبيل الآخر وهذا بعيد عندي لانه لا يبقى على هذا حفاء يجب ان المعزول حي احياء وان القتل غير الاماتة بل الصواب ان ابراهيم لما اصبح بالاحياء والاماتة قال الكافر اتدعي الاحياء والاماتة من غير واسطة الاسباب الفلكية والارضية او بواسطتها اما الاول فبعيد واما الثاني فقد يقدر عليه واضمنا فان الجماع قد يفضي الى الاحبال وشرب السم قد يفضي الى الموت فاجاب ابراهيم بانا اخترنا انها حصلت بواسطة الاسباب الفلكية الا ان ملكك لا يساعد لان الاسباب منتهية الى مدبر وهو الله تعالى لا قدرة للبشر على الاتصالات فظهر الفرق وثبت ان قوله لا يدان منتهى الى مدبر وهو الله تعالى لا قدرة للبشر على الاتصالات فظهر الفرق وثبت ان قوله فان الله يسن وسلما اخر بل بان ان تلك الحالات صادرة من الله بحيث لا يقدر عليه البشر وقيل ان هذا من قبيل الانتقال في الظاهر كانه قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويوجد الحيوانات بعد بها واني بالاحياء والاماتة مثاله فلان اعترض جاهل اجلى لدفع الضعف وروي وجه لطيف عن مولانا جلال الروحي وهو ان ابراهيم قال لمن قال انا اعفو وانا احيي وانت ان كنت قادرا على الاحياء، الصوري فان الله تعالى جعل بطن الامهات مشرقا لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فات بها من مغربها الى المشرق الرحم فاوان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله تعالى جعل مشرق العلم مغربا لها فات بها من مغربها وهو حال الاشراق في العاصي فبهت الذي كفر لانه لا يقدر على ذلك الا الله فلا يكون انتقالا واعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه على ما ذكره الامام شمس الائمة الاول عجز المعلل عن وفاء ما التزمه بالعلة الاولى والثاني السكوت كما اخبر الله عن اللعين فبهت الذي كفر والثالث جحد ما يعلم ضرورة لانه يدل على ان ذلك منه على سبيل التسليم الا ترى ان الخصم اذا جحد ما يعلم ضرورة لا يبقى للمعلل طريق الا الانتقال الى علة اخرى او الانقطاع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم حتى انتقل منها الى علة اخرى او انقطع لانه عبارة عن قصور المراد عن ملوغ مقصوده وعجزه عن اظهار مراده وبيانه وهذا النوع يظهر

الى ما على م

الحكم الاول

ع

فانه لو اشتغل من دفع الى آخر لاكون به يأس لانه معارض لكلام الجب فما دام في المعارضة يرفع جميع امره ضمنا لاكون منقطعا الله تعالى وهو الميزان قوله فصلوا ثم عليه ما مثيب ما يجب الى قوله ذكرنا كما سابقا على باب التماس من الكتاب والسنة والاجماع كشان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام للمشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامة وانا قد بقول سابقا على باب التماس لان هذه الاشياء لا شئت عندهم بالتماس لانه مظهر لا شئت وانما يصح التعليل بالتماس بعد معرفة هذه الجملة ان الاحكام وما يتعلق به لان التماس لتعريف حكم معلوم الوصف ثابتة بسببه وشرطنا محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة فما كفتنا ما باب التماس لتكون السبيل الى التماس بعد احكام طرق التعليل فان قيل لما ثبت ان معرفة هذه الجملة وسيلة الى التماس كان ما ينبغي ان نذكر هذه الجملة قبل التماس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد قلنا كون التماس مجموعا من حيث النوع او جب وضعه باب المقدمة وترتيبه عليها اما الاحكام فانواع اربعة بالقسم العقلي بعد سقوط التساوي بين الكفتين بالاستقراء حقوق الله خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الكفتان وحق الله فيه غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب فحق الله عليه المكلف ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به اصر كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاطع بين الزناة وانما نسب الى الله تعظيما لانه نفع يتعالى عن ان ينفع شيئ فلا يكون لحق لهذا الوجه مكذا قيل وحرم عليه ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا اباح مال الغير باباحة المالك لانها ح الزنا باباحة المرأة الا باباحة الزوج الا ترى عن عطاء ابن ابي رباح انه قال مباح وطئ الامة باذن سيدها فان قلت حرمة مال الغير ايضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس فلم شرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناك جميع الاترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء، ونحن نملك اموالهم مذكورة في اموال الحربي من مباح لنا عند الرضا منهم وما اجتمعا وحق الله فيه غالب وهو حد القذف اعلم انه لا خلاف في انا فيه حق الله وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص وشرط فيه الاعوى لقبول الشهادة والاستطال بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد الاقرار في هذا الوجه حق العبد ومن حيث انه شرع زاجرا ولهذا لم يسقط حدا والقصاص من شرع الزواجر اخلا، العالم عن الفساد حق الله الا ان الشافعي قال بل يغلب حق العبد وهو اختيار فخر الاسلام البزدوي تقدم ما كفته على حق الله كما جعل العبد وغنا الشرع وكن ملنا الى تغلب حق الله لان حق العبد بصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله لان ما للعبد يتولاه مولاه والا لزال عكسه اذ لا ولاية للعبد في كسبنا، حقوق الله الانبياء عند وفائدة الخلاف انه لو كان الغالب فيه حق الله عند نا لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمات سفرقة لا يجب عليه الا حد واحد وعند الشافعي لما كان حق العبد فيه غالبا جرى الارث والعفو ولم يجر فيه التداخل واما ضع فيه الكفتان وحق العبد غالب مثل القصاص فان القتل جنايته على النفس وهو فيها حق الاسم كما ان للعبد فيه حق الاسم بقاء النفس وهو نفع المقتول الى [illegible]

سلطان انسانا يواخذ به كما لو اتلف مال المخلوق اذا قذف انسانا فانه لا يواخذ بحد القذف والى رجحان حق العبد اشارة في قوله وكم من العصاص حيوة واما حقوق الله فثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى القربة ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه اما العبادات الخالصة مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج والجهاد والايمان اصل الكل سر العبادات فرعه لانه لا صحة لها بدونه وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل الفروع وعماد الدين اذ فيها غاية التذلل وشكر نعمة البدن والروح ولهذا قال الصلوة معراج المؤمن وقال اقيموا الصلوة لذكري ولكون عبد اشكورا ثم بعد الزكوة لان النعمة الاولى وهي نعمة البدن ونعمة المال فالصلوة شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكوة لنعمة المال ولا شك ان نعمة البدن فوق نعمة المال لما يكون باقوى النعمتين كان اقوى العبادات وبعد الصوم لانه نوع رياضة بقهر النفس الامارة بالسوء المائلة الى نيل الشهوات والرياضة مستعدة للبدن على تحمل المشاق في خدمة المولى فكان دون ما سبق ثم بعده الحج لانه عبادة متاركة اوطان ومهاجرة الاحوال وملازمة الاخوان فكان وسيلة الى الصوم لانه بقعده عن الوطن والاهل يضعف نفسه وتكسر مؤنة فكان اقدر على الصوم بواسطته وهذا ما عرفه اهل الذوق والرياضة والجهاد يكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين او هو في نفسه تخريب بلاد الله وتعذيب عباده ودفع فتنتهم يحصل بالبعض فصار من فروض الكفاية مكان دون ما سبق لانها من فروض الاعيان واما ما سواها من نوافل العبادات وسننها واذا مكلات للفرائض واما العقوبات الكاملة كالحد وهو مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشتبه بها معنى الاباحة واما العقوبات القاصرة وسميها اجزيه فرق بين الكامل والقاصر واطلاق اسم العقوبة على الكامل اولى لانه الطلق ينصرف الى الكامل فذلك مثل حرمان الميراث بالعقل ومعنى العقوبة فيه ان عقوبة حرمان لا تتصل به المظاهرة فكذا الايجعة نقصان في المالية يمتنع به الثبوت ممن حيث العقوبة لا شبهة في حق الصبي والمجنون عندنا لان ايجابه العقوبة لا يستبق الخطاب خلاف البالغ العاقل الخاطئ لانه مقصر فيه فيلزمه الجزاء القاصر وان لم يلزمه الكامل ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال وقيل يجوز ان يلحق به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور في معنى العقوبة فيها فجمع لكون اللفظ محمولا على حقيقته واما الحقوق الدائرة بين الامرين مثل الكفارات ففيها معنى العبادة لما انها تؤدى ما هو عبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ويشترط فيها النية ويجب بطريق القربى وتؤمر من عليه بالاداء بنفسه وفيها معنى العقوبة حتى وجوبها لا تحمل الا الاغنياء وليذا سميت كفارة كونها ستارة للذنوب واما العبادة التي فيها معنى المؤنة لمثل [illegible] ولهذا كان [illegible] عبادة فلان اسمها وهي الصدقة تدل عليها ولان اشتراط النية لاداء ما وجب عليها [illegible] الى مصارف الصدقات وشرط النصاب غير ان فيها معنى المؤنة لانها تجب على الغني بسبب الغنى كالنفقة والى [illegible] كالنفقة

www.alukah.net

لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ حتى قال ابو حنيفة وابو يوسف يجب على الصبي والمجنون اذا كان
لهما مال ويؤدي المولى من مالهما كالنفقة يجب عليهما لذي الرحم المحرم وعند محمد وزفر لا يجب عليهما
في مالهما بل يجب على الغني في ماله لان معنى العبادة راجح فيها ولا يجب على الصبي والمجنون لسقوط
الخطاب عنهما واما المؤنة التي فيها معنى القربة فهو العشر فانه باعتبار تعلقه بالارض النامية مؤنة
لان المؤنة ما تصرف لبقائه كنفقة الاولاد والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء
وهم يذبون الكفار من الاستيلاء على بلاد المسلمين فيبقى الاراضي في ايديهم اما المقاتلة فظاهر
واما الفقراء فان الله تعالى ينصركم بدعائهم ويذب الاعداء عن المسلمين قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم
فيكون الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كالزكوة عبادة ولهذا
لا يبتدأ به على الكافر لانه ليس من اهل العبادة بوجه وجاز البقاء عليه عند محمد اي ان
اشترى الكافر ارضا عشرية يبقى عشرية عنده لان جهة المؤنة تعارض جهة القربة فلا يسقط بالشك
كما لا يثبت بالشك وعند ابي يوسف يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة ينقلب خراجية واما
المؤنة التي فيها معنى العقوبة فهي الخراج فانه مؤنة الارض ولكن فيها معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال
بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد والمولي وهو عادة الكفار وسبب
الذل قال الله تعالى وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر
فقد ذللتم وظهر عليكم عدوكم ولا يجتمع العشر لانه اعتبر في حق الشباب المال كالكتاب مال يجب فيه الزكوة
لان العبادة اصل في حق الكفار عارض في حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة عليهم فكان وجوب
الخراج باعتبار الاصل وهي الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو الاشتغال بالزراعة عقوبة فسميناه
مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين المؤنة والعقوبة لا يبتدأ على المسلم وضعه بالشك ولا يسقط
عنه بعد الوجوب بالشك بخلاف العشر حيث لا يبقى على الكافر عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الكفر ينافي
العبادة من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة في الجملة الا يرى انه يجب على المسلم الحدود
وعند تحقق اسبابها منه واما الحق القائم بنفسه فهو خمس الغنائم والمعادن اي ثابت بنفسه من غير
ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق ثبت لله بحكم الوهبة بناء على
ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب بالجهاد له كله كما قال الله تعالى قل الانفال
لله لكنه اوجب لنا اربعة اخماسه للغانمين منة منه وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا
اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه وقسمه بين من سماهم في كتابه فتولى السلطان افرازه
وقسمته لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولانه لم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة جوزنا
صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم بخلاف الزكوة
والصدقات فانها لزمت طاعة فلا يجوز صرفها الى المؤدي وان افتقر حتى لو ابتلى الركوة الى السائل بعد
حولان الحول وافتقر صرف الساعي الى الفقير لا يجوز ... والعين

كان فعل الابتاع مقصودا ولا يحصل الابتاع بالصرف الى نفسه وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق
الذي ذكرنا انه حق قائم بنفسه لم يتحمل الاوساخ لان المال انما يصير وسخا اذا اقيم به قربة ولما لم يؤد
به قربة بقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكوة لانه صار خبيثا فلم يحل لهم لفضيلتهم والى هذا اشار النبي عليه السلام
حيث قال يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس واما حقوق العباد
الخالصة فاكثر من ان يحصى كضمان الدية وبدل المتلف ورد المغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح
والطلاق وغيرها ما ولده و اما القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة
والشرط والعلامة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا في وجوده اولا والاول العلة والثاني اما
ان يكون وسيلة اولا والسبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده اولا والاول الشرط والثاني العلامة اما
السبب في اللغة فاسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وفي
الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه ثم السبب اربعة اقسام اي ما يطلق عليه اسم السبب
سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب فيه معنى العلة وسبب له شبهة العلة و
سبب مجازي اما السبب الحقيقي وسمي سببا محضا فهو ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف وجودها
الى ذلك الطريق واحترز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانها ليست
بطريق بل هي دالة عليه وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم عن العلة وبقوله او وجوده عن الشرط
وبقوله لكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن السبب الذي له شبهة العلة والمراد من السبب في قوله
لا تضاف الى السبب المعنى اللغوي وهو الطريق فلا يتوهم الدور فعلى هذا لا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت
وسائر ما ذكرنا في بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق الحقيقة او مسببا لما تضاف اليها فيكون من قبيل
العلل مثال ذلك ولالة انسان السارق على مال انسان ليسرقه فيفعل لم يضمن الدال لان الدلالة سبب محض
لانه طريق الى المال وعلته صدور فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك مضاف الى السرقة باختياره لا الى الدال وكذا
حل قيد عبد الغير فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذي هو مفوت مالية المولى ولكن يتخلل بينه وبين
الاباق قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف الى الحل وكذا لو فتح باب الاصطبل فخرجت الدابة
او باب القفص فطار الطير فان الضمان لا يجب عليه لان العلة ذهاب الدابة وطيران الطير وذلك غير مضاف
الى السبب وكذا لو دفع السكين الى صبي ليمسكه فوجأ به نفسه لم يضمن الدافع لان الدفع سبب محض له
يتخلل بينه وبين الموت ما هو علة لا اضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وكذا لو اخذ صبيا حرا من يد وليه
... لم يضمن الآخذ استحسانا بخلاف ما لو قربه الى بعض المهالك فعطب بسقوط الحائط او البرد او
... حيث يضمن عاقلة الآخذ لان السبب ههنا في معنى العلة باعتبار الاضافة اليه فانه
... وكذلك الموضع لما مات من هذا الوجه والاتلاف لو لا اخذه من يد وليه لم يمت من
... الصبي ... هذه الشجرة وانفض ثمرتها لنا كل انت او قال لنا كل نحن فسقط

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانه اضاف العموم الى وقت ولم يعلق بالشرط فلا يقدم الذي هو سبب قبل وجود الوقت معنى فلا يمنع جواز الاداء
قبله كتعجيل الزكوة قبل الحول لكنه اى المذكور او كل واحد منهما لما كان بعرض ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول
الى وجوب الكفارة او الجزاء سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ملخص والحق
انه اراد بالسبب العلة ليكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلا نم انه مجاز بل هو حقيقة … وهذا  ان م
عندنا اى تسمية كل واحد من هذه الاشياء سببا مجازا امر متفق عليه حتى لم يجوز التكفير قبل الحنث لانه قبل الحنث
وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان التعليق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي
جعل كل واحد منهما سببا في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والتعليق هو الذي يوجب
الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله وقد مر بيان هذه المسائل
فيما تقدم وعندنا لهذا المجاز اى المجاز الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اى شبهة كونه سببا حقيقة من حيث الحكم
خلافا لزفر فان عنده التعليق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض ويتبين ذلك في مسئلة التنجيز الا يظهر
ثمرة الخلاف في ان التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا يعني لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا
ثم طلقها ثلاثا فعندنا يبطل اليمين بتنجيز الثلاث حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع وعنده لا
يبطل ويقع الثلاث عند وجود الشرط هو يقول ان التعليق بالشرط ليس بتطليق ولا سبب له قبل وجود الشرط وليس  الشرط م
فيه شبهة السبب بوجه وانما هو تصرف اليمين ومحله الذمة واشتراط الملك عند التعليق ليترجح جانب الوجود
على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر في حالة البقاء الا يرى انه صح تعليق الطلاق بالملك بعد
الطلقات الثلث وان عدم المحل فلان يبقى ههنا اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولكنا نقول التعليق بالشرط
وان لم يكن تطليقا ولا سببا له في الحال ولكن فيه شبهة السبب لنا على ان التعليق يمين وموجبه البر لا محالة والبر
مضمون بالطلاق على معنى انه لو فات البر لزم الطلاق بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار وانه مضمون بالقيمة
على انه لو فات رد العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة في باب الغصب حال قيام العين شبهة الوجوب حتى صح الرهن  على القيمه م
والكفالة بالمغصوب مع ان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين الثابت في الحال وكذلك لو ابرأ الغاصب
عن الضمان يصح حتى لو هلك العين بعد ذلك لا شيء عليه مع ان الابراء عن العين لا يصح فكذلك ههنا لما كان
البر مضمونا بالطلاق في الحال ثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا تثبت في غير محله كالحقيقة الا يرى ان شبهة
النكاح لا تثبت في البهائم ولا شبهة البيع في الحر لانه لم يتصور حقيقة النكاح والبيع فيهما فاذا فات المحل بالتنجيز بطل
التعليق ضرورة والجواب كما ذكرنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانعة من الحنث … عند الشرط …
عند الشرط ليحصل معنى اليمين اما طلقات ملك سيوجد غير متيقن وجوده عند الشرط فالظاهر عدم ما يحدث وقد
فات ذلك بتنجيز الثلاث لان حكم الطلاق زوال صفة الحل به عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالطلقات
الثلاث فلا يبقى اليمين لان فيما يرجع الى المحل يستوي فيه البقاء والابتداء فان قيل التنجيز لو قال
لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار فانه يعتق قلنا العبد بصفة الرق محل
للعتق وبالبيع لم يفت ملك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق اليمين … بخلاف الاضافة الى الملك …

