المكتبة الظاهرية

مخطوطة

شرح المغني في أصول الفقه

المؤلف

عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الجمهورية العربية السورية
مكتبة الأسد
الوطنية

اسم المخطوطة: شرح المغني في الأصول

اسم المؤلف: عمر بن اسحاق الشلبي

رقم المخطوطة: ٨١٨ ٢

رقم المصور الفيلمي: ٤٨٢١

عدد الأوراق: ١٨٢ ورقة

شرح المغني في الاصول

BIBLIOTHEQUE NATIONALE
مكتب الظاهرية
مدينة دمشق

الرقم:
التاريخ: ٩٣/٧/١٢
تلفون: ٥٢٢٠٩٠٠

من كتب العواري اللعين
احمد بن محمد بن ... السوسي
عفى عنهم

من كتب المرادية

www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي نور قلوب العلماء بنور هدايته وشرح صدورهم بوفور عنايته وجعلهم سرايره معادن كنوز الحقائق وصير في سمائهم خزائن رموز الدقائق وانطق ألسنتهم بلطائف الحكم وخصهم من الأنام بجلائل النعم ويسر عليهم لشفع فوائق المسالك وفهمهم للبسط خفائق المعضلات. والصلوة على من اصطفاهم الله لتلقي الجلائل من أمره وخصه على سيد الأصفياء خاتم النبيين محمد الذي بعثه الى كافة الورى ورفعه مقاما محمودا يوم العرض والجزاء وعلى آله واصحابه اعلام الهدى ما اختلف الليل والنهار والليل في الختم آما بعد فان اصعف عباد الله واحوجهم الى غفران عمر بن احمد الشطي الخنفي عامله الله بلطفه الجلي والخفي تعوزان العقول معاقل المعارف والعلوم قوائم المدارك والافهام السليمة مطلع الحقائق والنفوس الزكية من المعارف احداق وانى مذ عقلت وعيت وصحبت وصلت علوم فهمي بمضربة عداد الطالبين سمعي علمتان احدهما سموا به اعناق الهمم واجلها ما تناضل عليه الامم كالبه النفس بالعلوم التي من اضافها اثمرات العقول تحتي ومن اقسامها ذخائر العمائر تحتي السعادة من شارفها طالع وروح السيادة من عانقها ساطع يسعى غير انواء العلم مطلعا ولا تغير معارفه كلما جنحت الى مهاجره الاصقاع والاخوان ومن ازمة الماصبت الا من عن الاوطان ومولجة الاسفار لاقتباس علومه من ينابيع البحار وكان اتم العلوم واعمها علوم الشريعة اذ بها ينتظم الابلاغ للعباد وحتم الفلاح في المعاد وقد اطبقت الاعداء على ان الانسانية تتكمل في قوتها العلمية غير ممكن الا بمشارع الشرع السمحة والاقتداء الا بموارد الائمة فورد الاحكام ملتقاه من الخطاب الالهي مستفاده من امر النبوي محمد كالتفرد بالخطاب يكفيه الاعتبار منابعه في الدلالات وجبان يوضح كل نفيسه انواع الادلة فانون يرجع الله ويعول عليه وكذلك علوم الفقه اصول الفقه وقد صنف فيه ائمة الائمة الاعلام واجلة اهل الاسلام كتبا تربيه وزبرا تشفي غير ان كتاب الحبي من مولفات الشيخ الامام الحبر العلام جلال الملة الشهم كمال الدين احمد بن محمد المالكي المعروف بالمحلي

اعلى عرفه

اعلى عرفه الجنان اختص من بعد انوار لا مزيد عليها فانه يحتوي على مقاصد الكلية الاصولية منطوي على البراهين العقلية الوضعية مورد الاعراض الطلاب موصل الى ملخص قواعد اصول الفقه اولي الالباب شامل الخلاصة اصول شمس الائمة وركنه اصول فخر الاسلام فلذ لكرشاع وذاع وما بين الانام حتى اقبلوا على حفو معانيه باحثين عن اسراره مستانيه كلنه لما اقصرته كل الاقصار ورما التعسف والاختصار كان مفتقرا الى الشرح والبيان والتوضيح والتبيان والمحصلون ليتفهم بهذا الكتاب وحسن ظنهم بان قدر فمنظر فانه الزمان الى تتبع نصوص اصول الفقه وفهم واستكشاف اسراره والتعمق في اغواره قدطا الحاتهم برأي ان اشرح له شرحا يكشف اسرار معانيه على المناظرين ويحلو محاسن غوانيه مناظرين على وجه لا يفضي الى الاطناب ولا يخل بشيء من لطائف الكتاب فاعذرت لهم بشيء الاجابة بان هذا الكتاب حواشي مهمة المقصود كتابته بتحصيل المطلوب فانه والثاني يطلب الاقتصار وقله البضاعة وقصور الباع في الصناعة علما مني بالحاجة لمستعد من هذا المبدان لا الى في تحصيل مرامهم بدان اجابوا عنها بان هذا الكتاب بحر لم تركب ودرة لم تثقب ونزهة وستر مطوي اذ رجوه ابكار بحدات معانيه بعد الضناع وما يقدر احد بذكر الدرر من نحو اشي على اقراع وما عز ارزه وجودة ذهنك في الاستظهار كالشمس في الرابعة والبدر واحدا غير من شي صنعك وخاض في تيار بحر المعقول والمنقول واستخرج درر المعاني من شي افروع الاصول فشرح هذا الكتاب بالنسبة اليك يسير فالتعاد منه ليس الا تقصير فلما كورت اسواره وزاد وكاد ان يتحير فوا عايهم عليه من الوداد فلم ارمن النسخ لملتمسهم بداحتى كانوا وذا فشرحته مع شغل القلب والعدو الزمان ومهاجرة الاوطان فحا وحمد الله كما يرتضيه الاود آوان يسخط من في قلبه من الحسد داء ولما كانت الشروح لابد كرا لابا لاضافة الى المتون لم افرد له اسما والمرجو ممن كان الانصاف سجيته السلام عن الاعتساف طريقه انه اذا عثر على سهو ان يصلحه اداً ولحى الاخوة في الاسلام واد خار اللمتون في دار