بقاء م
عن المسئلة التي استشهد بها زفر على ان بقاء التعليق لا يحتاج الى المحل فقال وهذا بخلاف الاضافة الى الملك
لان انعقاده ليس باعتبار الملك والمحلية في الحال بل بتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط وانما صح هذا لانه
يحصل فائدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط بدون الملك في المحل في الحال خوفا عن نزول الجزاء فصار
هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال قيام حل المحل بل هذا اولى بالصحة لان نزول الجزاء قطعي ههنا عند
وجود الشرط بخلاف سائر الشروط قوله ولا يلزم بقاء الظهار اشارة الى الجواب عما يقال ان من ظاهر
امرأته ثم طلقها ثلاثا فانه يبقى الظهار كما كان وينبغي ان يبطل بالتعليق بالتنجيز لانعدام المحل ولهذا لا ينعقد ابتداء
عند انعدام المحل اجاب بان الظهار تحريم للفعل لا تحريم للمحل الاصلي الثابت في المحل نظرا الى الجنس لانه تشبيه
المحللة بالمحرمة على التأبيد والطلقات الثلث لا تنافي هذا التحريم بل يحققه الا ان قيام النكاح شرط في الابتداء  بالنص م
لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم فلا يشترط بقاؤه لبقائه الشروط لما عرف ان شرط الانعقاد لا يلزم ان
يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للحل العارض الثابت بالنكاح وقد فات ذلك بتنجيز
الثلاث فيفوت التعليق لفوات محله فان قيل او لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح وجب ان لا يرتفع
الظهار بالرضاع الطاري عليه قلنا نعم من هذا الوجه اى من حيث ان قيام النكاح ليس بشرط لبقاء الظهار لا
يرتفع الظهار لكن انما يرتفع لما بين حكمي الرضاع والظهار من التنافي اذ حكم الرضاع الحرمة المؤبدة وحكم الظهار الحرمة
الموقتة بالكفارة وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد وهذا من قبيل القول
بموجب العلة … واما العلة اما العلة لغة فعبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض  ض
علة لان بحلوله يتغير الشخص من القوة الى الضعف وشرعا عبارة عما يجب الحكم به معه احترز بقوله به عن العلامة و  حال م
الشرط والسبب وعلة العلة اذ المراد بالوجوب به ان يكون مؤثرا فيه بلا واسطة واحترز بقوله معه عن قول بعض
اصحابنا حيث فرقوا بين العقلية كالكسر مع الانكسار والشرعية وقالوا ان العقلية تقارن معلولها زمانا
وتقدمها عليه بالرتبة والشرعية تعقبها قوله وهي ستة اقسام منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لا تتناول
الا القسم الاول وذلك ظ ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عوج التعبير الى العرف يأباه
احدها ان تكون علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك فان البيع علة للملك اسما لانه وضع في الشرع لاثباته
ومعنى لكونه مشروعا لهذا الموجب ومؤثرا فيه وحكما لانه يثبت به مقارنا له وكذلك النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى
علة حقيقية … علة مطلقة وثانيها ان تكون علة اسما لا معنى ولا حكما كتعليق الطلاق والعتاق بالشرط
وثالثها ان تكون علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فانه علة اسما ولهذا لو ان الحكم يضاف
اليه … ومعنى لانعقاده مشروعا لافادة هذا الحكم ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك والخيار اذا زال
… ثبت الحكم اى الملك للمشتري بذلك البيع من حين الايجاب اى العقد
… بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصورا …
… [illegible] لا يصح القول بتراخي الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب المعمم لانه يؤدي الى التخصيص
… انما انكر التخصيص عند وجود العلة حقيقة والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقة لكونه ليس علة حكما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في القدح الاخير من السفينة والقدح الاخير في السكر وذلك كالقرابة المحرمة للنكاح [illegible] والملك
للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر في العتق اما القرابة فلانها توجب الكرامة والرق يوجب المذلة واما الملك فلقوله عليه السلام من
ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويفوت العتق بفوت كل منهما فكان المجموع علة واحدة ويضاف العتق الى الاخير منهما فان تاخر
الملك عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا ويصح به الكفارة عند الشرى ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل الى المجموع
لما كان الشرى اعتاقا ولما وقع عن الكفارة وان تاخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى
احدهما انه ابنه عتق نصيبه لان المدعي يعتقه بواسط القرابة والآخر لا يغرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما
فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يضاف الحكم الى الشاهد الاخير حتى يضمن كل التلف عند الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل بقضاء القاضي والقضاء
يقع بالمجموع وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض والاول شبه العلة وليس بسبب محض كما ذهب اليه بعض مشايخنا اذ هو ليس بطريق
ثبوت الحكم بعلة اخرى كسائر الاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بينا وليس علة بنفسه ايضا لفوات الشرط [illegible] من العلة
فله شبه العلل ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او الهروي
بوجود الجنس وكذا الو اسلم شعيرا في حنطة لوجود القدر وذلك لان ربوا النسيئة شبهة فان للنقد مزية على النسيئة عرفا فثبت
حرمتها بشبه العلة لا يقال حقيقة الفضل لم يحرم بشبه العلة فلأن لا يحرم شبهة الفضل اولى لانا نقول لما ذكرنا محرم والمحرم راجح على
المبيح ولان حرمة النساء اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقولهم اذا حلف الناس ان يبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد هكذا
قيل وللقائل ان يقول من الرأس لا نم ان حرمة ربوا النسيئة انما تثبت باحد وصفي علة الربوا لان له شبه العلل بل لكونه علة تامة
لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة والا لكون ولا تثبت حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين وله مثله معلومة
في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في القوة والا لزم علينا شبهة فضل الجودة عند وجود الوصفين لان الجودة والرداءة سقط اعتبارها
مع حصول الوصفين بالنص والاجماع فمع حصول احدهما اولى ان يسقط وساوى بها ما هو علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة
فان الرخصة في الشرع تضاف اليهما فكان كل واحد منهما علة اسما وحكم الرخصة بالفطر ونحوه يثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما المعنى
المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي تلحقها بالصوم دون المرض والسفر والاركان بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا النوم للحدث
علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عند النوم لا معنى اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج نجس من البدن كما هو
احد السبيلين على حسب اختلاف العلماء فيه وذا غير موجود في النوم ثم ان المرض متنوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة والى ما
ليس كذلك كذا النوم متنوع الى ما يكون سببا كخروج النجاسة باسترخاء المفاصل والى ما لا يكون كذلك فما هو سبب للمشقة والحدث
من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا وما لا يكون كذلك فلا بخلاف السفر فانه لا يتنوع فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو
من مشقة عادة ولهذا استدل السامر متى آمنه ثم انها قد تقل وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقط المشقة اصلا وتعلق
الحكم في كل الاحوال بالسفر وكذا الاستبراء ملك الوطي بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر في وجوب
الاستبراء صيانة ماء عن الخلط باخر فانه حرام بالحديث والوطي من المشتري يوجب ذلك في اعتبار وجود العلوق من البائع
لكن الشغل لما كان امرا باطنا اقيم السبب الداعي اليه وهو استحداث الملك مقامه بخلاف ملك النكاح لان زواله لا يكون الا بعد تربص
موجب للبراءة فاطلاق الوطي للزوج اثنا بدون الاستبراء لا يؤدي الى الخلط [illegible] وهذا في التحاصل نوعان احدهما اقامة الشيء
مقام غيره نوعان احدهما اقامة الداعي اي السبب المفضي الى الشيء مقامه [illegible] وهذا النوع نوعان احدهما في جميع ما هو من الداعي [illegible]



[illegible] فان كلا منهما بحسب داع للمشقة والعجز اقيم مقام المشقة وحقيقة العجز دفعا للحرج وثانيهما الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين في
كونه موجبا للاغتسال فانهما سببان داعيان الى خروج النجس والمني اقيما مقام الخارج احتياطا في العبادات والثاني اقامة الدليل مقام
المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي لا يخلو عن تاثير في المسبب وافضائه اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم
بالمدلول لا غير وهذا يكون بمعنى واحد هي ممتنى وهو العجز عن الوقوف على الحقيقة والفرق بين الحرج والعجز ان الاول ما يمكن
الوقوف عليه لكن بعسر والثاني ما لا وقوف عليه اصلا وذلك مثل الاخبار عن المحبة والعداوة اقيم مقام المحبة والعداوة في قوله لها
ان كنت تحبيني او تبغضيني فانت طالق فقالت احبك او ابغضك حتى وقع الطلاق عليها بمجرد الاخبار لان اخبارها
دليل على وجودها جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه يقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس
لا يقع الطلاق لانه شبه التخيير والتخيير يقتصر على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق زمان الطهر وهو زمان تجدد الرغبة دليل
الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول [illegible] واما الشرط اعلم ان
الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على التوثق وسمي ما يتعلق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاحا
عبارة عما يتوقف عليه تحقق الشيء ويكون خارجا عنه غير مؤثر فيه ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء الى خمسة اقسام شرط
محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة اما الشرط المحض فهو ما يمتنع بوجوده العلة اي
ما يمتنع بسبب المعلق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة فيصير وجود الحكم مضافا اليه دون وجوبه كالدخول في قوله لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه وجودا عنده لا وجوبا بل وجوبه
بقوله انت طالق وهذا المعنى لازم للشرط كل شيء حتى ان اركان العبادات كالقيام والقراءة والركوع والسجود للصلوة تنعدم
لعدم شرطها من الطهارة والنية وكذا المعاملات فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا ينعقد به العقد الا عند وجود الشرط و
هو الشهود وكذلك العلم لما كان شرطا للتكليف قلنا ان النص النازل لا حكم له في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب
العبادات حتى تمضي زمان ثم علم بذلك فانه لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجدت علة الوجوب وهو الوقت ونحوه لفقد شرطه
وهو علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لا لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام
اقيم مقام العلم به [illegible] وانما يعرف الشرط بصيغته اعلم ان مشايخنا منهم القاضي زيد قالوا ان الشرط في قوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على اداء بدل الكتابة او امانة وديانة مذكور على وفاق العادة اي العادة جرت بان المولى انما يكاتب
عبده اذا رأى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم بل ذكره والسكوت عنه بمنزلة وكذلك في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية
وقوله تعالى فليس عليكم جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم اذ القصر غير متعلق بالخوف اتفاقا وقال المصنف ذلك قال الصيغة
للشرط وهو حقيقة لا تخلو عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لانه يؤدي الى الاخلاء لهذا الشرط فيكون ذكره لغوا وكلام الله تعالى منزه
عن ذلك [illegible] الى الجواب عن [illegible] فقال في الجواب عن قوله فكاتبوهم ان الامر كما يكون للايجاب يكون للندب وهو المراد به
فهذا [illegible] ونحو قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فقد جاء في التفسير ان المراد به حط بعض بدل الكتابة وانه مندوب
فكذلك الاول [illegible] في الكلام ان يكون ذكره فيه فائدة وان كان الغرض في النظم لا يوجب التغاير في الحكم والندب متعلق بهذا الشرط و
[illegible] مذكورة نفي وفاق العادة بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع طول الحرة وان كان مباحا الا انه غير مندوب
[illegible] ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا [illegible]

ابو م

الألوكة www.alukah.net

الفراش للنسب قبل الولادة بسبب قيل قبل الولادة فكانت الولادة ... وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج
بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة محضة وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله في استهلال المولود انه في
حق الارث لا يثبت بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما ظهر عند الاستهلال فيعتبر معرفا في الدين
حقنا والارث مبني عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا ان الاستهلال معرف محض لان حيوة الولد لا تضاف
الى الله وجوبا ولانه في الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث
الاحتجاج بلا دليل لما فرغ من بيان الطرق الصحيحة في الاحتجاج على الخصم شرع في بيان الطرق الضعيفة
منها الاحتجاج بلا دليل جعله بعضهم حجة للنافي على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه اصلا فطريق الاحتجاج به عندهم هو انهم متى
حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل على ثبوته وكل ما لا دليل على ثبوته وجب نفيه اما انه لا دليل عليه
فربما يثبتون ذلك بنقل ادلة المثبتين لذلك ثم بيان فسادها وربما يقيمون الدلالة على حصر وجوه الادلة ثم يكتفون في بيان انتفائها
بعدم وجدانهم واما ان كل ما لا دليل عليه وجب نفيه فهم يثبتون ذلك بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان تجويز ثبوت ما لا دليل
عليه يستلزم القدح في الضروريات والنظريات وكان باطلا اما بيان اداءه الى القدح في الضروريات فهو انا لو جوزنا ذلك لجوزنا
تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وفيول عظيمة لا نراها واما بيان اداءه الى القدح في النظريات فهو انا نستدل بالدليل
على شيء فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطا لم نقف عليه ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل
القطع الا بعد دفع هذا التجويز ودفعه ان كان بدليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل فيجب ان لا نجوز
ثبوت ما لا دليل عليه لئلا يلزم القدح في الضروريات والنظريات واما المنقول فهو ان الله علق الاحتجاج به على نفي
الشرك بقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وعلم نبيه عليه السلام الاحتجاج به على نفي التحريم بقوله قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية وكذا قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين فقد علم نبيه مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على
النفي والدليل عليه ايضا فصل الخصومات فان انكار الخصم لا يكون حجة للمنكر على المدعي حتى كان احتاج الى ... بحجة اخرى
وتحليفه ... نفسه او ... المدعي بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه سبيل بعد انكاره
وقوله لا حجة للمدعي لا يقال ... ان القول حجة قول المنكر لان ذلك لا لان الظاهر له او الاصل في الذمم البراءة في
هذا لا يكون حجة على خصمه وان حلف حتى لا يصير المدعي معرضا عليه بشيء لكنه لا يتعرض له ما لم تات بحجة ...
وفيه نظر لان الاية خارجة عن محل النزاع لانهم ادعوا حصر دخول الجنة عليهم فطولبوا بالبرهان على ...
ذلك لكنهم ما استدلوا على نفيهم بلا دليل حتى يتم التقريب وكذا باب الخصومات والعلاج ...
الخصم لا دليل حجة على الخصم الآخر حتى ان يورد الخصم دليلا على مدعاه فلا بد من ...
خصمه ... ان كان ... دفع صحيح والالزام وقال الشافعي رحمه الله ... ما لم يعلم
ثبوته فيبتنى على اصله هذا بطلان الصلح على الانكار لان نفي المنكر دعوى المدعي ... براءة ذمته
في الاصل اذا كان المدعى دينا واليد التي هي دليل الملك اذا كان المدعى عينا فيكون له حجة على خصمه ...
وبعد ما ظهرت براءة ذمته او ثبوت ملكه فما ... هذا الدليل يكون اخذا للمال رشوة على الكف عن الدعوى فكان باطلا

ومنها الاحتجاج بلا دليل لم يكن حجة لواحد من الخصمين على الآخر لا في الابقاء ولا في الاثبات لانه احتجاج بالجهل الا في حق الله تعالى
والانا نقول لهم اما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا دليلا على ثبوته او تعنوا به انه ليس عليه دليل في نفس الامر فان عنيتم الثاني منعناه
وان عنيتم الاول فيكون هذا منكم جهلا بالدليل وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم اذ الناس متفاوتون في العلم بالادلة قال الله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم ولهذا النوع من الاحتجاج ... من الله لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا يخفى عليه خافية فيما اخباره ان لا برهان لمن
يدعي الشرك حصل لنا علم اليقين بان لا دليل على الشرك بوجه ولان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب
البقاء حتى صح الافناء وجاز النسخ كما عرفتم في باب النسخ فحكمهم ان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته محتمل كدعوى الاثبات فيما
لم يعلم ثبوته واذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر وللملك فيما بيده في مسألة الصلح على الانكار غير متعرض للبقاء فكان
خبر كل واحد منهما محتملا فكما لم يكن خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في فساد
الاعتياض فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوضا عن حقه في زعمه فلا يكون رشوة ولهذا صح صلح الاجنبي اتفاقا ولو ثبت براءة ذمته
في حق المدعي لما جاز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر المدعي انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي وعلى هذا الاصل قلنا مجهول الحال اي من لا
يعلم رقيته ولا حريته حر باعتبار ظاهر الحال فلو جنى عليه جناية وزعم الجاني انه رقيق او قذف هو انسانا وزعم انه رقيق وقال
المقذوف بل انت حر بناء على الاصل فانه لا يجب على القاذف حد الاحرار ولا على الجاني ارشهم بدون البينة على الحرية وكذا
لو اشترى شقصا من دار وطلب الشفيع فانكر المشتري ملك الشفيع فيما بيده يكون القول قول المشتري في انكاره حق الشفعة
لان خبر كل واحد محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده وقال الشافعي رحمه الله يجب بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي
دليل ظاهر حكم بثبوت الملك واذا ثبت الملك كان له ان ياخذ وانما وضعنا المسألة في الشقص لان الشفعة عنده لا تجب بالجوار
وقال علماؤنا رحمهم الله فيمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول ان القول قول المولى حتى
لا يعتق العبد وان كان العبد متمسكا بالاصل وهو عدم الدخول الا انه لا يصلح للالزام على السيد وقال الشافعي رحمه الله لما كان الاصل عدم الدخول
والدليل على الدخول كان حجة على المولى الا اذا اثبت الدخول بدليله وكذا قالوا لو قال زوج المرأة المعتدة اخبرتني ان عدتها انقضت
ولكن في مدة ينقضي في مثلها العدة وكذبته المرأة يحل له ان يتزوج اختها او اربعا سواها ولا يسقط عنه نفقتها ولا سكناها خلافا لزفر رحمه الله
هو يقول العدة كانت واجبة بدليل قطعي فيبقى الى وجود دليل مزيل ونحن نقول العدة كانت واجبة لكنها تحتمل البقاء والانقضاء
فلا يتعدى قبول خبر الواحد منهما الى صاحبه فقسمنا الاحكام فيها وقلنا ما كان حقا للزوج يثبت بقوله وما كان حقا لها يبقى بقولها
ولما كان ... بخلاف ما اذا كانت العدة بحيث لا تحتمل الانقضاء اذ البقاء فيه متيقن
... ولكنه يعتق على المشتري اما على اصلنا
... اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح اجماعا ويلزمه الثمن
... لا يعدو قائله ولو لم يجز البيع لعدا قائله وهو البائع فاقرار المشتري انه حر ظاهر في حقه
... حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البائع حتى يجوز بيعه ويكون هذا ابتياعا في حق
البائع ... في حق المجهول ... واما على اصل الشافعي رحمه الله فقول البائع انه ليس بحر وهو مالكه مستند الى دليل وهو
الملك ... قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بالدليل فلا يكون حجة على
خصمه ... باعتبار ... الاحتجاج بلا دليل العدم باستصحاب الحال
... لان الاصل عدم الوجوب ... في مال الصبي لا زكوة ...