وان للخطا المعرف [illegible] مصور والحجر المغرف فانه كد عبا فسد الحلا الحرز لا عيب فيه وعلاوها
انا اشرنا في حل الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب وملهم الصواب فانه المرجو واليه المآب قال
رحمه الله ان الامر مقول القابل المزدوج افعل اقول اما قدم مباحث الامر على سائر المباحث لانهم
يعلم ان معظم التكاليف تثبت بالامر ولكثرة ما تثبت بالامر اشرف ازاد الاذان والعبادات تابتان به والشرف
من اسباب السعادة والان الوجوب اقدم من سائر الاحكام اذ اورد تكليف يتوجه الى المكلف اما الكلف
بوجب بنطا والتكليف يعرفه الله على حسب الاختلاف الذي عرف في اصول الدين فيكون ما ثبت به الوجوب
وهو الامر اقدم اولان الامر اول مرتبة ظهر لمعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وبنية خطاب
كن على ما هو المختار وهو على صيغة الامر فيكون مقدما على سائر المتعلقات والامر قسم من اقسام الكلام
سواء كان نفسيا وهو المعنى القايم بالنفس او لفظيا وهو العبارة الدالة على ذلك المعنى بالوضع والكلام
النفسي القديم ولكن واحدا لا تعدد فيه الا ان له تعلقات تحصل حسب المتعلقات على ما عرف في الكلام
ان الامر متعلق المعدوم فحسب تلك المتعلقات يحصل الامر والنهي والخبر والاستخبار الى
غير ذلك ولما كان البحث في الشيء مسبوقا بتصوره قدم المصنف ما يفيد ذلك وهو حد الامر
واحتر بقوله قول القابل من الفعل والاشارة وبقوله لمن دونه اعلى منه فانه دعاء او
بساوية فانه التماس وبقوله افعل من قول مقترض الطاعة او جبت عليك كذا او اطلبت منك كذا فان هذا
كله لا يسمى امرا وهذا الحد مزيف من وجوه الاول انه غير مطرد لصدقه على غير الامر
كالتهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شيتم والاباحة كقوله واذا حللتم فاصطادوا والارشاد
والامتنان وغير ذلك من الصيغ المستعملة في غير الامر الثاني انه غير منعكس لانه قد يصدر
هذه الصيغة من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والخشوع ولا يكون امرا ومن الادنى
الى الاعلى على سبيل الاستعلاء ويكون امرا ولهذا يتسبب الى سوء الادب فلا بد من قيد وهو
قوله على الاستعلاء كما قيد به في سائر الكتب والجواب ان الاستعلاء شرط في العلو الوجود
الامر بدونه كقول فرعون حكاية عنه فرعون وما لقومه ماذا تامرون وكقول ابن المنذر

الجامعة المركزية

لا يدون المهلب امر تكل جارنا فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما الثالث
انه لا بد من قيد آخر وهو ما يقوم مقام افعل لتندرج الامر من غير لفظه وسائر صيغ
الامر الرابع ان هذا الحد مناسب لقول المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسي لزمهم ان يحدوا
بالكلام اللفظي فقالوا الامر عبارة عن قول القابل الى اخره اما عندنا فالامر في الحقيقة هو
المعنى القايم في النفس فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر وقد خطر ببالي
الجواب عن الوجه الاول وهو ان الامر مجاز في الاشياء الثلثة المذكورة والحد للحقيقة فقوله
افعل عند الاطلاق لا ينبغي ان يخطر ببالك الا الطلب الجازم فخرج عن حد الامر بقولك انا قلنا بانه لا شك في صدق
هذا الحد على الاشياء المذكورة والسوال الثاني يرد الامر بكل الحيثية والسوال الثالث يشكل
الانفصال عنه الا بالقيد المذكور والسوال الثالث يمكن ان يجاب عنه بان قوله افعل ذكر على سبيل
التمثيل دون التقييد به والسوال الرابع اورده صاحب البديع والكشف وابن الحاجب
وزعموا انه لا انفصال عنه ويمكن ان يجاب عنه بان بحثنا الاصولي ليس في الكلام النفسي
وانما يبحث عنه المتكلم قوله انه مناسب لقول المعتزلة قلنا سلمناه من الجهة التي ذكرتم
فاما من حيث ان الامر من قبيل الخاص ومن اقسام العزيز ومن عوارض النطق والمعنى وبحث
الاصولي ليس الا فيه فهذه الحيثية ملتفت اليها عند الفقهاء والاصوليين لانهم انما يثبتون الاحكام بنظم
العزيز المتلو في النفس وما ورد السوال الاول احد بعضهم الامر بقوله صيغة افعل مجردة
عن القرائن الصارفة عن الامر ولكنه ورد عليه تعريف الشيء بنفسه حيث اخذ الامر في حد
الامر وان اسقط قوله عن الامر لزم الفساد من الوجهين لانه يبقى افعل مجردة عن القرائن
فلم يطرد الصدقه على التهديد وغيره ولم ينعكس لخروج الامر المقترن بالعربية عنه هذا ما اورده
صاحب البديع وابن الحاجب ويمكن اصلاح هذا الحد بحيث يندفع عنه ما قالا بان يوحد بدل
قوله مجردة عن الامر قوله مجردة عن الوجوب فيعم الامر صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة
عن الوجوب فلا يرد وما ورد السوال الرابع حد ابن الحاجب الامر في مختصره بانه اقتضاء فعل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

غير كف على وجه الاستعلاء انما قال اقتضاء فعل والمراد به ما قام بالنفس من الطلب لان
الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء واللفظ دال عليه وانما قال غير كف احترازا عن النهي لان
مقتضاه كف النفس عن الفعل لا الفعل قال صاحب البديع هذا الحد يرد عليه طرده هو ان لا يكف
عن كذا ولا يتركه فانه يصدق عليهما انهما اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا
بامر بل بما نهيان ويرد على عكسه قوله اترك كذا او كف عن كذا فانهما امران مع انهما
غير كف بل بما الاقتضاء فعل بوكد هذا الايراد اورده قطب الدين الشيرازي في شرح
مختصر ابن الحاجب واجاب عنه بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال
على الاقتضاء وذكر بان لا يكون كفا نحو اضرب او كان كفا لكن قد اشتق منه الصيغة نحو كف فلا يرد
نحو لا تكف امر الماذكرنا هذا ما ذكره وهو ليس بسديد والاولى ان يقال ان ابن الحاجب جرد الامر
باعتبار المعنى القائم بالنفس ولهذا تعرض للاقتضاء دون القول فاقتضاء فعل غير كف على
سبيل الاستعلاء امر سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اذا الاعتبار
للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف واترك نهيا وان كانا في صيغة الامر نظرا الى المعنى
كما في قوله ع وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله عليه السلام دعي الصلوة
ايام اقرائك ولهذا قالوا الحائض منهية عن الصلوة في ايام حيضها ويكون قوله لا تكف ولا تترك
امرا وان كانا في صيغة النهي لانهما معنى فعل ولا اعتبار للصيغة على هذا لانحة باعتبار المعنى
وهذا هو تحقيق هذا البحث وقال صاحب البديع فيه واختار صاحب الاحكام في حده ذكر
طلب الفعل على جهة الاستعلاء ولم يعرض لتربعه كانه صحيح عنده وليس كذلك اذ يرد عليه
الاشارة الى فعل فانه يصدق عليها انها طلب فعل على الاستعلاء وليس بامر ويرد عليه
قوله ع وذروا البيع وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانهما امران على قوله مع انهما
ليسا لطلب الفعل بل بما لطلب الترك وكذا يرد عليه كف واترك ولا تكف ولا تترك طردا
وعكسا ولا يمكن ان يجاب بانهما لطلب ترك الفعل وترك الفعل فعل لانه يلزم على هذا ان يكون