شبكة الألوكة
www.alukah.net

www.alukah.net

الاداء وهي محققة هنا فتثبت الوجوب بما قلناه وله واما اهلية الاداء فنوعان قاصرة وكاملة اما القاصرة فثبتت بقدرة البدن لان الخطاب
لان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدر العمل به وهي بقوة البدن ولكل منهما درجة كمال وهي بعد البلوغ
لسلامة العقل والبدن وادنى درجات الكمال يبتنى لاعتداله في لسان الشرع ودرجة قصوره وهي قبل البلوغ للصبي العاقل لسلامة البدن
وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ كالمعتوه فانه بمنزلة الصبي العاقل وان كان قوي البدن لانه عاقل لم يعتدل عقله وقد يكون كامل
العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط عنه اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته ثم اصل العقل وقصوره يعرف بالخبرة وان يمتحن
فيما يناسبه ويزاوله فان كان في شيء واحد كان معتدل العقل وان كان في شيء معاونة كان ناقص العقل واما الاعتدال
فامر مضاف وقد فسر بتمام الشرع اعتدال اذ المراد بالبلوغ عن عقل يقام كمال العقل في توجه الخطاب عليه شيئا على العباد ثم صار وصف
الكمال الذي توهم وجوده قبل هذا الحد ساقطا لا اعتبار له سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد لما تبين ان السبب الظاهر متى قام
تمام الباطن يدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للرخصة ويبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وتوجه الخطاب عليه
ـــ مشى بالقاصر اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق الله وغيرها وكل منها ينقسم الى ثلثة اقسام اما حقوق
الله تعالى فاما حسن لا يتمثل غيره بوجه وهو الايمان لان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض واما آخر حقوق الله تعالى
فاما نفع محض او ضرر محض واما مترددة من الامرين اما ما كان حسنا محضا كالايمان بالله وصفاته مجبي العقل بمجرده منه حقا للشارع
حكم ـــ رحمه الله معتقد وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكذا آخر حق احكام الدنيا اذ بعد وجوبه جعلته انا معتبرا عند احكاما كجريان الردة
لا يلحق بالايمان لما مر انه حسن لا يحتمل ضده فلو صار محتملا كان قبيحا من ذلك الوجه وذلك باطل ـــ ولا عبرة في اداء
عبرة فيه الآن لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا عبرة فيه فكان في الحكم بصحة اداءه نفعا محضا لانه ينال به الفوز في الدين
لا تعالى ان فيه نوع عبرة لازم لحرمة الميراث لاقاربه الكفار وقطع الفرقة بينه وبين مزاة الكافر لانا نقول ذلك يضاف الى كفر الباقي لا الى كفره
لان اسلام من اسلم من الاسلام شرع عاما للحقوق لا قطعا وله ولد وارث كل قد بصيرة مستحقا للارث من اقاربه المسلمين وتقرر
نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت معه على انه ملزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعتبر ذلك عبرة لانه لم يصدر عنه فاعل صالح
للزوم العبرة واما ما قيل على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع اي الردة فانه لا يحتمل العفو بعد تحقق بعذر من الاعذار الا ترى انه يعتبر
عليه جهله بالصانع حكما اذا اسلم ان ردته معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو ارتد
وابواه مسلمان لا يعفى بعذر الصبا فتبين منه امرأته السابية ويحرم من الميراث من المسلمين وعند الشافعي رحمه الله
لا يحكم بصحتها منه في احكام الدنيا وهو القياس فانه في صحيحه اجماعا لان حصول الثواب والخلاص من العقاب عفوا على
الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل والاجماع والدليل ان العقول مذه المسئلة مما يؤكد مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير
معذور في الجهل بالله تعالى وترك الايمان ووجه القياس ان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كالطلاق بعده وطلاق امرأة
الابن ما هو من النفع والضرر كالبيع لا يجوز منه فاكون ضررا محضا اولى ووجه الاستحسان ان الردة محظورة مطلقا فلا تعتبر
ان تكون مشروعة في وقت من الاوقات ولانع حق شخص من الاشياء حتى يكون في حق الصبي كما في حق البالغ وما لزمه
من ضرر احكام الدنيا كزوال الميراث ووقوع الفرقة انما لزمه تبعا لحكم يصح اريد به لانها من توابع الكفر لا قصد الله والتزام
الضرر في حقه قصدا غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه ما بخلاف نزوجه الاحكام كما اذا
ثبت الارتداد تبعا لابويه ثم ارتد او كما اذا ارتد بدار الحرب ولزم هذه الاحكام حيث لا تبقى شبهة في حقيقة تزوجها الحكم ان



الى صحته ومثله يرجعا الى الارتداد والضرر انه يرجع الى كل ما تولى عنه وصح منه اداء العبادات البدنية منه اذا ان حكم القسم
الثالث من حقوق الله تعالى صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير عبرة حتى اذا شرع لا يلزمه الاتمام والاقضاء
واذا افسده لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى يستحق به الثواب في الآخرة وبقاؤه واداؤه ما هي لا يتحقق بعد البلوغ بخلاف
ما كان منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤها لتقرر نفع العاجل فتقصان ملكه فيبتنى هذا على الاهلية الكاملة فيثبت
وكذا من التصرفات ما كان حكم القسم الاول من غير حقوق الله تعالى صح منه من التصرفات ما كان نفعا محضا كالاصطياد والاباحة
وقبول الهبة والصدقة وكذا توكله عن الغير بالطلاق والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يثبوبه ضرر لان ضرر عبارته من اهل الما
اذ ذلك يعبر فيتعدى نفع العبارة عن مواضع الغبن والخسران لكنه لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق الله تعالى فلا يرد
شهادة الصبي لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر لانها عبارة صحيحة في نفسه ولكن مع هذا لا تكون حجة على غيره كما
لو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وهذا لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها والعلم انه ما تحض
ضررا كالطلاق والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملكه الصبي بنفسه لانه ضرر محض في
العاجل والصبي نظنه للرجم والاشفاق لا نظنه الاضرار به والله سبحانه اعلم ولهذا لم يشرع في حقه الحجر المحض ولا يملك ذلك
غيره من الولي او الوصي او القاضي لان ولاية تهم على نظره وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض
فانه يملكه الحاكم خاصة بولاية قضائية تتمكن من تحصيله فتصير بنفعه محضه من حيث ان هذا المال مامون العطب لانه صار دينا
بعد ان لم يكن مامونا حال كونه عينا وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرفات في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضي
ويملك ولي الولي بيان حكم القسم الثالث يعني اجازة الولي واوانه ما يتعلق به النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه
اذا كان رابحا كان نفعا محضا وان كان خاسرا كان ضررا محضا ومثله الاجارة والنكاح والشركة واحد الشفعة والرهن وغيرها واما
كان لا يملك بنفسه لان معنى الضرر يندفع عند مباشرة الصبي بعد استقلال رأي اقوى كما يندفع عباشرة الولي واذا اندفع
توهم الضرر التحق بما تمحض نفعه فكان الصبي فيه اهلا للتصرف مع ان في صحة تصرفه اصابة مثلما يجاب برأي الولي مع
نقصان في رأي الصبي بعني ان نقصان رأي الصبي
وتوسع طريق الاصابة ـــ على اعتبار ان نقصان رأي الصبي لما انجبر برأي الولي صار الصبي
في هذا التصرف كالبالغ عند ابي حنيفة رحمه الله الا ترى ان صحة بيعه وهبته من الاجانب بغبن فاحش كما يصح ذلك من البالغ وان
كان للولي الاعتراض عليه وعندهما لا كان نفوذ التصرف منه باعتبار رأي الولي وحده اعتبار رأيه وهو ما باشه بنفسه فيكون
تصرف الولي لا محالة بغبن فاحش لانعدام مباشرة الصبي بعد أن وليه وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغبن فاحش
مع الولي لا يتوهم عن ابي حنيفة رحمه الله وبيع الصبي المأذون مع وليه بغبن فاحش وهو ما باشه بنفسه بمنزلة بيع الولي وكالا
بعضا الى رأي الولي وثانيها لتبع لانه كان متقررا ذلك بمنزلة الوكيل عنه فكون بمنزلة بيع الولي وكالا
كون بيع الولي كالا من نفسه بغبن فاحش لانه يتوقع الصبي منه بغبن فاحش اذ فيه تهمة ان الولي انما اذن له لينتفع به والتعصب
لا لان التقصير الصبي تحقق بعد من الاجانب او لانه فيه لم تعتبر انابته ـــ اما اذا اذن له في شيء من اعمال
الربح بعد ما عقل التجارة واستغنى عن الحفظ عند ما تبايعوا الاجانب والتزاموا لم يكن لكل ما كان الخلاف في وصاياه في التبرعات وغيرها
عين هذه الصورة تحمله الاشارة الى الخلاف واصله في وصية الصبي ما على المدينة كوزون من وصاياه من واراق الخمر
وهو اعلم الصواب ـــ لانها تقع حسنة الثواب بما لا يقع حسنة الآخرة بعد ما استغنى عن المال سفيه بالغ لان اذن

الألوكة
www.alukah.net

بعده وعندنا وصيته بالطلاق سواء مات قبل البلوغ او بعده ولو كان فيه نفع ظاهر لان القول بصحتها ترك نفع اعلى منه
لان الارث شرع نفعا للوارث فيه الانتقال من الارث الى الايصاء ترك الافضل للافضل والى الاشارة في حديث سعد
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فكان ضرر الحق والميل للشافعي معنى فتهى يقرر
حيث اعتبر عبارة الصبي في اختيار احد ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما مع كون اختياره اضر به اذ الغالب من حاله
يختار من لا يواظبه باللعب ويترك تخليع العذار لقلة نظره ولم يعتبر عبارته في اختيار الاسلام مع ان فيه نفعا ظاهرا
واعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولم يعتبره في البيع ونحوه مع ظهور نفعه وحقه اي اصلا ان من جعل وليا لا يمكن ان يجعل
موليا عليه لان كونه بمنزلة البعير وكونه وليا آية العدالة ومعناها متضادان فلا يجوز اجتماعهما ومعناه ان كل منفعة يمكن تحصيلها
بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيها وكل منفعة لا يمكن تحصيلها لا بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيها فاختار احد الابوين والايصاء
مما لا يمكن تحصيلها بالمباشرة وليه يعتبر عبارته فيها والاعتاق والردة مما شتى له بطريق البيعة للابوين فلا يعتبر عبارته
فيهما فلما تمكن ان لا مضادة بينهما اذ الاهلية صلح وليا والقصور ما صلح موليا عليه ولا مضادة بين ما يحصل منفعة لواسطة الولي
في حاله وبين ما لا يحصل لذلك المنفعة بمباشرة نفسه في حالة اخرى الا ترى ان نصب مسلما بالسلام ايه تارة وبالسلام اخرى
وانما يتحقق هذه المغايرة في حالة واحدة ونحن اذا جعلنا مسلما بالسلام نفسه لا يجعل متجانفا بذلك كما في حالة من الحالات التي
يكون متجانفا لابويه لا يكون مسلما بالسلام نفسه وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل المنفعة التي لا تحصل اذا كانت جهة
الاصابة واحدة فمنا من هذا نظير العبد يكون متجانفا لمولاه في السفر والاقامة تارة ويكون اصلا في حال اخرى عند انفراده
وبمستغل في الامور العرضية على الاهلية كالفرع من بناء الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان امور
تعترض عليها فمنها ما تعتريها عن بقيا على حالها فبعضها تنزل اهلية الوجوب وبعضها تنزل اهلية الاداء وبعضها توجب تغيرا في
بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كما سيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة
او آفة عارضة وسميت هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهي نوعان سماوي ومكتسب
فالسماوي ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل على معنى انه نازل من السماء والمكتسب ما يكون لاختيار العبد فيه مدخل فاما السماوي
فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وانما ذكر الحمل والشيخوخة
للترتيب الى الفراغ من العوارض وان تغيرتهما بعض الاحكام لا نوعا في المرض كذا قيل والاولى ان علة الجنون والاغماء فيهما من الامور
الخفية وذكرهما على الانفراد واجب عندنا وان دخلا في المرض كما فصلنا احكامهما شرع في بيان حالهما فاقول وبالله التوفيق
واما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره اما الذي منه فهو الجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر
واما الذي من غيره فالاكراه بانواعه الحاء وبالله التوفيق واما ذكر الصغر في العوارض مع ان ثابت بأصل الخلقة اذ
الانبياء عليهم السلام معصومون عن الصغر كما عن الكفر والجهل فلان الصغر غير داخل في ما هو الاصل بدليل ان كثيرا من انبيائه
كانوا من العوارض والاجل هذا اجعل الجهل من العوارض مع انه ضد العلم لان الصغر من طريق انه لا يتكلم
تعلوه كشا واما جعله من المكتسب والعلم لا يكتسب فلان العبد لا يتمكن من تحصيل العلم فيضاف الجهل الى تقصيره وتعطيله
كان كسبيا فما لا فلا فعلى هذا وجب ان يكون الجنون من المكتسب لانه يتمكن بمداواته على التخلص عن العقل وانه يمكن
ان يدفع بالاسلام على ما يجيء وقد لا يمكن الا [illegible]

بزوال سببه بخلاف الجهل فانه يعذر الرفع بعد وجوده اما الجنون وهو آفة تنزل كمال العقل كمثل ضعف تميزه وتغيره
فانه لا تناقض الذمة اذ الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وكانت علة الوجوب ثابتة في حقه لانه تناقض على قيام الذمة و
انما تناقض الاداء لانه تناقض القدرة على الله للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد صحيح وهو مناف لها فعوت القدرة على الاداء
وسقط بالجنون ما كان ضررا احتمل السقوط احتمل السقوط الا بالاداء او بما يراد من الحق كعتاق الكفارات
نفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا والمراد الذي يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر
اقواله معتبرا ذا الحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل وجوده لا يمكن اعتبارها شرعا فسقط عبارة كلها حتى
لم يصح بها حكم وان اجازه الولي واما الافعال فكونها مؤثرة حسا لا يعتبر الحجر منها شرعا ولانه اهل لحكم الفعل وهو اداء الضمان
باداء الولي لان فعله غير متقوم فعلينا ان نواخذ بقيام الافعال في الاموال على الكمال والجنون في الكمال مسقط للعبادات
كلها قليلا كان فيها او كثيرا لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية الاداء لا يثبت الوجوب كما مر من ان
الوجوب يسقط بانعدام حكمه كالنائم والمغمى عليه المتمسوا في غير المعتدة والمغمى عليه بالنوم والاغماء لكونه كالعدم في حق ايجاب العقاب و
الجامع كون كل واحد منها عارضا زال قبل الاستدراك واما اذا امتد كان الايجاب موقتا الى الخروج في العشاء فسقط ثم هذا الذي
ذكرنا ان الجنون عندنا لا يسقط في الجنون العارض وهو المعترض على البلوغ واما الاصلي بان بلغ مجنونا فهو مثل الصبي
عندنا حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لزمه قضاء ما مضى عندنا وعند محمد رحمه الله لا يلزمه القضاء
وهو ظاهر المذهب لانها سواء وجه الاستدلال في المسئلة ان نزول على يوم وليلة كلمة عند محمد رحمه الله باعتبار الصلوات لصيرورتها وقوعها
باعتبار الساعات ليزيد على اربعة وعشرين ساعة وفائدة الخلاف فيما اذا حدث قبل الزوال ثم افاق بعده في اليوم الثاني فانه لا
يلزمه قضاء هذه عندنا خلافا لمحمد رحمه الله لان السقوط باعتبار الشق الموقعة في الحرج وذلك بالدخول في حد التكرار لا انها
تسقط بالفوات عندنا خلافا لمحمد رحمه الله لان السقوط باعتبار الشق الموقعة في الحرج وذلك بالدخول في حد التكرار لا انها
قالا تام لكن للشرع نهاية يمكن ضبطها اعتبارا وهو ان يستوعب العذر وظيف الوقت وهو الصلوات الخمس والصوم والتقابل
ان يقول الاعذار تعلن كتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما كثرت الفوائت حتى اسقطت الترتيب الى الوصف والكوف
حتى جعلا حد الكثرة ثم ان نزد الفوائت خمسا بخروج وقت الخامسة خلافه عندنا والمجد رحمه الله فانه جعل حد الكثرة ثم ان يفعل
وعند الشافعي خلافه عندنا وحد الاستدراك في الصوم ان يستوعب الشهر ولا يشترط التكرار لانه لو شرط ذلك لزادت الزيادة
الموكوة على الاصل المؤكد اذ الاداء وقت وظيفة اخرى لم يفض احد عشر شهرا في الزكوة ان يسقط الحول لانها وظيفة السنة
كان الصوم وظيفة الشهر وعن ابي يوسف رحمه الله ان اتمام اكثر الحول مقام كله سببا للامر على المالك ثم المجنون لا يعم ايامه وردته
لعدم ركنه وهو التصديق على التصديق لان الايمان بالعقل وهو عديم العقل والردة مسبوقة بالايمان فينفي عند انتفاء
لا يلزم الايمان بما يمنع الفعوض عنها بل لان عدم الحكم لعدم الركن ولهذا يصح ايمانه وردته تبعا لابويه حتى ان
المراهق الذي لم يحتلم لو ارتد مع ابويه ثم اسلم وتبعهما في اسلامهما يحكم باسلامه ولو بلغ مجنونا ثم ارتد مع ابويه ثم اسلم وتبعهما
في اسلامهما لا يحكم باسلامه لان الصبي يعقل الاسلام فان اسلم وتبع فقد اقر بما عقله وان ارتد عقل فقد اصاب ضررا
من الاهلية الاداء وكل واحد منهما مع ذلك موجود فيسقط عنه ما كان محتملا السقوط عن الصبي العاقل بالعذر وهو الجنون
وما لا فلا وهو الردة والاسلام والحيض والنفاس تسقط بالاعذار وكذا الايمان فما يرجع الى الاداء لانه يسقط عن البالغ بعذر
الجنون فعن الصبي العاقل اولى والردة لا تعمل عمل الجنون لان القتل يحتمل السقوط عن البالغ فان الكفرة لا تقتل وعلينا ان نرجع شرعا وعقلا

الألوكة
www.alukah.net

والصلوة بلا لزوم بعض قيه وجوب قضاء لو افسده لان لزوم المضي ووجوب القضاء تحمل السقوط عن البالغ كالوضع
في الصوم فانه اذا نوى علة ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه المضي ولو افسده لا قضاء عليه ولذلك قلنا ان الصبي لو احرم بحج احرامه
من غير عبدة حتى لو احصر لا يلزمه القضاء ولو ارتكب محظور الاحرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ
لا يسقط عنه مثل فرضية الايمان فما يرجع الى الاعتقاد حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كان الفرض يسقط لكان نفلا
كالصوم والصلوة الاترى انه اذا آمن في صغره وبلغ كذلك لم يجزه عن الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاداء
نفلا لما اجزى عن الفرض كالتفل اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حتى يجب عليه الاعادة لانه وقع نفلا هذا
على رواية هذا الكتاب وقال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي في المقوم والاليق بمذاهبنا اذا صلى الظهر في اول الوقت
او احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف انه يقع عن الفرض لانا اسقطنا الوجوب عنه نظرا له دفعا للحرج عنه والنظر في هذه
الاشياء انما يكون لو لم يسقط الوجوب عنه لان الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فمتى حصل الوجوب عليه
من حال صباه يرفه بالسقوط عنه بالاداء حتى لم يجعل عليه الوجوب سابقا تحت عبدة الوجوب الى ان ادى ثانيا
هذه عبارة وهي حركة في انها تقع فرضا ولا يجب عليه الاعادة قوله وجملة الامر الى قوله في باب الصغر وحاصل
احكامه ان يوضع عنه العبدة اي المؤاخذة بما يحتمل السقوط وصح منه بما باشر لعينه ولما باشر لاجله بمنزلة ٥٥٥ الوكيل
والمؤاخذة عليه كمقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على
الصغار وشرعا للحدث محل سببا للعفو عن كل عبدة تحتمل العفو عن البالغ نوعه ولذلك اي ولان الصبا سبب للعفو
لا كيوم الصبي عن الميراث بعمل مورثه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان موجب القتل تحتمل السقوط عن البالغ باعذار كثيرة
ولا يلزم عليه حرمان الصبي الحر بالكفر والرق لان الرق جناية الملك لانه ثبت للولاء فوراثه الرقيق يؤدي الى توريث الاجنبي
وذلك باطل والكفر جناية الولاية على السبيل قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لقوله
اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني وانعدام الحق وهو الارث هنا لانعدام سببه وهو الولاية كما في
الكفر او عدم الاهلية كما في الرق لا لعقد جزاء وعقوبة والعهدة نوعان خالصة لازمة الصبي كما في الطلاق ونحوه مشوبة
سوقف لزومها على راي الولي كما في البيع ونحوه ولما كان الصبا عجزا حسا رسببا لثبوت ولاية الغير عليه ولا يقدر على الحلف والاداء
عن الغير قوله واما العتاقة اعلم ان العتاقة كما تشبه عن الزامات توجب خللا في العقل بمعنى خلط الكلام
في بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين من قوله تاشبه من الزامات تخرج بالكون بالمحرمات ونحوها وهو الصبي مع العقل
في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة العقل والفعل كما لا ينفيها الصبي مع العقل حتى يصح اسلام المعتوه ويقع بيع المعتوه
وطلاق مكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما يصح من الصبي العاقل لكنه يمنع العبدة كما يمنع من الصبي العاقل لكنه يمنع العبدة كما يمنع من الصبي العاقل
نفقد الثمن وتسليم المبيع والايتاء عليه بالعسف لا يؤمر بالخصومة فيه ويصح طلاق المعتوه ويقع بيع المعتوه وشراؤه وله ولاية
وبغير اذنه والاسعاء والاشراء لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من التجارة وذكر في المبسوط في باب ما يجوز من تصرف الصبي
فيما يملكه من الاموال فانه من العبدة وتحدث في صحة تاجيل ما باع المعتوه بنفسه

والردة ولم يعلق بقراءة وكلامه في الصلوة حكم من اذا قرأ الصبي صلوة قائما وهو نائم لم يجز في الفجار واذا تكلم في صلوة مسنده
صلوته والاكثرون على انها تفسد ولو تهجد في صلوة قبل تفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعل حدثا في الصلوة كانت حدثا
في النوم واليقظة كالبول واذا كانت حدثا كانت مغيرة للصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا لقصوره عن التي تكون في حال اليقظة
وقيل يكون حدثا ولا يفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالعهدة بما يعتبر حتى الكلام
فيها وقد زال اعتباره بالنوم واما ان حدث فلان الحدث لا ينعدم الا باختيار فلا يسقى بالنوم واضاف المصنف الى الامام فخر الاسلام
رحمهما الله لا يكون حدثا لان مهجة النائم ليست في معنى المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم والا تفسد صلوته لان النوم
يبطل حكم الكلام لا محالة وقوله والاغماء وهو فتور غير اصلي لا يحدث بل يزيل عمل القوى قوله غير اصلي فرع النوم وهو الاغماء لان
الفتور بالمخدرات وقوله يزيل عمل القوى فرع العته وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى صحت العبادات
والفرق بينه وبين النوم ان اشد من النوم في فوت الاحساس والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بدليل ان لا يكون منافيا للقوة
بل ما يكون منه سببا للاستمناء والتحلل بخلاف الاغماء فانه عارض منافي القدرة بذاته اصلا لكونه منافيا للطبيعة ولهذا لا ينبت صاحبه
بالنسبة فخالف النائم ولكونه اشد من النوم في ازالة القوى كان حدثا في الاحوال كلها بخلاف النوم ومنع الاغماء وكونه البناء
من العوارض الدورية في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو سبق الحدث بخلاف النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا يمنع
البناء واعتبر امتداده كالحيض فانه في حق الصلوة خاصة لانه قد عنه مسقط بالاداء والقضاء وفعلها حرج وامتداده باعتبار العشرة
عند محمد رحمه الله وباعتبار الساعات عند ما لا تتغير به واستدلاله غير صحيح والزكوة ناقضة فلا تعتبر لان احكام الشرع تبتنى على
تم وقد علق على مشيئة الله وبذر انما في الصلوة فغير ناقض بمعتبر وقد جاءت السنة بذلك فانه روى ان علقمة رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات
فقضاهن وابن عمر اغمي عليه ثلثة ايام واليلها فلم يقضهن قوله والمال الرقيق ضعيف ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
عبارة عن عجز حكمي اما ان عجز فلانه لا يملك الا الحر من الشهادة والقضاء والولاية وملكه المال والمانع حكمي فلان العبد قد تكون قوته
في الاعمال من اكمل حشاقه ليس شرع جزاء على الاصل ان في وضعه على الكفر لان الكفرة لما استكفوا ان يكون عبادا لله تعالى جازاهم
الله بالخيانة وجعلهم عبيد عبيده لكنهم في حالة البقاء صاروا من الامور الحكمية اي الرق في حالة البقاء لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من
الاصل بالجناية وجعلت من العبد الا ترى ان المولى لو وجد منه ما يستحق به الرق بصير المرء مرضا للملك
والابتداء الى الانتهاء ثم الرق وصف الا تحتمل التجزي اي لا تثبت رقبة البعض مع حرية البعض لاستحالة ان يكون بعضه شاغلا
وهو متفرغا بالملكه وبعضه شاغلا ضعيفا زاد الكاكه وهذا منه يدل على ان محمدا رحمه الله قال في آخر وهو الاصح من غير
ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر ان نصف عبد لفلان ازعجل عبد اع شهادته وان لم يثبت الكل للمقر له اقر في النصف والحكم
نصف عبد او نصف حر حتى لو اعتق الكل تلك كونان كمرة واحدة في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي سائر الاحكام
مثل الزكوة والحج والحدود والنكاح وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يدل هذا المثال على عدم تجزي الرق لجواز ان الشهادة
انما تقبل من حر وهذا ليس من حره فلهذا لا يقبل شهادته وما ذكر من حديث البضع لا يصح هنا لان التكلم في النصف لا يتصور
لان خلاف المرأة غالب الامر ان يكون مملوكا بالرق في الشهادة والاحكام لا يزال يكون رقيقا اعلم ان الرق في العبد ضعيف
لانه ضعف حكمي والعبد قوة حكمه وهو لا يتجزى كالرق اذا كان متجزيا بالثبت تجزي الرق وقد ثبت قسما وانما الخلاف
في الاعتاق قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه لا يتجزى لعالم متقرر انه ما وضع العبد

كسرة ما تكسر ولا تصور الاعتاق بدون العتق كما لا تصور الكسر بدون الانكسار واذا لم يمكن الاعتاق تجزيا بما يمكن العمل تجزيا
ضرورة وقال ابو حنيفة له الاعتاق تجزى لانه ازاله الملك لانه حق الرق وهو متجزئ ثبوتا وزوالا لا ترى ان من باع النصف و
شرى النصف لكنه يعتق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا تجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه تعذر وجوب شطر العلة لان سقوط
من الكل على العتق وقع سواء وقع العتق على تملك العلة لما بينا او باعتاق الباقي فصار الاعتاق كفسل الاعضاء الاربعة
فانها متجزئة يعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزئة وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزئة ويعلق بحصول مجموعها الحرمة
الغليظة التي هي غير متجزئة وحاصل الجواب منع كون العتق مقاوما لمطلق الاعتاق حوله وهذا الرق اي الرق الذي
عن بصدده ولهذا احترز بالاشارة عن النكاح فانه يبقى رقا ولا ينع مالكه المال شائع مالكه المال فلا ملك للعبد شائعا من
المال وانه ملكه المولى لعدم المملوكه مالا بمعنى مملوكا من حيث انه مال لان من حيث انه آدمي ولا تصور ان يكون مالا
لان المملوكه سيئة العجز والمالكه بكمه القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد وقوله فهو بمنزلة ضرب
الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء حتى لا يملك العبد والمكاتب يسعى واذا ادى فهما المولى في ذلك لان من احكام الملك
لا يملكان الاعتاق لذلك ولا يصح منهما مع الاسلام حتى لو تحقق منع لعدم اصل العدة التي هي من شرائط الوجوب كما من شرائط الايمان
والبدنة والعبد لا يملك شيئا منها اما المالكة فلا تقدر واما البدنة فلانها للمولى لان ملك الرقبة ملك لجميع الاجزاء حتى
من القرب البدنة كالصلوة والصوم فان العدة التي يحصل بها الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا لانه حق يبتنى على
اصل الحرية لعدم تقرر الملك يؤيده قوله عليه السلام اتاجر عبد مع شرح مجمع اذا عتق فعليه مع الاسلام وحصل مما ذكرنا
الفرق بين العبد والفقير لان الفقير اذا جاء مع شرح مجمع اذا عتق فعليه مع الاسلام وحصل مما ذكرنا
والراحلة لصحة الاداء بل لوجوبه وانما الصوم لوجوب السبب هو البيت والرق لا ينافي ملكه غير المال لانه غير مملوك من
ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة كالنكاح فانه ملك لان من خواص الآدمية ولهذا يتعدد بتعدد اذن المولى وانما يتوقف عند
عدم الاذن من المولى خلافا لمالك لان النكاح مشروع اقوى من المال وفي اجابته عند عدم اذن المولى اخراب داره فقدم
المولى لكي لا يجابه على النكاح ولو كان ما ملك النكاح لما ملك اجابته علينا انا نملك جبايته تصحيحا للملك من الرقاق الذي
هو سبب النصاب لانه مال وهذا كان العبد هو المنتفع به المالك للاطلاق بعد الاجبار دون المولى والام و
الحرمة لا تملك المولى اكثافه لان فيه تفويت حيوته وصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بلزوم قوله وشاهد كال
اي لان اهلية الكرامات الموضوعة للشرع انما احترز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها
لان اهلية الكرامات الموضوعة للشرع بالاسلام والتقوى والعبد والحرة في ذلك سواء لان الكمال في الكرامات بورث العزة والكمال والرق
لا يخل بهما وان والنقصان فيها مثل الزمانة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب متنازعين
فيه بين الفقهاء والمتكلمين وقوله لهذا الخ خص رسول الله بزيادة على الاربع لزيادة شرفه وكرامته وكذا الولاية اذ هي تنفيذ
قوله وكذا ثبت بالرق الخ لان من حيث انه مال كان له فعلنا ان اصل

www.alukah.net
الألوكة

www.alukah.net
الألوكة

رجم امراة سلمى عن الاداء والصغر احترز بقوله رجم امراة عن دم الاستحاضة وعن الاداء الخارجة من غيره وبقوله سلمى عن الرآ
عن النفاس اذا انتفاس في حكم المرض حتى اعتبر تقررها من الثلث وبالصغر عن دم تراه دون بنت تسع لسنين فانه ليس بحيض
ع الشرع والنفاس التام الخارج عن رحم المراة عقيب الولادة وهذا اولى مما قيل من قبل المراة لانه لا يطلق ذلك اذا لم يوجد
الدم من قبل المراة عقيب الولادة فما اذا ولدت ولدين في بطن واحد ليس ذلك نفاسا على اصلنا خلافا لمالك مبنى على كلا
ما اذا قتل بالرجم فانه يطلق على المزهق بعرف بالتامل فانها لا تعدما ٥ (علة الوجوب ولا اهلية الاداء لانها لا
يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن ٥ لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط كوز اداء الصلوة والصوم فضاء وهو
ما روى انه عليه السلام قال لحائض تدع الصلوة والصوم ايام اقرائها صفوت صوم الاداء بسببها لفوات شرط الاداء و
ع قضاء الصلوات جرح لسقوطها عنها بمدة الحيض والنفاس لان اقل الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة والنفاس اكثر من مدة الحيض
عادة فكنة الصلوات فيها قضاء، وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا فسقط بها اصل الصلوة اي بسقط بوجوب سبب
بسبب وجوبه ولا حرج في قضاء الصوم لانه لا يتصور ان يستغرق الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه وجب
قضاؤه فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما هو مسقط للصلوة طلما وقد يخلو وقت
الصوم مع استيعاب الشهر من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا لا استوعب الشهر خلاف الصلوة فانه قد يخلو فيها من الثواني
والاظهر عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استيعاب الشهر وان كان قد يخلو وقت الصوم من النوادر لان الجنون يعدم الاهلية
اصلا واغا جعلوا في الذكر كان فيها الحكم حوله ٥ واما الموت معجز خالص اي لبس فيه جهة القدرة خلاف الرتق والمرض والجنون
وسيلحق به احكام الزنا واحكام الآخرة اما احكام الزنا فانواع اربعة احدها ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات وهذا النوع يسقط بالموت لان الغرض الاداء عن اختيار لتحصيل الابتلاء وقد فات وبكن بالموت واما
بقي عليه الاثم لانه من احكام الآخرة والميت فيها ملحق بالاحياء وثانيها ما هو مشروع عليه لحاجة غيره وهذا النوع ينقسم الى ثلثة
اقسام منها ان يكون حقا معلقا بالعين كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى بقاء اي العين على ما وال المعنى او المذكور الا في فعله
منه غير منقوص واغا المنقوص في حقوق العباد وسلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به ان اخذ بغير جنسه خلاف العباد حتى
يكون دينا متعلقا بالذمة وحكما ان لا يبقى بحق ذمته المديونة لانها ضعيفة بالموت فلا تحمل الدين بنفسها حتى يقضي اليها مال الميت
م الذمم وهو ذمة الكفيل وحق بقدر ذمته المديونة كالمحتمة تبقى الدين وان لم يكن المال والافضل لا تبقى الدين وانما اقول بهذا
ان الكفالة بالدين عن الميت الفلس لا يصح اذا لم يخلف مالا اوكفيلا خلافا لهما لان صحتها تعتمد بقدر الدين اذ الكفالة بالدين وتلزم
والدين وصف شرع نظرا لورثة توجه الطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا والكفالة لم تثبت لالتزام المطالبة ولم يبق فلا تصح الكفالة
ضرورة خلاف المعدم الحر بقدر الدين فانه اذا اكفل عنه رجل صح لان ذمته كاملة كفيل حتى مكلفوا واخذ بحق الطالب اليها حتى
المال حتى باع رقبته بالدين نظرا للغرماء وتبقى ما يكون بطريق الصلة كالزكوة وصدقة الفطر تبقى الاثم وحكمها حكم الصلوة حتى تبطل بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق بناقض وجوب الصلوة كما في الموت وانما تبقى فيما تبقى من الحقوق لان الشرع
جوز تعرفه فيه نظرا له وثانيها ما شرع له شاء على حاجة لانه مخلوق محتاج والموت عجز خلا بنا فيها فيبطل ما تعلق بها من حاجة
ولذلك قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى الدين حاجة الميت تقع [illegible]