النهي

النهي امرا لانه لطلب فعل الترك وهو لا يقول به وايضا يسقط سواله على حد ان للحاجب
وفي جدا من مباحث تركناها طلبا للاختصار قال ولا بد من وقف جمع الى
قوله عند الحاضر اقول لا بد من وقف جمع الامر على ارادة الآمر بفعل المامور به
من المكلف بل يجوز ان يكون مامورا به ولا يكون مرادا عندنا خلافا للمعتزلة حيث قالوا
الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يامر الله بشيء ولا يريد وجوده فانه امر فرعون
بالايمان وارادة منه بسبب اختياره لما مات به علما لو كان الامر بالشيء متوقفا على الارادة
لو قعت المامورات كلها ولما وجد كفر وعصيان واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ان المراد لا تتخلف عن ارادة الله اذ الارادة صفة مختصصة لحدوث الفعل في وقت دون
وقت مع تعلق الارادة بالشيء تخصصه بحال حدوثه فاذا لم يحصص بحال حدوثه
لم تتعلق الارادة به فيلزم انه اذا وجدت الارادة وجد الشيء واذا لم توجد الارادة لم يوجد
الشيء وعلى تقدير كون الامر متوقفا على الارادة يلزم ان يكون كل ما مور مرادا موجودا و
اسما اللازم باطل لان الله ع امر الكفار الذين ماتوا على كفرهم بالايمان وكذا امر العصاة
بالطاعات ولم يقع منهم الايمان والطاعات وفيه بحث فان ارادة الله ع الفعل من غير العبد
غير ارادته من العبد فالاولى في المخصصة للحدوث انما الثانية فلا فانه اراد ان يقع منه الفعل
باختياره فالوجه ان يقال من اشتراك اللفظ ويمكن ان يقال ما وقع الطرف الاخر ظهر انه هو المراد
لحدوث شهيد ارادة الله فلا يكون المامور به مرادا والا يلزم ان يكون الشيء وعدمه مرادين
وهو مستلزم للجمع بين النقيضين وعند التحقيق هذه المسلة يرجع الى مسلة خلق الاعمال
وجه قول المعتزلة ان المامور به لو لم يكن مرادا لكان وقوعه فيلزم التكليف بالمحال
تعلق الارادة بعدم ايمانهم لاستلزم رفع الامكان الذاتي ولاخرجه الى الامتناع
بالذات وان اخرجه الى الامتناع بالغير وشرط التكليف الامكان الذاتي قلنا لو اذا
تعلق علمه بعدم ايمانهم لا يوجد الايمان منهم والا يلزم انقلاب علمه جهلا وهو محال فلا فايدة

الألوكة
www.alukah.net

في طلب الفعل منهم قلنا لا يلزم من الامكان الوقوع ولا يلزم من ارادة الفعل وتعلق علمه بعدم
وجوده وامتناعه وفايدته الابتلاء والاختبار واظهار الرغبة في الامتثال على ان افعال
الله تعالى لا تعلل بالفوايد والاغراض لاستغنايه عنها ثم ذكر المصنف بان الامر قد يوجد بدون
الارادة في الشاهد فان السيد اذا ضرب عبده وامكن عليه السلطان ذكر سوء حالا بالحلاك واعتذر
اليه السيد بانه لا يطيع امري واراد اظهار ذكر العذر للسلطان ولم يخطر عنده فامر عبده
بالفعل فانه لم يرد من العبد الفعل بل لظهر للسلطان تردده فان العاقل لا يريد اهلاك
نفسه وعارضت المعتزلة بان هذا وارد عليكم ايضا لان الامر عندكم طلب الفعل والعبد
لا يطلب هلاك نفسه قال الامام الجواب في مخصوص هذا السوال لازم فانا نعترف بانه وارد
انه ليس بوارد لان الطلب لا يستلزم عقابه بل يطلب مع عدم امتثال العبد على خلاف
فيكون المجموع مطلوبا والعاقل قد يحصل احد جزئي مطلوبه ويتوقع حصول الجزء الاخر
فالسيد يطلب منه الفعل ويتوقع منه عدم الامتثال ولم لا يكون مريدا للامتثال ويكون
طالبا للمامور به وآمرا قال ـــــ ويتوقف على الصفة الى قوله وخلع النعال
اقول ـــــ اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان الامر يطلق بطريق الحقيقة على اللفظ
المخصوص واختلفوا في جهة الاطلاق على غيره من المعاني فمذهبنا ومذهب اكثر الاصوليين
ان الاطلاق على غيره بطريق المجاز وذهب بعض اصحاب الشافعي انه مشترك بين القول والفعل
والاكثرون قالوا بالاشتراك المعنوي وهو التواطي بان يكون للقدر المشترك كالوجود
ابو الحسين انه مشترك بين القول المخصوص والشيء والصفة والشان والطريق والخبا قالوا لانه
يسبق الى الفهم القول المخصوص عند اطلاق الامر فلو كان مشتركا بين الامرين او المعاني الصادرة
احدهما الى الفهم لاستوآء الكل بالنسبة الى اللفظ وايضا اذا ثبت انه حقيقة في القول المخصوص
وحيث يكون مجازا في غيره كما ثبت ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى
واما بطلان كونه متواطيا فلانه لو كان متواطيا لكان مسماه اعم من كل واحد منها ولو كان كذلك