امر من الوجه لان الدين حابل بذمته وبين رقبته ثم بعد وصاياه من ثلث ماله لان الشرع قطع الوارث عن الملك بحاجة الى تواركه
ما قدم على حاجة الوارث وهذه الحاجة اقوى من حق فيه الوارث عنه في المال كيف وقد نقض الله على كل بموله من بعد وصية يوصي
بها او دين ثم وصيته الى ثلث الوارث بطريق الخلافة عن الميت لانه اقرب الناس اليه لكون انتفاعه بملك الميت غير انتفاعه
بنفسه وقوله راجع الى الجميع اي ثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا لان النفع في الكل راجع اليه كما بيناه وبه
والله اعلم والبقاء ما سعفي به الحاجة بقي الكتابة بعد موت المولى بخلاف لان المولى قضاء الى ذلك لانها اعتاق وهو كمبل الخلاص
من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضوا من النار وكلما اعتق الكتابة بعد موته لما كاتب عن
وفاء اي عن مال بقي بعول الكتابة بحاجة المكاتب الى بقائها لانه يقال ذلك شرف اكرمه وعتق اولاه وهو لاتنا ذي في قبره
تنا ذي ولده سعيد الناس اباه يدق ابنه عليه السلام يوذي الميت في قبره ما يوذيه في احلة وعلمنا ان المراة تغسل زوجها
بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان الزوج ملك لها فسقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايج خاصة
حالة الموت وهو الغسل خلاف ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي رحمه الله لانها مملوكة وقد بطل
احكام المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق اهلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكة والانتقال الموت انفى للمالكية من المملوكية
لان الملكية تبقى العدة والموت ينافيها والمملوكية جهد سبب العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المملوكة فلا لا يبقى المالكية اولى
لانا نقول المكاتب المملوك شرع لقضاء الحاجة المالكة بالمكاتب مبقى المالكة ما بقي الحاجة الله ولا يبقى المملوكة بعد الموت
لانعدام الحاجة الى انها لانها لم شرع لحاجة المملوك بل لحاجة غيره والرابع ما لا تعلق لقضاء حاجة وانما قال
والرابع اشارة الى عد الانواع وانتهائها وهو ذاب العضاء وهو العاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت
غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه من قضاء ديونه وبعد وصاياه فلم يبق لقصاص له بل ثبت للورثة ابتداء لان الجناية
وقعت على حقهم من وجه لانتفاعهم بحياة الميت في الميت وبقاء القصاص لكن بعد ما انعدم السبب لحق صفو عفو
الجميع باعتبار انتفاء السبب وصح عفو الوارث قبل موته نا عتبار ان القصاص ثبت للورثة ابتداء او لو كان ثبوت القصاص
لهم بطريق الخلافة والوراثة عن الميت لصح عفو الوارث حال حياة الميت لانه لو اتبرأ الوارث غرم الورث عن التركة حال حياته
وانما كان الغرم حق من شرع العاص درك الثار وان سلم صوة الاولياء والعشا سرا ولو لم يقتل القاتل يصير فاصدا اصلام
وجر بالعلم وهو كذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل وطلبهم ولبس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي ولا المستوفي للاخرين شيء قلت
القصاص على ما عرفت جزاء قتل واحد محمل كل واحد منهم كانه يملك كل الدم فاذا استوفى القصاص احد الاولياء او عفى
صح ولا يتعلق للاخرين حق لانه متقرر خالص ملكه لانع حق الغير منه لان الاولياء المستوين في الدرجة في باب النكاح فانكاح ملي
لبعض الاولياء بغير اذن الباقين موقوف حتى لو زوج عن كفو لا يجوز للاخرين ان يعترضوا عليه وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله عند الاكبر لبستيفاء القصاص
لان الاستيفاء تعرف في خالص ملكه قال قلت فعلى هذا ينبغي ان يجوز ان يكون ثلثة او اكثر ان كان هناك كبير فانت قلت
[illegible] وهو كذلك عند المتقدمين من اصحابنا رحمهم الله وعند المتاخرين لا يجوز لان الكبير يستوفي بالسيف
[illegible] ولذلك يشترط حضور الكل عند المتاخرين وعند المتقدمين يجوز ان يستوفي بالسيف ويستوفي بالقصاص
[illegible] وهو الصحيح لان الكبير ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الكبير اذا اقام

الألوكة
www.alukah.net

قوله ووجب محاربة اهل البغي وقتل اسراهم وقعا لمادة شرهم لانهم يسعون في الارض فسادا والتخويف على جرائم
اى اتمام القتل في مجراهم ولم يقض كل اموالهم ودمائهم ولم يحرمهم عن الميراث لان الاسلام جامع بينهم ونسبهم فلم يثبت اختلاف
الدين وكذا القتل بحق فلم يوجد القتل المانع من الارث وهم لم يكونوا اهل قتال ان قتلوا عادلا عند اهل صفة ومجروحهم اللا ما لا يوجب
ان القتل منهم في حكم الزنا شرط المنعة في حكم البغاة وشاع على اعقابهم وان كان باطلا في الحقيقة ويحبس اموالهم زجرا
ولا تملكها لان الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وهي حكم الامانة كمتلقوط حتى اعتقد كل فريق ان الفريق الآخر على الباطل
فصار العصمة من وجه دون وجه فلم يكمل القتال بالشك ولم يثبت الملك والقتال شبهة لان الدار لو كانت محللة
من كل وجه يثبت الملك بالاستيلاء التام ولم يكمل القتال ولو كان محرمة من كل وجه لم يثبت الملك وحل القتال فاذا كانت
محللة من وجه محرمة من وجه لم يثبت واحدهما بالشك والقائل ان نقول في مسئلة الارث سعى ان لا توارث من الطرفين
لان اختلاف الدار باختلاف المنعة يمنع الارث كما كان بين دارين مختلفين لاستوائهما ولان كان اكثر جانبا منها
وذلك ثابت من الباغي والعادل وجوابه ان تاثير اختلاف الدارين في منع الارث انما يوجب حق القتال للجانبين حق المسلمين
حتى لو مات مسلم في دار الحرب ترثه ابنه الذمي في دار الاسلام اتفاقا قوله وكذا اجهل من الخوارج اي مثل جهل اهل حاصر
الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف
الكتاب والسنة المشهورة مرفوعا وما ظن ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد وكون بنت المربية وداود
الاصفهاني ومن تابعه من اهل الظواهر تفتون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روى عن جابر عن عبد الله انه قال
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة احاديث المشهورة المتواترة
وحكي عن ابي سعيد البردعي انه خرج حاجا من بردعة فوصل الى بغداد وقرأ بعد صلوة الجمعة قوما جلسوا للنظر وتفهيم
داود فسأله فتيا على بيع ام الولد فقال يجوز بيعها لان بيعها كان جائزا قبل العلوق فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع
آخر فتحير لان ما ثبت بالقين لا يزول الا بيقين مثله فتحير فيما قال ابو سعيد احتجنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق
لان في بطنها ولدا آخر فنحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع آخر فتحير داود وانقطع فعلم ان القول بجواز بيعها مخالف
للاجماع والمشهور من السنة فكان من قبيل الفتوى بمثل متروك التسمية عامدا عملا بالغريب من السنة كما ذهب
اليه الشافعي متمسكا بما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ذبح احدكم فليذكر اسم الله فليأكل
فلم يذكر اسم الله عليه كناسي عالم بوجوبه وهو ممنوع سلمنا انه محمول على ظاهره لكنه يحتمل ان يكون الواو للحال كما تقول
قلت له لم سكت فقال لا يلومني احد وسكت اي وانا لا يلومني احد او للاستيناف كما في قوله تعالى
القسامة على اهل المحلة والا يمين على ما علليهم بقولنا وقال مالك احمد والشافعي في القديم لا يجوز ان كان بين القتيل واهل
المحلة عداوة ظاهرة او آثرة وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي كقوله تواطؤا على قتله لان تغليظ الامر عليهم
تكليف الولي سفك دمهم بمجرد قول من لا يؤمن منه الكذب وقد يكون عدوا له ولنا ان قتله عمدا يستحق العاقل بعده مستكثرا
الذي وجدت في خبيئة المحلة وسكتوا دم صاحبهم اهدروه فقال صاحبه لا اعلم لهم قاتلا غيرهم لا يجب القصاص
في هذا الباب وقوله عليه السلام المشهور على المدعي واليمين على من انكر مثل قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بما اعتدى عليكم
لم يدع فيه مروءة ولا عرف في الشرع



فاذا عمل بالاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو على عامه بالغريب من السنة على خطائها او خلاف احدهما فيكون فاسدا
وعلى هذا يستثنى ما ينقد فيه قضاء القاضي وما لا ينقد مما كان على خلاف الكتاب والسنة المشهورة او الاجماع لانه فقد فقضاء القاضي
وان لا يكون كذلك ينفذ قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة وارثة للحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد
الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كما تجيء اذا افطر على ظن ان الجماع مفطر لا تلزم الكفارة لان جهله
في موضع الاجتهاد والصحيح لان الحكم بفساد الصوم عند الاوزاعي لعقده عليه السلام افطار الحاجم والمحجوم مخالف للحديث الواضح على
ان الغضب فطرته لقوله عليه السلام الغضب يفطر الصائم حيث لزمه الكفارة لانه ماثوم بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وانما تسقط الكفارة عند ابي حنيفة ان كان ظنه بناء على فتوى مفتي او سماع حديث الحاجم انما افطر الم يكن بينا على واحد منهما
يلزمه الكفارة والقضاء بالاتفاق كذا ذكره الامام شمس الائمة والامام المعروف بخواهر زاده وهما اقدم منه قوله وكذلك في موضع الشبهة
اعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة التركيب وهي ما يوجد الدليل على اصل موجب مختلف الدليل لمانع اتصل به وهذا الدليل شبهة عند
عامة العلماء حتى لو قال الواطئ سقط الحد وهو الدليل لاسقاط عقوبة بالطرق وعدم وجوب الحد لا يعارض الحرمة لهذا النوع شبهة كما لو وطئ الابن جارية
ابنه فانه لا يحد عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة قد تنشأ من الدليل وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا حد على السكران
بالافطار اذا تناول القوم من النهار ثم لا ما لا بعد ما طعم في حال النساء والحكم علم وهو قوله عليه السلام اتت وانكحت لا يحد
وشبهة الاشتباه وهو توهم ما ليس بدليل اصلا ولا شبهة فيها من الظن ليتحقق الاشتباه شابه وطئ الرجل جارية والده او
امه او امرأة فانه لو قال ظننت انها تحل لي لا يحد كما لو ظنها طعاما لرفقائه يقتله على وطئ جارية اخيه او اخته على ظن
انها تحل له فانه يحد لكونه فعله اجماعا وذلك ان الاملاك متصلة من الاباء والامهات فصورت هذه الشبهة اهل تخلف جارية اخيه او اخته
لهما بالاملاك سنها فلا تورث شبهة وكذا الكرخي اذا وطئ جارية ابنها فاسلم ثم شرب الخمر حل وطئ حتى لا يحد لان
في موضع الشبهة لانها كانت حلالا له وقت خلاف ما اذا زنى وقال ظننت انها لا تحل لي حيث لا يكون جهله عذرا لكونه
مخطورا في الاديان كلها وخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم فانه يحد لانه بالاقامة في دار الحرب ولم يبق
حرمتها شيوعا في دار الاسلام قوله والقسم الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فانه يكون عذرا لترك الشرائع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم حتى لو مكث ثمة مدة ولم يتصل
فيها ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها خلافا لزفر رحمه الله لان الخطاب النازل في حقه
حقيقة فيصير كجهله بعذر لانه قصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون
بالاذن في حقه اي العزل فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا نفذ تصرفها قبل ذلك على المولى والموكل حتى
لو اشترى الوكيل شيئا قبل العلم بالعزل يكون الشراء له ويرجع به على الموكل وكذا جهل المأذون بالحجر حتى لا يصير محجورا
قبل العلم به وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لا تبطل شفعته قبل العلم به والفرق بين هذا وبين الاول ان احكام
الشرع حق العبد من الشفيع والمطالبة الى زعه فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما والاول ان احكام
الشرع حق العبد من الوكيل والمأذون بالعزل والمأذون بالحجر عذر كذا في الاسرار
والحاصل ان الجهل في موضع الاجتهاد يصلح شبهة في الحدود والكفارات وفي موضع الاجتهاد لا يصلح شبهة في الحدود
ويصلح شبهة في الكفارات وفي موضع الاجتهاد لا يصلح شبهة في الحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد
الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كما تجيء اذا افطر على ظن ان الجماع مفطر لا تلزم الكفارة لان جهله
في موضع الاجتهاد والصحيح لان الحكم بفساد الصوم عند الاوزاعي لعقده عليه السلام افطار الحاجم والمحجوم مخالف للحديث الواضح على
ان الغضب فطرته لقوله عليه السلام الغضب يفطر الصائم حيث لزمه الكفارة لانه ماثوم بالاجماع فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح وانما تسقط الكفارة عند ابي حنيفة ان كان ظنه بناء على فتوى مفتي او سماع حديث الحاجم انما افطر الم يكن بينا على واحد منهما
يلزمه الكفارة والقضاء بالاتفاق كذا ذكره الامام شمس الائمة والامام المعروف بخواهر زاده وهما اقدم منه قوله وكذلك في موضع الشبهة
اعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة التركيب وهي ما يوجد الدليل على اصل موجب مختلف الدليل لمانع اتصل به وهذا الدليل شبهة عند
عامة العلماء حتى لو قال الواطئ سقط الحد وهو الدليل لاسقاط عقوبة بالطرق وعدم وجوب الحد لا يعارض الحرمة لهذا النوع شبهة كما لو وطئ الابن جارية
ابنه فانه لا يحد عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة قد تنشأ من الدليل وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا حد على السكران
بالافطار اذا تناول القوم من النهار ثم لا ما لا بعد ما طعم في حال النساء والحكم علم وهو قوله عليه السلام اتت وانكحت لا يحد
وشبهة الاشتباه وهو توهم ما ليس بدليل اصلا ولا شبهة فيها من الظن ليتحقق الاشتباه شابه وطئ الرجل جارية والده او
امه او امرأة فانه لو قال ظننت انها تحل لي لا يحد كما لو ظنها طعاما لرفقائه يقتله على وطئ جارية اخيه او اخته على ظن
انها تحل له فانه يحد لكونه فعله اجماعا وذلك ان الاملاك متصلة من الاباء والامهات فصورت هذه الشبهة اهل تخلف جارية اخيه او اخته
لهما بالاملاك سنها فلا تورث شبهة وكذا الكرخي اذا وطئ جارية ابنها فاسلم ثم شرب الخمر حل وطئ حتى لا يحد لان
في موضع الشبهة لانها كانت حلالا له وقت خلاف ما اذا زنى وقال ظننت انها لا تحل لي حيث لا يكون جهله عذرا لكونه
محظورا في الاديان كلها وخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم فانه يحد لانه بالاقامة في دار الحرب ولم يبق
حرمتها شيوعا في دار الاسلام قوله والقسم الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فانه يكون عذرا لترك الشرائع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم حتى لو مكث ثمة مدة ولم يتصل
فيها ولم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بها خلافا لزفر رحمه الله لان الخطاب النازل في حقه
حقيقة فيصير كجهله بعذر لانه قصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون
بالاذن في حقه اي العزل فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا نفذ تصرفها قبل ذلك على المولى والموكل حتى
لو اشترى الوكيل شيئا قبل العلم بالعزل يكون الشراء له ويرجع به على الموكل وكذا جهل المأذون بالحجر حتى لا يصير محجورا
قبل العلم به وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لا تبطل شفعته قبل العلم به والفرق بين هذا وبين الاول ان احكام
الشرع حق العبد من الوكيل والمأذون بالعزل والمأذون بالحجر عذر كذا في الاسرار
والحاصل ان الجهل في موضع الاجتهاد يصلح شبهة في الحدود والكفارات وفي موضع الاجتهاد لا يصلح شبهة في الحدود
ويصلح شبهة في الكفارات وفي موضع الاجتهاد لا يصلح شبهة في الحدود والكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد

الشبكة
www.alukah.net

العلم حتى لان صاحب الدار ينفرد بسببها وكذا جهل المولى بجناية العبد وما لو اجني جناية خطأ يكون المولى مخيرا من الدفع والفداء وهو الارش واذا تعرف المولى فيه بالبيع والاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته تصير مختارا فان لم يعلم بجنايته تعرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه ما هو الاوفق من الدفع والارش ويصير مجهلا بالجناية عذرا كفاء الدليل لان العبد مسبب بالجناية وكذا جهل البكر البالغة بالنكاح المولى يكون عذرا حتى اذا سكتت قبل العلم بالنكاح يكون لها الابا واذا علمت لان المولى مسبب فيكون الجهل كفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة تخير العتق يعني اذا اعتقت السكوت مثبت لها الخيار في المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت لكن لم تعلم ثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل ههنا عذرا حتى كان لها الخيار في المجلس حصل لها قدر العلم لان دليل الشرع بالخيار فحقها لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة الاحكام فلا تقوم اشهاد الدليل في دار الاسلام في حقها مقام العلم بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اعلم انه اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح وتثبت الخيار عند ابي حنيفة رحمه الله بعد البلوغ ويسمى هذا خيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فاعلم بالنكاح وعلمت ان السكوت عن هذا الجهل عذرا حتى لا يجعل سكوتها رضا ويكون لها الخيار بعد العلم كما لا يجعل الصغير كفاء الدليل اذ المولى مسبب بالانكاح واذا علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر ويكون سكوتها لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها بالسكوت لان سكوت الثيب ليس برضى حتى يبطل خيارها بل السكر غطاء على وجه يغلب السرور على العقل بحيث لا يعرف ما يوجبها فمنع الفعل اي حل التي لا توجب السرور كشرب الانبيذ والنبيذ وغيرهما لان تلك الافعال من قبل السكون لا السكر لكن لما كان حكمها واحدا في الشرع الحقت به وهو ان كل سكر طريق معاصي كشرب المولد مثل البنج والافيون للمداواة وشرب الخمر على شرب الخمر بالقتل او قطع العضو وغير ذلك فيها مرة بالعطش وكذلك على قول ان صفوه اذا اشتد كثيرا بان تخذ من الحنطة او الشعير او العسل او الذرة فانه حلال ولا يحد شاربه بعده وان سكر وهذا النوع من السكر ينشر الاذى فيما صح الاطلاق وعتاقه وحيث يقع فانه من البيع والشرى للناس من جنس اللهو حتى لو اخذ به فصار من اقسام المرض فلا تكون مخاطبا وسكر كطريق يخطر به السكر من كل شراب محرم كالخمر والنبيذ والبتع والمنصف وهذا النوع من السكر لا يجوز اكثار الاقدام عليه لقوله عليه السلام يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب خاطب السكر لانه ممنوع عن القربان من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به لان الخطاب يسقط عنه لان الخطاب متوجه حال السكر ولهذا وان كان متوجها حال الصحو فكذلك لانه بصيرورته بالسكر كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تصل فكان الخطاب متوجها حال الصحو للخطاب لما جاز ذلك كذلك لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تصل لا تصح صلاتك هذا يسقط الخطاب بالسكر لانه لو سقط الخطاب بالسكر لما جاز ان يقال له اذا سكرت فلا تصل لان هذا الخطاب عام لان ذلك خلاف الاجماع اذ السكران مخاطب بالايمان والحقوق بالاجماع واذا ثبت انه لا يسقط الخطاب ثبت انه لا يسقط شيء من الاحكام التي تثبت للشارع عليها لان الشرع كلها من الصوم والصلوة وغيرهما وحينئذ تعرفا كما