لم يدل

لم يدل على شيء منها اذ العام لا دلالة له على الخاص لكن اللازم باطل فالملزوم مثله عند الاطلاق على القول
المخصوص قال المصنف بناء على الاختلاف لا يكون افعال النبي موجبة عندنا خلافا لهم والذب
ذكره المصنف يرد عليه ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير بيان مرة يكون
واجبا مع انه لم يرد فيه صيغة الامر الا ان يقال المواظبة زايدة على نفس الفعل والبيان ليس
الا فيه وتحرير موضع الخلاف ان يقال اذا ثبت ان افعال النبي عليه السلام التي ليست من قبيل
الزلات والاطعم مثل الاكل والشرب والاهي من خصايصه مثل وجوب التهجد والضحى والا يمان
بالمجمل مثل المسح على الناصية هل يسوغنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام بكذا وهل يحث علينا
اتباعه في ذلك ام لا فعند مالك في احد الروايتين واسس عنه وبعض اصحاب الشافعي يصح
اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويحث علينا الاتباع وعندنا لا واستدل المصنف
للمطلوب بوجوه ثلاثة الاول يلزم السادس في قولنا فلان يفعل كذا او يامر بكذا
على تقدير كون الفعل امرا والسادس محال وكل تقدير يلزم المحال فهو محال والتالي
لو كان الامر حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل اذ الاطراد من غير مانع من امارات الحقيقة
ولكنه لم يطرد لانه يقال للاكل والشارب امر من فوجب ان لا يكون حقيقة فيه والتالي
ان كل مقصود من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستمرار مختص بصيغ وضعت
لها والمراد بالامر من اعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبادات
من غيره واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة ولا يلزم حقيقة في غيره والا يلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل هذا تقرير ما في الكتاب وكرر في الوجه الاول بحث لزوم السادس
ممنوع اذ شرط اتحاد الموضوع ولم يتحد على تقدير كونه مشتركا اذ يجوز ان يتقيد احد معنى
المشترك وبالآخر من غير ما قص ولهذا يجوز ان يقال المشتري في السماء يعني الكوكب المشتري
ليس في السماء يعني قابل البيع ولا تناقض فلذا اصح ان يقال فلان يفعل كذا والمراد به الفعل
وبامر يخالفه المراد بهذا الامر القول المخصوص لا الفعل فلا يلزم السادس قوله واطلاق اسم الامر

المكتبة
الألوكة
www.alukah.net

على الفعل اشارة الى جواب الخصم عن دليلنا فان الخصم استدل بقوله ع وما امر فرعون برشدا ي
فعل اذ الفعل يوصف بالرشد وعدمه دون القول والاصل في الاطلاق الحقيقة ولو لم يكن الفعل
امرا لما اطلق عليه فاجاب عنه بان اطلاق الامر على الفعل في بعض الصور مجاز يدل عليه صحة نفي
عنه لجواز ان يقال ما امرته بكذا ولكن فعلته او فعلت كذا ولم يامره وصحة النفي من علامات المجاز اذ الحقيقة
لا يجوز نفيها الا بقال للسبع ليس باسد ويجوز نفيه عن الشجاع كما اطلق على الشجاع في قوله ع وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اوريد بالامر في قوله ع وما امر فرعون رشد يدل عليه قوله ع واتبعوا
امر فرعون والمراد به شان فرعون او المراد به فعله لكن لا لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه
شانا وحمل المصنف كون الفعل مجازا بعلامة اخرى للمجاز وهو جواز اختلاف الحدين من علامة
المجاز بيانه ان اللفظ اذا كان له جمع باعتبار مفهومه الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلوله آخر
جمعا على خلاف جمع الحقيقة كان ذلك اللفظ مجازا بالنسبة الى المدلول الآخر كالامر فان جمعه باعتبار
مفهومه للجمع وهو القول المخصوص على اوامر وقد جمع باعتبار مفهومه للجمع والمجارك
لا يدل على نفي المجاز فانه يقال اسد للشجاع كما يقال للسبع فيلزم اختلاف الجمع قد يجوز ان
يكون لمعنى المشترك ولهذا جمع العود بمعنى الخشب على عيدان وبمعنى آلة اللهو على اعواد وهو مشترك
بينهما فليس الامر كذلك ويمكن ان يجاب عنه بان الاعواد والعيدان جمعا عود مطلقا من غير تخصيص
وفيه بحث لهم وهو ان الامر على صيغة فعل وهو لا يجمع على فواعل في الثلاثي ما جمع فاعل اسما
كلواهل جمع كاهل واما جمع فاعل اسما وصفا كلوائب وصوارب اللهم الا ان يجعل اوامر جمع
امر مجازا كان صيغة افعل جعلت امرة مجازا للمبالغة كما جمع بها على نواهي بهذا الباب ويلزم ايضا
المصنف ما قاله في بحث صوم الوصال وخلع النعال من انه ان نهى عليه لما وصل وواصل اصحابه
موافقته واقتداء به انكر عليهم المواقعة فقال الي لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقين
الصلوة ولما خلع نعليه في الصلوة خلع الناس نعالهم فقال مكم اعلى بعد فراغه ما حملكم على خلعكم نعالكم فلو كان
الفعل موجبا وامرا لصار كانه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم وهو ناظر هذا تحرير ما قاله