والاقرار وتزويج الصغيرة وغيرها الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته وقع الكفر وهو قول ابي يوسف رحمه الله انه تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة انما تعتبر ان لو كان تكلم قصدا وهو معتوه لا عقد صحيح لانه لم تكلم بها كما لو تكلم بها كالصاحي خطأ وما ملك لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم لم يجعل عذرا في غيرها ايضا ملك ان عدم جعله للردة منه لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لان السكر جعل عذرا فيها خلافا مبنيا على العبارة مثل ما مر من الاحكام لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فما ملك لزم الاهلية فلنا لما بينا انه مخاطب والخطاب مبني على الاهلية والاقرار يلزم باشرة اسباب الحدود والى الصفة لا تتم مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى فانه اذا اقر بشيء من الحدود ولم يوجد به لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فما يحتمل الرجوع عنه من الاقارير يحتمل رجوعه والاقرار عن مباشرة السبب وما لا يحتمل الرجوع عنه فهو حق العبد فانه يؤاخذ بها واما اذا اسلم الكافر في حال السكر كان اسلامه اسلاما لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما صح اسلام المكره اذ الاسلام يعلو ولا يعلى ولان دليل الرجوع واذا كان مقارنا لكن الرجوع عن الاسلام باطل وقد بينا ان الردة غير معتبرة في السكران فلم تكن اثباتها مانعا منها واذا اقر بالقصاص او بما يشرب سببه او قذف او اقر بالقذف يلزمه لانه من حقوق العباد وذلك لا يبطل برجوع عبد ليله وهو السكر اولى ان لا يبطل واذا زنى في حال السكر حد اذا صحا لانه باشر سببا هو معصية فلما صلح السكر سببا للتخفيف كذلك في مباشرة سائر اسباب الحدود واما اذا لم يقر حتى صحا او اقر في حال السكر من الخمر فلما لم تحد حتى يصح مقرا او تقوم عليه البينة لما ذكرنا ان الاقرار يعتبر والخطاب لا يتوجه من السكران واما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع واذا كان خطابه من لا يفهم قبيحا لان السكر لا ينزل العقل كالاغماء والنوم بخلاف الجنون والصبا ولان السكر معصية لم تعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب لان العبرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكذا ان كان مباحا عقدا لبقاء شرط ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به كالمثلث عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله لان السكر منه كالسكر من الشراب الحرام فيتعلق الطلاق بوجوده وان لم تبق صفة الاسكار وعند محمد رحمه الله لا يتعلق الطلاق بوجوده وان بقيت صفة الاسكار واذا زال بعض اسكاره وبقي بعضه فهو على الخلاف واذا زال اسكاره بالكلية ثم عاد بعد ذلك فهو على الخلاف ايضا واذا زال اسكاره بالكلية ثم عاد بعد ذلك فهو على الخلاف ايضا واذا زال اسكاره بالكلية ثم عاد بعد ذلك فهو على الخلاف ايضا

الشبكة اللؤلؤة www.alukah.net

وهو الاول ما مر لنا بالتسليم الا ان يفوت فائدة المنع فيجوز عندهما انواع الحجر بسبب السفه مطلقا وذلك الحجر يثبت بسفه السفيه عند محمد رحمه الله سواء احدث بعد البلوغ او بلغ كذلك بسبب الحجر فلا يعتوالى القضاء كالصغر والصغر والابولية من حكم القاضي عند ابي يوسف رحمه الله لان الحجر للنظر والنظر الى القاضي اقرب فلا يعتوالى القضاء الا اذا منع الحجر وهو غريم ماله للغرماء ومنه بيع القاضي اموال من العقار والعروض وذلك ضرب من الحجر عليه وتصرف القاضي عليه والنوع الثالث ان حجر عليه بالسفه وهو ان يلتحق بالسفه اي سلف مواله بيسير الملي بغبن فاحش لو باع انسان فلحجر القاضي عليه حتى لا يصح تصرفه الا عند حضور الغرماء وان كان الرجل غير سفيه وعلم من هذا ان طريق الحجر عند ما النظر للمسلمين والا ان يكن السفه على اسباب النظر فلا وقال ابو حنيفة لو كان السفه مكابرة العقل او الصبي يغلبه الهوى مع علمه بقبحه فلا يكون سببا للنظر لكونه معصية والنظر من هذا الوجه اي من الوجه الذي قال جائز لا واجب كما هو عادة صاحب الكبير وقال اسبق ان يجيز الحجر حتى ما جاب بانا نجوز وكن اذا لم يعن النظر ضررا فوقه ومنا يعين ذلك ذو سلب وامانة على ماله اعذار آدمية والاقامة بالنهار والجاهر اذ بالليل بان الاشياء من الصوان وبه سمي الله تعالى كتابه بقال الرمي على القرآن طلق الانسان على الفرس وقال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم الا صورة اللحم والدم والجواب عن قياسهم على منع المال ان ذلك ثبت نفيا اما عقوبة على التبذير جزاء عن التبذير واما غير معقول المعنى اذ لا يلزم ان لا يكون للنظر فيه مدخل الغاية على التقدير ان لا على الاول اذ لا مدخل للرأي في اثبات العقوبات وعن قولهما لو لم يكن نظر الما فوض الى الولي ان الولي يملك التصرف كالمالك غرضه ومنع المال من جهة جاز التعازير بملكه اجتماعه لسلم والاخطاء اخطاء وذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله ومن قتل مؤمنا خطأ، وهو نوع من العوارض المكتسبة جعل عذرا اي مسقط طرق الاستحقاق يعني ان المواخذة بعد جائزة عقلا لانه لا يخلو عن خرق يقصر لكنه جعل عذرا اي مسقط طرق الله تعالى بنية منه تعالى اذ احصل عن اجتهاد وصبح حتى لو اخطأ في الفروع بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق الاجر وجعل شبهة ذا رتبة العقوبة ايضا حتى لو زفت الى غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا تأثم اثم الزنا ولا يوا خذ بحد ولا يتعاصر فوا يجب منه العقل خطأ لان كل واحد من الحد والقصاص حق العباد والعمال المحرمة يكون اي على ما هو معذور اذ هو ليس في وسعه وهو حقوق العباد اي جعل الخطأ عذرا ما كان يسقط حق الله تعالى دون حقوق العباد ولان الخطأ في الحد يوجد الاستعداد بعد والفاعل وجب به الايه مستعد محله للحل والخطأ لانا نتيقن محله للحل لكنه لا يمكن عن خرق يتعذر وهو ترك التثبت او يكثر الاحتراز عنه بالتثبت فصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة لتردده من الخطر والاباحة بوجه ما يصح الحاقه بالمباشرة عمدا تأثيرا، الصوم لان الناسي غير مقصر والخاطئ مقصر لكن يعذر لانه يتعذر التحرز عن الخطأ فهو قريب من الناسي ومع ذلك الخاطئ بان ارادان يقول مثلا اسقني فقال انت طالق فسبق اللسان فقصد بالقصد الى المعقول والسبق ما يجري على اللسان بلا قصد فلا يقع طلاقا لان الطلاق لا يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح واختيار فيه طلاق يقع طلاقا كالطلاق التام على هذا الطريق وقام السكوت مقام القصد لانه دليل القصد فيقع الطلاق التام والقيام البلوغ عن عقل قام الرضا مقام الرضا بنفي على الرضا من السيد لان الاجارة بعد البلوغ وكما يسقط حق الفسخ بالتصرف يسقط بالرضا دلالة

ان يثبت الاوصاف من غريم بالبيان لا يثبت ارشاد على الاوصاف بقول بعد البيان الاول



بشرط من احدهما ان يعلم دليلا على ان الكفارة الاصل حرج كما يقصد امر باطن وان سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ والتمام عديم الاختيار ويكون معرفة من غير حرج فلا يسع فيه اقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط والرضا حق العبد فعبارة عن السكوت الا ان يكون نهاية حتى يتبين انه من الظاهر ومعرف ذلك منه بينا شبه الوجه وغيره فلا يكون امرا باطنا فلا يقام البلوغ مقامه وتنعقد بيعه يعني اذا جرى على لسانه بعت منه الصبي ملك بكذا وقال خمر قبلت ذلك فالرواية فيه عن اصحابنا وكذلك يجب ان ينعقد فاسدا كبيع الخمر كذا قال شمس الاسلام وتابعه المصنف لوضوح الاختيار نظرا الى وضع الكلام لانه فعل اختياري وينعقد موجبا الرضا قوله والسفر السفر لغة قطع المسافة وفي الشرع هو الخروج على قصد مسيرة ثلثة ايام وبياليها فما فوق بالسير المعتاد ومشي الاقدام وهو من اسباب المشقة كالمرض لكونه من الاسباب المشقة ويوثر في تحول وقت الاربع من الصلوات لهما عائشة على سبيل الاسقاط عذرنا والترفه عند الشافعي رحمه الله حتى لو فاتته يلزمه قضاء الاربع عنده وقد مر ساق هذه المسئلة في فصل العزيمة والرخصة وتاثيره في الصوم في تاخير وجوب اداته الى ادراك عدة من ايام اخر لما كان السفر من اسباب المشقة كان مرخصا لكن ان سفر ان يكون حكمها واصافها ذكر من المسائل كالسفر ما كان من الامور المعتادة كقود من العوارض المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحقق لان السافر قادر على الصوم من غير ان يلحقه آفة خلاف المريض قيل ان المقيم اذا اصبح صائما في رمضان ثم سافر لا يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما هو ثابت تقرر في ذمته بخلاف ما اذا اصبح المقيم صائما ثم مرض حيث يحل له الافطار لانه آفة اضطرته ولو افطر المسافر مع انه لا يحل له الافطار لا يجب عليه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة فيه وجوبا الكفارة بافطاره ان السبب المبيح بالغ وهو السفر آفة مبيحة في الجملة ولو افطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفجر مرضا يبيح الافطار حتى يسقط عنه الكفارة والوجه قد ذكرنا في ما قلنا قوله واما الاكراه فهو محمد الغير على ما يكرهه بالوعيد في نفس كامل وهو ما ينعدم الاختيار ويوجب الالجاء والاضطرار وهو ان يجعل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل وبقطع العضو لان حرمة كحرمة النفس والاضرار وهو القصد الى احراق المكره بوعاء صحيح وهو ان يكون الفاعل ان هو فقد احد هذه الخمسة وهو ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير قاصر وهو ما عدم الرضا ولا يوجب الالجاء وفساد الاختيار والاكراه بالحبس المديد والقيد والضرب الشديد وان الاكراه بنوعه لا يتاتى في حق المحرم لانه لا يحل له الوجوب الا ما يبيح الاقدام عليه بالاباحة والعقل والبلوغ والاكراه لا يحل شيئا منها ولا يوجب وضع الخطاب الى سقوطه بحال ما قلنا ولان الكره يتحقق حالة الاكراه كما هو شيئ حالة الاختيار والانتفاء يعني الخطاب اي لا يكون لدونه الا ترى ان الكره بالاتيان بالاكره عليه متردد بين ان يكون مباشرة فعل حرام حتى عند الاكراه الملجئ فانه يعتبر حتى عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل اثم بالاتفاق على ما ذكره في المنتقى ويرخص بترك الصبر فصار اجراء الكره على الفاعل حالة الاكراه مخالفا بالقتل والزنا وبوجب شبهة اكره عند الاكراه فتدرء الحدود بهذه الشبهات لانه لو لم يعتبر الاكراه في حق الفعل لم يكن شبهة في حق الحد لان الحد يدرء بالشبهات فيما يحتمل السقوط وهذا لا يحتمل السقوط لان الحد انما وجب لان الزنا سبب لاختلاط الانساب وهذا المعنى لا يوجد في حق المكره لان الولد يلحقه بالاتفاق لان الوطء حصل بملك النكاح وهو الفراش فلا يوجب الحد لان الحد انما وجب لان الزنا سبب لاختلاط الانساب وهذا المعنى لا يوجد في حق المكره لان الولد يلحقه بالاتفاق لان الوطء حصل بملك النكاح وهو الفراش فلا يوجب الحد

فلا يبطل بالشك قوله وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع يعني إذا أكرهت المرأة على قبول الخلع على مال فقبلت
ذلك فإن الطلاق قد يقع والمال لا يجب لأن الإكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا سواء كان قاصرا أو كاملا والتزام
المال ينعدم عند عدم الرضا وكان المال لم يوجد أي لم يذكر أصلا فوقع الطلاق بغير مال كالبالغ إذا طلق زوجته الصغيرة على مال
فعلته فإن الطلاق يقع ولا يجب المال على الصغيرة هكذا هنا ثم إن أصحابنا احتاجوا إلى الفرق بين الإكراه والهزل
في الخلع لأنهم اتفقوا على أن الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال أبو حنيفة لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق
ويجب المال وفي المال ينفصل وأشار إلى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل والفرق لأبي حنيفة رحمه الله أن الإكراه يعدم الرضا
بالسبب والحكم جميعا والمال هو المقصود إلى الرضا دون الطلاق فيقع الطلاق ولا يجب المال وأما الهزل فيعدم الرضا بالحكم دون
السبب فصح التزام المال مع الهزل موقوفا على أن يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا فيتوقف الطلاق عليه كما في شرط الخيار كما
دخل على الحكم دون السبب أوجب التوقف على تمام الرضا وفرقهما أن الرضا في السبب موجود في الهزل كشرط الخيار فأمكن إيجاب الحكم
لوجود الرضى فيهما من وجه وفي الإكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا لم يصح إيجاب المال فصار كأن المال لم يوجد فيقع الطلاق بدون
المال قوله وإذا اتصل الإكراه لما ذكر الشيخ أن أثر الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه فقال وإذا اتصل الإكراه
الكامل الملجئ بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره حقيقة مثل إتلاف النفس والمال فإنه يمكن أن يأخذ المكره المكره فيضرب به
نفسا أو مالا فيتلفه ونسب الفعل إلى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين لأن الإكراه يفسد الاختيار أي يجعل الفاعل كالمجبور
بالطبع على ذلك الفعل وللمكره اختيار صحيح والفاسد في مقابلة العدم كالقصاص وإذا أصبح بعده وما صار المكره في حكم عديم الاختيار
فيجعل آلة المكره فيما يحتمل ذلك بمنزلة سيف أو سهم استعمله المكره هذا في الإكراه الكامل وأما القاصر فلا يوجب نقل الفعل إلى المكره
فيقتصر عليه حكمه لأنه ليس بملجئ قوله وأما فيما لا يحتمله أي في الفعل الذي لا يحتمل أن يجعل الفاعل فيه آلة لغيره لا يستقيم نسبة
الفعل إلى المكره للاستحالة فلا يقع العارض في استحقاق الحكم فيبقى الفعل منسوبا إلى الاختيار الفاسد لأنه صالح لإضافة الحكم إليه عند عدم
معارضة الاختيار الصحيح إياه ألا ترى أن هذا القدر من الاختيار صالح لتوجه الخطاب لما بينا وذلك مثل الأكل [illegible] والإقرار
كلها فإنها لا يتصور أن يأكل الإنسان بفم غيره ويكلم بآلة غيره ويتكلم بلسان غيره حتى لو أكره إنسانا على [illegible]
ولا يفسد صوم المكره ولو زنى وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب العقر على الزاني [illegible]
وكان الحكم يقتصر على الفاعل فيما لا يصلح أن يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة هكذا يقتصر [illegible]
الجناية غير المحل الذي يلاقيه الإتلاف صورة وكان ذلك أي محل الجناية يتبدل بأن يجعل آلة [illegible]
محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية إحرام المكره لأن الحكم [illegible] إحرامه أو الجناية من قبل
إحرامه لا من قبل الصيد ولهذا يجب الجزاء [illegible]
بخلاف الإكراه على قتل النفس حيث يكون محل الجناية حقيقة وصورة [illegible]
محل الجناية ولو جعل المكره آلة يصير محل الجناية إحرام المكره [illegible]
هو قتل الفعل في محل غير ما أكره عليه [illegible]
هو إحرام نفسه مثلا ولما لزم من نقل الفعل [illegible]

في القتل قوله ولهذا أي ولأن محل الجناية إذا تبدل لم يجعل الفاعل آلة ويقتصر الفعل على الفاعل قلنا إن المكره على القتل يأثم
إثم القتل وإن كان يصلح أن يكون آلة فيه للمكره في الفعل لأن الفعل من حيث إنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل والقاتل لا يصلح
في الإثم آلة لغيره لأنه لا يمكن أن يكتسب الإنسان الإثم على غيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية لأنها حينئذ تكون واقعة على دين المكره وإنه
لم يأمره بذلك فيعود الأمر إلى المحل الأول كما في المسألة الأولى قوله وكذلك قلنا أي كما قلنا إن الفعل يقتصر على المباشر في حق الإثم
قلنا في حق المكره على البيع والتسليم إن التسليم يقتصر عليه بيانه أن من باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ
تصرفاته من الإعتاق والتدبير والاستيلاد عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا ملكه اتفاقا لأنه دليل الرضا فيكون إجازة
للبيع لنا أنه لما انعقد فاسدا ووجد التسليم وصل أن يثبت الملك لما أن الانعقاد فلما عدم الحكم عليه وأما الفساد فلفوات شرط الصحة
وهو الرضا وأما التسليم فلأنه قد تحقق من البائع ولم ينتقل إلى المكره لأن التصرف بالتسليم تصرف في البيع بعد له بالإتمام وهو في
ذلك لا يصلح آلة له لو جعل آلة تبدل محل الفعل لأنه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد أمره بالتصرف في البيع فتبدل ذات الفعل
أيضا فإنا لو أخرجنا هذا التسليم من أن يكون تتميما للعقد وجعلناه غصبا محضا ابتداء فنسبه إلى المكره وإذا لم يجز أن يتبدل محل
الفعل بالإكراه فكيف يجوز أن تتبدل ذاته وإذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك للمشتري لا محالة
أما لم يمكن أن ينسب التسليم إلى المكره من حيث إنه إتمام البيع لكن لا ينسب إليه من حيث هو غصب وإتلاف لأنه يفوت يد المالك
قد نسبنا إلى المكره من ذلك الوجه أي من حيث هو غصب حتى أثبتنا للمكره تضمينه لو تلف المبيع في يد المشتري [illegible]
المشتري وقلنا إنه يتمكن من فسخ العقد حال قيام المبيع كما قلنا في بيع الغاصب فأما أن يجعل غصبا محضا حتى لا ينفذ إعتاق المشتري فلا
يجوز ذلك. وإذا ثبت أن نقل الفعل إلى المكره أمر حكمي لا حسي يعني الفعل لا يوجد في محل يستحيل نقله عن ذلك المحل حسا استقام النقل
فيما هو من قبيل المعقول لا فيما هو من قبيل المحسوس فعلنا إن المكره على الإعتاق ينافيه الحاصل هو التكلم ويقع العتق منه ولهذا
كان الولاء له لأن صدور الكلام منه حسي فلا يمكن نقله عنه وأما الإتلاف الحاصل به فنقول إلى الذي أكرهه لأنه معقول له فهو من الأمور
الحكمية [illegible] الإتلاف ينفصل عنه في الجملة يتحقق بلا تكلم بالإعتاق كالقتل ويتحقق التكلم بالإعتاق بلا إتلاف كإعتاق
القريب والمدبر فأمكن انتقال الإتلاف إلى المكره بالكلية مع اقتصار التكلم على المكره وقيل معنى قوله فيما يعقل لا فيما يحس أن
شرط هذه النسبة أن [illegible] الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه إذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم نسبته إليه أصلا ولو
وجد منه حسا [illegible] والتكلم لا يوجب عتق هذا العبد لا يتصور من المكره لأنه ليس بمالك العبد ولا
يتحقق [illegible] وإتلاف مالية العبد مما يثبت منه فيمكن أن يثبت منه وأما ما ذكرناه أظهر
[illegible] وهذا [illegible] تفصيل أحكام الإكراه من مذهبنا وقال الشافعي تصرفات المكره قولا تكون لغوا
[illegible] إن كانت قولا فإما أن تكون بحق أو بغير حق وإن كانت فعلا فإما أن
[illegible] بغير حق كان تصرفاته كلها باطلة مثل الطلاق والعتاق والبيع و
[illegible] ويبطل صحته عند عدم الاختيار ألا ترى أنه لا
[illegible] لأن الإكراه لما جعل عذرا في الشريعة
[illegible] فصل هذا القسم بيان نقضا على القسم الأول

لان قوله في هذا القسم ايضا صادر عن قصد واختيار قلنا اذا كان الاكراه بحق فانه يجعل الاختيار موجودا شرعا بخلاف ما لو كان
بغير حق فانه يجعل معدوما فلا يعتبر البعض فلهذا قال يصح اسلام الحربي المكره عليه وكذا ان الاكراه بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام
لان اكراه الذمي بغير حق لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون وكذا لو اكره القاضي المديون على البيع ماله صح بيعه لانه اكراه بحق وكذا لو
اكره المولى على الطلاق بعد مضي مدة الايلاء انما صح طلاقه لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده في الاحكام
لانه يعدم الرضا ومال المكره معصوم والحق عصمته ان لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم
الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل شرعا يقطع حكم الفعل عن الفاعل ثم ينظر ان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا يبطل الفعل
اصلا لانه لم يوجد فلهذا قال في الاقوال كلها انها يبطل وكذا في بعض الافعال ولهذا قال اذا اكره على اتلاف مال الغير ان الضمان
على المكره وكذا لو اكره المحرم على قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء يجب على المكره لانه يمكن ان ينسب اليه الفعل بان يجعل المكره
آلة له وقد تم الاكراه لان الذي باشر ابيح له الاقدام بخلاف ما لو اكره على الزنا او القتل حيث يجب الحد والقصاص على المكره لانه
لم يتم الاكراه حيث لم يبح له الاقدام ولهذا ياثم بالاتفاق فاقتصر الفعل على الفاعل فان قيل لما اقتصر الفعل على الفاعل لم
نسب الى المكره حتى ان لا يقتص من المكره قلنا قتل المكره قصاص باعتبار التسبب لان التسبب اذا تعين للقتل صار
بمنزلة المباشرة عنده لا باعتبار المباشرة وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار ولكن يفسد به الرضا سواء كان ملجئا او غير
ملجئ او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا وقد بينا ترتب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار فصل
في حروف المعاني انما سميت بحروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت من
البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه او لان لها معاني كالباء في بزيد بخلاف الباء في بكر ثم اطلاق الحروف على
المذكور في هذا الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن لما كان الاكثر حروفا غلبت عليه والشيخ المصنف وقد
يطلق في البعض توسعا وهو المراد هنا وكان هذا اعتذار منه عما [illegible] في معاني الحروف من مسائل النحو فقال انما ذكرنا
لما توقف على معرفتها بعض مسائل الفقه ختمت الكتاب به تتميما للفائدة وابتدأ بحروف العطف لانها اكثر وقوعا
في المسائل فكان اولى بالتقدم ثم الاصل في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو تدل على مطلق الاشتراك
وسائر الحروف يدل على زيادة معنى على الاشتراك كما ستعرفه وهي لمطلق الجمع عندنا [illegible]
في عطف المفرد يدل على اشتراك المعطوف عليه في الحكم وفي عطف الجملة [illegible] من غير دلالة
على مقارنة ولا ترتيب وان كان المعتبر هذا هو الوجه لا يخرج عن ذلك [illegible] وقال بعض اصحابنا
انها للمقارنة وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب وكذا قال الشافعي [illegible]
الامام شمس الائمة السرخسي وروي عن الفراء انها للترتيب حيث [illegible] اركعوا واسجدوا
والامر في الجملة [illegible] واركعوا واسجدوا واحتج من قال انها للترتيب [illegible]
بل الترتيب يستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي [illegible]
معارض بقوله [illegible] واسجدي واركعي [illegible]
من شعائر الله [illegible]

النص بيان انهما من شعائر الله ولا تعرض فيه للترتيب لان الترتيب انما يكون في الفعل وانما قال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به
على وجه التقريب الى الافهام لان الواو توجب الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام [illegible] ان المقدم يدل على زيادة التقدم
على انه لو كان للترتيب لما احتاجوا الى السؤال وهم من اهل اللسان فلو كان لمطلق الجمع لما سألوا ايضا قلت كون الواو للجمع
المطلق لا ينافي الترتيب في الوجود فلهذا سألوا ثم الاستدلال بالنقل والاستعمال اما النقل فظاهر وقد قال ابو علي الفارسي
اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاستعمال فلان العرب يقول
جاءني زيد وعمرو [illegible] من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صدق في خبره اذا جاءا معا او جاء
المتعاقب [illegible] في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة
واحدة [illegible] فلو كان للترتيب لتناقضا [illegible] انها ليست للترتيب [illegible] لا تأكل السمك وتشرب اللبن
فلو جعلناها للترتيب لفسد المعنى لانه يؤدي عن الواحد بالمساواة وهو صحيح وصح قولهم اختصم بكر وخالد من جهة ان اختصم لا يعقل
الا بفاعلين في وقت واحد فلو جعلتها للترتيب لادى الى ان يكون له فاعل فقط وذلك باطل والذي يدل على انها ليست للمقارنة
صحة قولهم جاءني زيد وعمرو قبله فان قلت [illegible] لا يجوز ان يكون للترتيب والمقارنة [illegible] مجازا قلت
الاصل عدم المجاز وقوله وانما ثبت الترتيب جواب عن قول طائفة [illegible] ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة [illegible]
بما قالوا لو قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق وطالق وطالق فانه يقع واحدة عقيب النكاح عند ابي حنيفة كما لو قال لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق وعندهما يقع ثلاثا كما لو قال ان نكحتك فانت طالق ثلاثا فاجاب بان الترتيب انما جاء عند ابي حنيفة
من ضرورة ان الطلقة الاولى تعلقت بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فعند وجود الشرط تنزل كما علق
وقد تعلق مرتبا فينزل مرتبا ومن ضرورة الترتيب في الوقوع ان لا يقع الا واحدة لانها بانت بالاولى لا الى عدة وصار
كالتنجيز فظهر ان الترتيب بهذا الطريق لا بمقتضى الواو وهما قالا ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فصار كانه
قال عند وجود الشرط انت طالق وطالق وطالق [illegible] والترتيب انما حصل في التعليق وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط
[illegible] من جهة [illegible] في قول المولى اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض [illegible]
[illegible] امتين من رجل بغير اذن المولى فقال المولى اعتقتها [illegible] لو قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح
الثانية [illegible] ولو زوج الفضولي من رجل اختين [illegible] ثم قال الزوج اجزت نكاح
هذه وهذه بطل نكاحهما كما لو قال اجزت نكاحهما [illegible] يدل على ان الواو للمقارنة اجاب بان الترتيب في المسألة الاولى انما جاء
من [illegible] لا يتوقف على [illegible] في آخره ما يغير اوله وفيما نحن فيه عتق الثانية لا يغير عتق الاولى
لم يتوقف صدر الكلام [illegible] وعتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية لانه كان لا يعقد نكاح
الامة على الحرة [illegible] حتى لو وجد في آخر الكلام ما يغير اوله توقف كما في
[illegible] صدر الكلام [illegible] عدم الجواز [illegible] بنت الجمع بين الاختين
[illegible] الشرط والاستثناء [illegible] متوقف على آخره [illegible] كما لو قال اجزت نكاحهما
[illegible] قال الامام شمس الائمة [illegible] الحق ان الواو للعطف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وحلت الدار بهذه الدار الاخرى فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل
اخرى او يؤخر الدخول بغير اشتغال بعمل ومن قال لآخر بعتك منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع اي كجعل
قابلا ثم معتقا لانه ذكر الجزاء بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا ترتب للعتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
متضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت وهو حر ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع ولم يكن التحرير وكان ردا للايجاب
وقالوا ومن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن الخياط
لان الفاء للتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال ذلك صريحا لم يكن [illegible] هكذا ههنا بخلاف ما لو قال اقطعه فاذا هو
لم يكفه فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا ومن قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق فدخلت
ان الطلاق يقع على الترتيب فتبين بالاولى عنده وفي الثانية والثالثة على الاصح بخلاف ما اذا كان معطوفا بالواو فانه يكون على الاختلاف
السابق بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله ولهذا اي ولكونه للتعقيب فيتضمن الفاء معنى عطف الحكم على العلل لان الحكم يعقب العلة اما
رتبة او زمانا ولفظ الامتحاص [illegible] يناسب هنا او الامتحاص ولو قال المستعمل لكان اشد كما يقال اطعمته فاشبعته اي
[illegible] ذلك الاطعام فيكون الاشباع حكما وقال عليه السلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي [illegible] الشراء فيكون
العتق حكم الشراء لكن بواسطة قوله وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لامتناع تأخر العلة
عن المعلول [illegible] الا انها قد تدخل عليها بشرط ان يكون لها دوام [illegible] بعد الحكم ليصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال [illegible]
[illegible] فقد اتاك الغوث [illegible] والعذر [illegible] بعد الاتيان [illegible]
[illegible] لا يجوز دخول الفاء عليها فلا يقال [illegible] فانكسر وانقطع فقطع [illegible] فان التعليل [illegible]
هذا هو المذكور [illegible] للكتب وليس بصحيح لان [illegible] فانه يقال للمحلي لا تتعلق فقد [illegible]
انظر فقد غربت الشمس ويقال للمبتدي اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل الامام داره والطلوع والخروج [illegible] الدخول
مما لا دوام لها على ان امثال المذكور مما لا يدوم لان الاتيان كالخروج [illegible] الوليل [illegible] انه [illegible]
وهو عدم جواز [illegible] وما ذكر من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع [illegible] الظهور ومن الغروب [illegible]
ومن الوصول [illegible] الاياسة [illegible] من قصد المتكلم [illegible]
والاتيان [illegible] وبهذا ظهر [illegible] للامثلة السابقة قوله فلهذا اي [illegible] الفاء قد تدخل على [illegible] العلل [illegible]
قال لعبده [illegible] اتي الفاء فانت حر انه يعتق في الحال وان لم يؤد لان [illegible] فانت حر [illegible]
ويكون المعنى ادّ الي الفا لانك حر [illegible] ولو قال [illegible] انزل فانت [illegible]
امن [illegible] لا يتعاكس [illegible] قوله ادّ الي الفا [illegible]
كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر [illegible] مسئلة الامان لان الكلام صحيح بدون [illegible]
لانه خلاف الاصل ولا يعارض بان دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل [illegible]
العلة اذا كانت مما يدوم [illegible] اولى [illegible]
درهمان لان الفاء للعطف [illegible]

هو معنى الفاء الى الوجوب بان يقال وجوب [illegible] هذا السبق من وجوب [illegible] الواجب ليكون الترتيب مرعيا فيبقى
على حقيقته او يقول استعير الفاء بمعنى الواو كما يتعذر حقيقته اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور فصار كانه قال لفلان علي
درهم ودرهم وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب [illegible] يتعذر اعتباره [illegible] فيحمل على جملة مبتداة لتحقيق
الدرهم الاول وتاكيده ويضمر المبتدا اي فهو درهم لكن ما قلنا احق لانه يعتبر الفاء [illegible] الحقيقة والاضمار [illegible] التفسير
علة الاالفاء [illegible] فاما ما قلت انتم تركتم الحقيقة [illegible] جعلتم مستعارا قلت انا استعير الفاء لتقدير الحقيقة وهو الفاء من
المعطوف والمعطوف عليه وانتم [illegible] لتغيير حقيقة الكلام فكان ما قلناه اولى [illegible] الاضمار [illegible] تمكننا باجراء [illegible]
فلا يوجد على احدهما قوله [illegible] وانا ثم فهي للعطف على سبيل التراخي الآن عنده اي عند ابي حنيفة على وجه القول بالقطع
كانه مستانف حكما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استانف رعاية لكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي
[illegible] كماله اذ المطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان يثبت التراخي في الوجود والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود فقط لكان
ثابتا من وجه دون وجه وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا في الحكم كانه كلا بعد لانه التكلم
لانه متصل حقيقة [illegible] العطف يقتضي الاتصال بيانه فمن قال الى آخره اعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان اخر الشرط او قدم
وعلى كل تقدير اما ان يكون في المدخول بها او في غير المدخول بها اما اذا اخر الشرط في غير المدخول بها بان تقول انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده اي ابي حنيفة يقع الاولى في الحال ويلغو ما بعده لانه صار بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد
الغير فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط
ووقع الثاني في الحال ولغا الثالث لحصول البينونة بالثاني [illegible] ان يلغو الثالث ايضا لان الكلام لما انقطع عن الاول بقي
قوله ثم طالق غير متعلق بكونه جزاء بلا مبتدا [illegible] العطف مبنيه على الاتصال صورة وذلك يوجب ههنا ان ما تعلق بالشرط مبني
على الاتصال صورة [illegible] كحرف الفاء الذي هو [illegible] في المدخول بها سواء قدم الشرط او اخره يتعلق بالشرط
[illegible] ووقع الثاني في الحال وهذا ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب اما اذا كانت مدخولا
بها نطلق ثلثا عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لانتفاء المحلية بالبينونة قوله ويستعار
ثم [illegible] معنى العطف وذلك عند تعذر العمل بحقيقته مثل قوله [illegible] فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة الى قوله
ثم كان من الذين آمنوا [illegible] بحقيقته اذ الايمان شرط صحة العبادة فلا يكون معتبرة قبله وذكر صاحب الكشاف ان
ثم [illegible] الايمان في الرتبة من العتق والصدقة [illegible] والتيسير ان هذا الترتيب للاخبار اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا
كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده وان اقول [illegible] يجوز ان يكون المعنى ثم دام على الايمان
[illegible] وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى اي دام على الاهتداء ومثله [illegible]
[illegible] ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله لا [illegible] على حقيقته [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] ومن حلف على يمين اي على شيء ما [illegible] ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه [illegible] الرواية التي [illegible] انه عليه السلام قال فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي
هو خير [illegible] الواو [illegible] حقيقته [illegible] فليكفر [illegible] التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاول اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر في يمينه فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاول حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين
وقد يتعذر العطف باعتبار النفي والاثبات على ما هو مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني
عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الآتي عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف باعتبار رونق التخيير او يقال يتعذر باعتبار ان الفعل
المضارع مع ان ما حكم الاسم واستصحابه هنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية
قوله [illegible] والغاية صالحة احتراز من قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فانه [illegible]
المسألة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات لا ازدواج بينهما لكن النفي والاثبات موقت والمؤبد لا يصح ان يكون
غاية للمؤبد لا ان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كانه قال
ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك
الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه حين تعين [illegible] في التزام الحنث
باحدى اليمينين فاذا لزمه باحدهما بطل الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين [illegible] الاولى
لانه اختار من الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر الدخول في الدار الثانية في [illegible]
فيها ويبطل الاخرى لما قلنا قوله [illegible] والحتى للغاية حقيقة اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى [illegible] له
ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ابيت حتى اتعدى عندك فانه يبطل معنى الغاية [illegible]
سمي الله الشيء المؤبد الله وتتعذر عليه هذا اذا كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء [illegible]
لا يلازم غريمه حتى يقضيه الدين فالملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها [illegible] قال في الزيادات
في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشكو بين يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل [illegible]
انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بترادف امثاله وتوالي آحاده وفي حكم الضرب مع كونه [illegible] الجناية
والدوام فيكون عنده ان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف من الضرب امتناع عنه [illegible] عن الشيء اكثر [illegible] من ذكر
للشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح والاشتكاء او الشفاعة او دخول الظلام [illegible] والكف عن الضرب [illegible]
غاية حقيقة فاذا امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث [illegible] الغاية [illegible]
في شرك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت [illegible] ثم قد
يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب [illegible] المعطوف عليه [illegible] يعقب ما قبلها
تمام معنى الغاية نحو جاءني القوم حتى زيد واكلت السمكة حتى رأسها [illegible] ازدادهم
ولما كان معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية [illegible] العطف
اولو كانت لكمال معنى الغاية حقيقة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان [illegible]
الغاية وعلى هذا اي على ان حتى تستعمل للعطف [illegible] معنى الغاية [illegible]
ايضا قوله [illegible] وقد يدخل على جملة مبتدأة [illegible] العطف [illegible]