وفي بحث

وفيه بحث لان الانكار ما كان للمقابلة من حيث هي هي ولهذا علل الانكار بامر زايد على المتابعة
وهو ان هذا الفعل مخصوص بي لان ابيت عند ربي يطعمني ويسقين وانتم لستم مثلي في هذا الفعل ولو كان
الانكار لاجل نفس الاتباع لكان يقول لا تتبعوني وانما علل الانكار وخلع النعال بان جبريل
قد اخبرني ان في نعليه قذرا فاخلعهما فالانكار وقع لامر زايد على الاتباع وكيف يجوز الانكار
على نفس الاتباع وقد امرنا بالاتباع والناسي به لقوله ع اتبعوه وقوله ع فاتبعوني وقول ابن عمر لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة ولقوله ما آتاكم الرسول فخذوه وفعل ما اتى به وايضا هذا الدليل يدل على
الالزام بان يقال لو لم يكن الفعل موجبا للاتباع لما فهمتها الصحابة الاتباع ولما تبعوه فلما تبعوه دل
على انهم فهموا الاتباع وفهمهم حجة واصحابنا اطلقوا مسئلة افعال النبي عليه وقد نقاصر عند الاصوليين
نذكرها في قسم السنة من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى ثم الامر المطلق الى قوله ان شاء
قوله لاختلاف الاصوليين في ان صيغة الامر مستعملة في خمسة عشر محلا الاول الوجوب او الصلوة
والثاني الندب فكاتبوهم الثالث الارشاد فاشهدوا والفرد منه والندب ثم الندب للثواب
الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا غير مشتمل على ثواب الاخرة الرابع الاباحة فاصطادوا والخامس
التاديب كلوا مما يليكم وهو احسن من الندب فان كل تاديب مندوب وليس كل مندوب تاديبا السادس
الامتنان كلوا مما رزقكم الله التاسع الاكرام ادخلوها بسلام امنين الثامن التهديد اعملوا ما شئتم
وتقرب منه الانذار قل متعوا والفرق بينهما ان الانذار يحسن ان يكون مقرونا بالوعيد والتهديد
لا محالة ذكر التاسع التسخير كونوا قردة وتقرب منه التحقير قال الله ع كونوا حجارة والفرق
بينه وبين التسخير ان التسخير نوع من التكوين فاذا قيل كونوا قردة معناه انقلبوا انتم والتحقير
الزاهم بالانقلاب ليظهر عجزهم لا لينقلبوا الى الحجارة العاشر التعجيز فاتوا بسورة من مثله ومثل
بعضهم للتعجيز بقولهم كونوا حجارة فالاولى ما ذكرنا ان التعجيز يصير عاجزا عن الاتيان بشيء
يمكن من غيره وكونوا حجارة الزامهم بانقلاب الحجارة لا بالاتيان بشيء الحادي عشر الاهانة ذوقوا
انكم انتم العزيز الكريم الثاني عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثالث عشر الدعاء فاغفر لنا

وارجح الرابع عشر التمني كقولهم لو لم نقيس الا بها الليل الطويل الا انجلى الخامس عشر الحال المقدرة ... وهو المكون من الاحاد كن تكون وقد ذكر بعضهم قسما آخر وهو الاحتقار لقولهم ما القوا ما القوا ملقون وهو قريب من الاهانة واتفقوا ايضا على انها مجاز في غير الوجوب والندب والتهديد من المحتملات التي ذكرناها اكثر اختلفوا في الاربعة المذكورة فذهب اصحابنا والشافعية وجماعة من متكلمي المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب اذا كانت مجردة عن القرائن الصارفة عنه مجازا فيما سواه وذهب بعض فقهاء اهل السنة وجماعة اخرى من المعتزلة الى انها حقيقة في الندب مجازا فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان الفعل على الترك فتكون من الاشتراك المعنوي وقال بعضهم مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا وقيل مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل الاذن المشترك بين هذه الثلثة فتكون مشتركة بالاشتراك المعنوي وقالت الشيعة مشتركة بين الاربعة وهي الوجوب والندب والاباحة والتهديد وهذا تحرير اقوال الاصوليين فيه وقد ذكر المصنف رحمه الله لاثبات مطلوبه الاول التمر الامر معصية بدليل قوله تعالى افعصيت امري فتكون تارك المامور به عاصيا والعصيان سببا لاستحقاق العقاب بالنص وهو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واستحقاق النار لا يكون الا تارك الواجب ويمكن ان يناقش هذا الاستدلال بوجوه اما اولا فبان يقال لو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به لما تكرر في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانتفاء اللازم ظاهر ببيان وجه اللزوم ان معنى قوله لا يعصون الله انه لا تتركون ما يؤمرون به اي يفعلونه فتكون قوله ويفعلون ما يؤمرون تكرارا ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم لزوم التكرار اذ المراد بقوله لا يعصون الله الماضي والحال وبقوله ويفعلون الاستقبال واما ثانيا فبان نقول المراد بالعصيان المذكور في الاية الكفر ويدل عليه قوله تعالى خالدا فيها ابدا فان الخلود مخصوص بالكفار فلم لا يجوز ان يكون من هو تارك الامر يكون عاصيا بل يلزم ان يكون العصيان