الجملة لا يسقط بها معنى الغاية فان كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره فلا يحتاج الى تقدير خبر آخر نحو يقول مررت
بالقوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة معنى غاية المذكور والا لم يكن الخبر مذكورا بعده يجب اثبات الخبر من جنس ما قبله نحو اكلت
السمكة حتى رأسها فالخبر ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما قبله وهو الاكل اي حتى رأسها ماكول او غير ماكول قوله [illegible] هذا في
الافعال تكون للجزاء اذ لو كان ما قبلها يصلح سببا وما بعدها جزاء لا غاية بمعنى لام كي [illegible] الافعال جعلت غاية بمعنى الى
وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصح منه ضرب المدة وصح آخره دالا على انتهائه كالصياح في قولك لاضربنك حتى تصيح وان لم
يستقم جعله غاية لفوات الجنس او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل [illegible]
ينتهي بوجود الجزاء [illegible] يوجب الغاية قال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة لان القتال يصلح سببا للاعفاء [illegible]
لا يصلح للانتهاء صدر الكلام لان القتال واجب مع انعدام الفتنة فان القتال والحاجب ولان لم يبدأ الكفار قوله [illegible] وقوله تعالى
حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون له اثر في انتهاء
صدور الكلام على ما هو موضوع الغايات انها اعلام من غير تاثير فيما سبق والثاني وزلزلوا حتى كي يقول الرسول فيكون قولهم
[illegible] والقراءة بالرفع بمعنى العطف اي ويقول الرسول قوله [illegible] والا يتعذر الكلية يعني لا يتعذر العمل بحقيقته حتى لو قال
[illegible] انك غدا حتى تغديني فان من شرط الحقيقة ان يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتغدية مما لم
يصلح دلالة [illegible] الاتيان بل سبب له فاذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فلا يصلح صدر الكلام سببا آخره جزاء
[illegible] يصلح سببا للتغدي وانه يصلح جزاء للاتيان فصار تقديره ان آتك غدا لكي تغديني جعل شرط بره الاتيان على
[illegible] يعني [illegible] حنث في يمينه لو اتاه ولم يغده قوله [illegible] فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم آتك حتى
اتغدى [illegible] فهو عمن يتعلق البر بهما على التعاقب لانه يتعذر حمله على المجازاة لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فان الاتيان
[illegible] العطف فيتعلق يتغدى عقيب اتيانه من غير تراخ بتركه لبث وان لم يتغد اصلا او تغدى متراخيا حنث في يمينه
[illegible] حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد [illegible]
[illegible] انها للالصاق والالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاول والملصق به هو السبع
[illegible] ان الثمن [illegible] في البيع اذ ان الغرض الاصلي في البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع اما
[illegible] في المبيع [illegible] وهي حصول المقاصد كالآلة للشيء وبهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن
ولا يجوز بيع المبيع [illegible] الثمن [illegible] باب البيع تعين الاصول البائع اذ الباء تختص بصاحبه فلا يكون مقصودا ويكون
تبعا [illegible] لو قال بعت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا حتى يجوز الاستبدال قبل القبض ولو قال كرا من حنطة جيدة بهذا
العبد يكون الكر مبيعا حتى لا يكون [illegible] ولا يجوز الاستبدال قبل القبض [illegible] وعلى هذا عطف على قوله معنى الالصاق ان قال
نحو [illegible] والالصاق يقتضي ملصقا به فلذا يحصل قال ان اخبرتني بقدوم فلان انه يقع على الصدق لان حرف الباء الذي هو
[illegible] لكونه مفعول الخبر لان القدوم الذي يعقبه [illegible] لم يصلح مفعول الخبر لكنه معمول حرف الباء
[illegible] ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق بالقدوم [illegible]
[illegible] كلامه نحو ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه ساو

الألوكة
شبكة الألوكة
www.alukah.net

صدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا تصدق قضاء وديانة لان حرف الظرف اذا اسقط نصب الفعل بلا واسطة فصدق لانسعاب او لان
امكن لان وقع شايء الفعول به بقال سرت يوم الجمعة كلاف في يوم الجمعة لان بعضه وقع فيه فجرى منه تامل في قوله اضحت الدراهم
ومن الدراهم سبع الغرق فاذا عرفت هذا فقول اذا قال غدا تصل الطلاق بالغد بلا واسطة فاوقع للسعاب الغد فا
يا ان تقع في اول الفصل الاسعاب واذا نوى الساعة فقد نوى ما هو خلاف كلامه الى فاذ كلف عليه فلا تصدق في القضاء ولكن
تصدق ديانة لانه يحتمل كلامه فاما اذا لم يسقط حرف الظرف صار موجب كلامه وقوع الطلاق في جزء من الغد مبهم والمراد الغد الغير
كما لو طلق احدى نسائه ثلاثا وعسا لا ادري ايهن لا يعني اكمنة كلامه فصدقه القاضي واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول
سببا لوقوع الطلاق فيه لسبقه وعدم المزاحم فان اسقط الظرف الكلام فقال انت طالق في الدار او في مكة فانه يقع
الطلاق عليها في الحال سواء كون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذا وقع في مكان يكون ظرفا او الامكنة والفقد فيه المكان
الداخل بهم عليه حرف في هو مركز في مكة موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا كقولك الزنا في فانه يعدوم فالتعليق به يكون تعليقا
بمعنى فعل على التعليق حقيقة الا ان يراد به اضمار الفعل اي المصدر فكانه قال في دخولك الدار فيصير معنى الشرط وتعليق الوقوع
بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فتصدق ديانة لا قضاء لان اللفظ يحتمله لكنه خلاف الظاهر ه
بمعنى ان الحرف في قد يستعمل للمقارنة اذا نسبت الى الفعل فعبارات طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا فيكون من باب
والظرف مناسبه من حيث المقارنة فيحمل في على معنى مع ويصير معنى الشرط ثم ان كان الفعل مما يقع موجودا في الحال كما
تنجيزا وان كان منظرا يعلق الطلاق بوجوده وعلى هذا قال محمد رحمه الله في الزيادات لو قال انت طالق ان شاء الله
او في ارادته لم يطلق كما اذا قال ان لم يشا الله تعالى لان في معنى الشرط مكانا لا يوقف عليه فلا يقع وكذا اذا حلف
الا في علم الله انها طالق في الحال لانه يستعمل للعلوم عند الاطلاق قال علم الجسمة اي معلومة وتقول ارجو ان تفعل كذا
اي معلوم مكن وعلى هذا المعنى لا يصلح شرطا لان الشرط يكون معلوما على خطر الوجود وقد لبس لانك معلوم تعبيرا
العلم نابع للعلوم وانما يكون هذا بتعبير اذا لو كان وقوع الطلاق عليها معلوم الله تعالى وانه غير معلوم اذ لا يكون معلوم
الله تعالى الا وقوع مكون معلقا بالامر فعلم عليه بمعنى اذا كان فاذا كان هذا معنى الامر لا يكون من
العلم بنفس المصور الصفة واما اذا كان المراد من العلوم فلان الحي موجود انت طالق في علم الله تطلق في الحال
تنجيز محض ه ـــ ما معنى لو قال انت طالق في عبدة الله لم يطلق وان جعلت العبادة بمعنى المقدور حتى تقول
من يستطيع شيئا حال هذا ارادة الله تكلم معنى هذا الاستفهام انه اثر قدرة الله على موقوف للمضاف واذا جعل المضاف اليه
شاملا الامرين الاشارة والنظر لا يكون الا الى آثار قدرته فكان الاثر مقدورا فاذا استحال ان يكون المقدور
كما ذكرنا فلم يكن هذا الطلاق اسم القدرة على المقدور ويمثل هذا الشرف لا يتحقق الحنث لان العلم لا يكون اثر العلم لا يرى
ان ذات الله وصفاته وسائر المعلومات اي جميعها او الشايع هذا يكون معنى كل شيء معلوم الله تعالى الا طلاق الم الاثر على
المعلوم المعدوم لان الاثر امر وجودي وهو لا يقع التقديم لان احدوث من لوازم الاثر فلم يكن طلاق الم الحلم في الحال من باب
الحنث ولا عار والقايل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان يقع الطلاق في الحال لان القدرة في الحال ثابتة وفي الحلف ايا
مكون معلقا بالموجود مكون تنجيزا والوضع ما ذهب اليه الامام رئيس الاسلام الحلواني في المنتقى عن محمد رحمه الله ان العلم صفة



و انه لا يتاح حتى لا يقع نفسه عند تعالى محال فكون معلقا بالمرجوة والقدرة وان كانت صفة ذاته لله تعالى ايضا الا ان الاثر
بها هنا القدرة حال تعالى مقدورا تاما فهم القادرون بالتخفيف والتشديد والله قد تقدر تعالى وقد لا تقدر فصار كالمعلق
بالمشية ه ـــ ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة ثلثة عشرة لان العدد لا يصلح للظرف فلغو الا ان ينوي
بمعنى او واو العطف فتصدق والفرق بينها ان لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة في واحدة ان نوى بمعنى الواو
يقع واحدة وان نوى بمعنى مع تقع ثنتان لان تداخل لما تعذر العمل بحقيقة بقي ان يعمل على مجازه كما هو قول زفر له لان عند تعذر حقيقة
المجاز لا يصار منها لعدم المرجح فيصير من الالغاز، على ان الاصل في الزام البراءة فلا يكتفي القال بالشك ه ـــ ومن
ذلك اي ومن حروف القسم حروف القسم والقسم عبارة عن جملة اخرى تذكر لتاكيد جملة اخرى وتقرير لها وهي الباء، والتاء،
والواو، وضع للقسم وهو ايم الله خاصة عند البصريين وهو منه بدل التراء ايمن الله وهو جمع يمن وحذف نونه كحذفات
القسم وعند الكوفيين وهو منه بدل منه وهي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها اي لا اصل لها والهمزة فيها للوصل لا انها اسقط
في الدرج وما يروى معنى القسم هو ايم الله والله اللام فيه للابتداء، والعمر بالضم والفتح البقاء، الا انه اذا وقعت الفتحة في القسم
[illegible] الفتحة اعرف وخيره محذوف ومقدره لبقاء الله اقسم به والبقاء من صفات الله تعالى فكون قسما كانه
قال [illegible] الاصل في حروف القسم الباء التي للالصاق لانها توصل الفعل الى اسم الله المحلوف ومتصله به وهي بدل على فعل
القسم وهو فعل [illegible] اقسم او احلف بالله والواو قد استعيرت من الباء للقسم لان سببها صورة لانها في مخرجها و
هو ما من الشفتين ومعنى لان الباء للالصاق وفي العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه ثم استعيرت الباء لمعنى الواو توسعة
لعملات القسم لما بينهما من التناسب فكونها من حروف الزيادة والباء لا صالتها يدخل على الظهر والغير يعني بقولها بالله وبه لافعلن وتكرارهما
على سايل الاسماء والصفات تقول بالرحمن وبعزة الله وبقدرته وكذا في الكنايات تقول بك وبه لافعلن ولم يكن لها اختصاص بالقسم لانها
صيغة الالصاق كلمة لا شك فيه وفي الكنايات تكرار كعمر والواو لا يدخل الا على الظهر لانه بمعنى رب تقول رب الدار ورب
الامر وكان رب فيها على ما ليس في القسم اختلت رتبة الاصل عنها فقبل لا يدخل الا على ظهر واحد وهو اسم
الله لا يعبر القسم وقال [illegible] الاصل من ترب الكعبة او قد كذف حرف القسم تعظيما قال الله افعلن بالنصب عند
اهل البصرة وهو الاصح لان العرف اكثر او لعدم العلم به يقال استغفرت الذنب وذلك مثل في كلامهم وبالخفض عند الكوفيين
بتقدير الباء كما يقال ايمن الله وايم الله الا انهم حذفوا الباء حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله بل يقولون الله لافعلن
ه ـــ ومن ذلك اي ومن حروف القسم التاء خاصة عند البصريين لانها لا تعمل معناها الا بالالصاق باسماء مخصوصة كالحروف
منها مع وهي للمقارنة حسية وان كانت قد تستعمل لمعنى بعد حال ه او مع البصريين اي بعد البصريين او قبله للتقديم
[illegible] ليس قال لامراته انت طالق معي وهي لم تكن طالقا قبله لا يقع شيء لان الطلاق لا يتجزى وجوها ما بعدها عرفا كما قال الله تعالى قبل
بعد [illegible] ان يتماسا ما من قبل ان تلمسوهن وجها مفيدة فاذا اذا ما من قبل ان تمسوهن من مثال اعتد ازالة قبل
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم
[illegible] ان يطلقها قبل ان يمسك فاذا قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع تطليقتان فلو لم

الشبكة
www.alukah.net

واحدة ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة تقع ثنتان وبعد كالتاخير و
حكمه في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت
واحدة والاصل فيه ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله يقول جاءني زيد قبل عمرو واقتضى سبق
زيد وان علت قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان من ضرورة الاسناد الى الوقت ايقاع [illegible]
وهو يملك الايقاع ولا يملك الاسناد فيثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه اذا تحققت هذا سهل عليك تخريج المسائل وعند
للحضرة فلو قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم الا ان يقول دين ولو قال انت
طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال في كل يوم او عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا في ثلثة ايام وكذا لو قال انت علي كظهر امي كل
يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف كان الكل ظرفا واحدا
فلا يثبت الا طلاق او ظهار واحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا وقع طلاق
او ظهار في كل يوم [illegible] ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيه باعتبار الوضع الاول الا وغير فهو من الاسماء يكون
نعتا لما بعده ويستعمل للتكرير ويستعمل للاستثناء يقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع [illegible] صفة
الدرهم ولو قال غير درهم بالنصب يكون استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وقيل هذا [illegible] ان
لا يغير الحكم في النصب والرفع ويلزمه خمسة دوانق وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم [illegible] ولو قال
غير عشرة بالنصب فكذلك [illegible] عند محمد رحمه الله وعندهما يلزمه الا دينار الا قدر قيمة عشرة [illegible]
باب البيان ان الاستثناء الدراهم من الدنانير يجوز عندهما خلافا لمحمد [illegible] ومن ذلك حروف الشرط [illegible]
او صلة وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وهي ان واذا [illegible] ان الاصل
اذ ليس فيها معنى الوقت وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة [illegible]
يقول ان زرتني اكرمتك ولا يقول ان جاء غد اكرمتك وانما يقول اذا جاء غد [illegible] الحكم [illegible] انعقاد
حتى يبطل التعليق بوجود الشرط [illegible]
لامراته ان لم اطلقك فانت طالق [illegible] حتى يموت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

صفة

معدوم



وانما اذا لم يكن له نية فعلى قول ابي حنيفة لا تطلق حتى يموت وعلى قولهما تقع اذا فرغ من اليمين اي اذا وجد وقت
بعد اليمين يمكنه ان يطلق فيها فلم يطلق وقع الطلاق [illegible] ان الشرط [illegible] الزوج وتردد بين ان
يكون وان لا يكون واذا دخل على امر كائن او منتظر قطعي الوجود كقوله اذا الشمس كورت وهو كائن لا محالة وتعالى اذا
جاء الشتاء [illegible] لانه استعير للشرط مع قيام معنى الوقت [illegible] فانه لا ينفك عن معنى الوقت [illegible]
[illegible] في غير موضع الاستفهام يقال متى القتال [illegible] مع هذا لا يسقط عنها معنى الوقت فلا يسقط [illegible]
[illegible] بل [illegible] الجواز اولى ولهذا لو قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من
[illegible] لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت وابو حنيفة [illegible] قال اهل الكوفة وهو ان اذا
[illegible] للشرط [illegible] قول الشاعر [illegible] واذا تصبك خصاصة فتجمل [illegible]
[illegible] دخول الفاء في الجزاء [illegible] وفيه نظر واذا ثبت هذا الوجهان ان معنى الوقت ومعنى الشرط
[illegible] الشرط لا يقع الطلاق حتى يموت ولو حمل على الوقت يقع الطلاق فلا يقع بالشك وكذا [illegible] وقع
[illegible] فلا يخرج بالشك [illegible] واما متى فهي للوقت المبهم ولا اختصاص لها بالماضي والمستقبل
[illegible] دون الاسم جعل في معنى الشرط [illegible] في موضع الاستفهام [illegible] متى تاته تعشو الى ضوء [illegible]
[illegible] غير موقتة وجزم بها الفعل فاذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق طلقت كما سكت
[illegible] معنى الشرط لاختصاص دخولها على الفعل وذلك اية الشرط [illegible]
[illegible] حروف الشرط لان الاسم يليها دون الفعل والاجزية انما تتعلق بالافعال دون
الاسماء [illegible] ان الاسم الذي يتعقبها توصف بفعل لا محالة ليتم الكلام [illegible]
[illegible] كل رجل [illegible] فله درهم ولو قلت كل رجل فله درهم [illegible]
[illegible] اذا قال كل امراة اتزوجها [illegible]
[illegible] قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما لم [illegible]
[illegible] المستقبل [illegible] الشرط [illegible] الفعل المستقبل
[illegible]
[illegible]
[illegible] لو دخلت الدار [illegible] الطلاق [illegible]
[illegible] معنى الشرط [illegible] جواب
[illegible] قال محمد رحمه الله لو قال انت [illegible] الدار لا تطلق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

يليها لم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

شبكة الألوكة
www.alukah.net