منهم لكن لقائل ان يقول ان المراد بالخلود المكث الطويل وهو لا يمتنع نسبته الى تارك الامر فلا يدفع ما ذكرتم فان قيل قوله ابدا بعد ذكر الخلود نص على ما ذكرنا قلنا الابد قد تستعمل ويراد به المدة الطويلة كما في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والكفار قد يتمنون الموت لجهنم كما قال تعالى حكاية عنهم ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك ولكن يجاب عليه شيء وهو ان ذكر الابد بعد الخلود تكرار المكث الطويل المفيد من ذكر الخلود بخلاف ما استشهد به فان ذكر الابد فيه مجرد عن ذكر الخلود ولا يكون تكرارا فيمكن حمله على المكث الطويل الا ترى ان قيد الخلود بالابد للوجوب للتكرار لانه يجوز ان يراد بهما مكث اكثر مما اذا كان احدهما بدون الآخر والمكث قابل للزيادة والنقصان واما ثالثا فلان الكلام في الامر المجرد عن القرينة وفيما ذكرت من الدليل يقارن بقرينة تدل على الوجوب وهو ذكر العصيان واما رابعا فلان الآية لا تدل على ان جميع الاوامر للوجوب لان الامر المذكور فيها مطلق لا يقتضي العموم بالنسبة الى افراد الامر والوجه الثاني ان الامر فعل متعد لازمه ايتمر فانه يقال امره فائتمر كما يقال كسره فانكسر فهذا يقتضي ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار لان المتعدي بدون لازمه محال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار الا ان وجود المامور به لو اتصل بالامر لسقط الاختيار والعقاب فلذلك قيد الامر في وجود المامور به الى حين اختيار المكلف تفاديا عن الجبر فبقي الوجوب المضاف الى الوجود في ذمة المكلف جبرا اذ نفس الوجوب جبري واما الاخبار للاداء حكما للامر قضاء لحق اللفظ ما لقدرة الممكن اورد صاحب الكشف فيه على هذا الوجه سوالا بان قال لا يستقيم ان يكون الايتمار لازما لانه اراد اللازم اللغوي فهو ليس كذلك لانه متعد يقال ايتمر زيد عمرو واوان اراد به اللازم الجميع الذي ينتفع الملزوم بانتفائه فالايتمار ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الايتمار لكونه متحققا في حق الكفار بدون الايتمار منهم ولهذا صح ان يقال امره فلم يأتمر كما يقال امره فامتثر ولا يصح كسرته فلم ينكسر واجاب بقوله قلنا لا سلم انه متعد الى مفعول واحد ولكن ما هو متعد الى واحد قد تكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعول للزوم على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديته الى المفعول الاخر فيصح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين

كما يقال علمه القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى احدهما بنفسه والى الآخر
بالباء يقال امرت زيدا بكذا والجواب عن الثاني وهو ان الابتمار لازم الامر في الاصل لما ذكرنا
ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه لما جعل كذلك سقط
الاختيار من المامور وهو مذهب الجبر فنقل الشرع من الوجوه الى الوجوب لكونه مفضيا
اليه هذا ما قاله وفيه بحث اما اولا فلانه اراد باللازم معنى تاليا وهو المطاوع الذي يحصل
عقيب فعل متعد اثر الفعل فاعله فيكون متاثرا ومنفعلا واللازم الذي في مقابلة المتعدي
اعم من ان يكون اثر الفعل متعديا او لم يكن فان نحو قام وقعد لازم بالمعنى الذي في مقابلة المتعدي
وليس بلازم بمعنى المطاوع لانه ليس باثر لفعل متعد ومراد المصنف لا يحصل وبعبارته لا يظهر
الا بمعنى المطاوع لا بكونه اعم فيكون التردد في مثل هذا قبيحا عند اهل النظر واما ثانيا فهو
فعلى تقدير تسليمه ان المراد به اللزوم اللغوي جوابه بان المراد به انه لازم بالنسبة الى ما هو
متعد الى مفعول غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب لان كون الامر متعديا الى
مفعول واحد وغير متعد الى اثنين لا مساس له بالمدعى فلا يفيد شيئا واما ثالثا فلانه ذكر
في الجواب الثاني ان المقصود من الامر حصول الفعل قلنا لا نسلم ان المقصود منه حصول
الفعل خصوصا على مذهبنا على ما تقرر في هذا الكتاب بل الامر لا يتوقف على ارادة
من المامور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الايتمار ولا يكون المقصود من الامر حصول الفعل
بل يكون المقصود هو الابتلاء والاختبار قوله ولهذا قلنا لا يحنث المقتدي قراءة الفاتحة
اي ولاجل ان الامر للوجوب قلنا كذا وهذا على عادة اصحابنا فانهم يثبتون اصلا ثم
يسجرون منه الفروع اللازمة به ويبنونها عليه اما بيان وجه الثناء فلان الانصات
وجب على المقتدي بالنص وهو قوله ع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان اكثر
اهل التفسير على ان الخطاب للمقتدي فيجب عليهم الاستماع والانصات اذ الامر للوجوب
ووجوب الانصات ينافي وجوب القراءة لانه ضدها وهذا الدليل يصلح لعدم وجوب القراءة

في الصلوة

في الصلوة الجهرية دون السرية لانه لا استماع فيها والانصات انما هو لاجله ولا كلام لزيلعي
لما ثبت عدم الوجوب في الجهرية يثبت في السرية لعدم القائل بالفصل لان مالكا هو قال بالفصل
حيث اوجب في السرية دون الجهرية قوله وجب الاضمار به مسطور على قوله لا يحنث المقتدي عطف
متسبب على مبني فيكون فرعا آخر على الاصل المذكور اي لما حمل الامر للوجوب قلنا الاصح واجبه
لانه عليه امر بما يقوله ضحوا والامر للوجوب قوله وكونه سنة ابينا الى آخره جواب عما يقال
حمل هذا الامر على عدم الوجوب لوجود القرينة الدالة عليه فان تقرر الحديث دليل عليه لانه
عليه سماه سنة وهو تنصيص عليه فحمل الامر عليه والامر انما يقتضي الوجوب اذا كان مجردا
عن القرينة الصارفة عن الوجوب بعبر بالجواب لزيلعي لكونه سنة ابينا عليه لا ينافي
الوجوب في شرعنا لانه جوز ان يكون الشيء سنة في شرعه واجبا في شرعنا اخر
من غير منافاة فانه لما جاز ان يكون الشيء غير مشروع في شرعنا ومشروعا في آخر
فهذا اولى قوله والامر بعد الحظر وهو ما سوآء الى قوله في طعام احدنا اقول
ذهب اصحابنا وجمهور الاصوليين ان موجب الامر المطلق قبل الحظر اي الحرمة وبعده
سوآء في اقتضاء الوجوب وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه كان قبل
الوجوب وبعده الاباحة واحتجوا بقوله ع واذا حللتم فاصطادوا والاصل
حلالا على الاطلاق ثم حرم بالاحرام فكان قوله واذا حللتم فاصطادوا اعلاما بان
سبب التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر الى اصله ولهذا كثر استعمال الامر للاباحة
بعد الحظر لقوله ع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فان البيع بعد النداء كان محظورا
ثم ابيح بعد الفراغ من الجمعة لقوله فانتشروا وابتغوا وكذلك اتيان الحايض كان محظورا
ثم ابيح بعد الطهر لقوله ع فاذا تطهرن فاتوهن والحمل على الاعم الاغلب اولى والنافي
للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب ولم يتعاوت صيغة الامر بعد الحظر
فلا تعاوت حكمه ولما كان اصل الامر للوجوب لم يصلح العارض معارضا له كيف وقد ورد

الامر بعد الحظر للوجوب كثيرا كقوله ٢ فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكالامر
بقتل شخص يحرم القتل بالاسلام او عقد الذمة اذا ارتكب ما يوجب قتله من الردة والحرب
وقطع الطريق والزنا مع الاحصان وكالامر بالحدود بسبب الجنايات كالقطع بالسرقة
والجلد بالقذف والشرب والزنى غير المحصن بعد ان كان ابداوه محظورا وكالامر بالصلوة
والصوم للحايض والنفساء بعد زوال العذر وان كان محظورين قبله وكالامر بالصلوة
بعد زوال السكر وان كان قربانا الصلوة محظورا عليه قبل لقوله ٢ لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى والى بعض ما ذكرنا اشار الله المصنف بقوله بدليل وجوب الحدود بعد
الجنايات قوله واباحة البيع اشاره الى جواب الخصم بيانه لم اباحة البيع لم يثبت بالامر
الذى ذكرت بل بقوله ٢ واحل الله البيع وكذا اباحة الصيد لم يثبت بما ذكرتم من الامر
بل بقوله ٢ واحل لكم الطيبات ثم تناوله المصنف بعد المنع لضعف ما ذهب اليه المسلم
ما ذكر لحصول مطلوبه على تقدير التسليم ايضا فقال ولئن ثبت اى ولئن ثبت اباحة البيع
والصيد بنا وبجواز بيعه اى بما ذكرت من الدليل لكن كلامنا فى المطلق اى الامر المجرد
عن القرائن وفيما ذكرت قرينة دالة على عدم الوجوب وهى الاصطياد والبيع
شرعت حقوقا للعباد لعود المنفعة اليهم فلو وجبت عليهم لصارت حقوقا عليهم لانهم بالتمكن
وبما قرن به التركيب يعود الامر على موضوعه بالنقض واستشهد المصنف
لما ذكره من المعى بقوله الا ترى انه لا يجب الكتابة عند المداينة ولا يجب الاشهاد عند المبايعة
ولا يحل الفداء وهو الذبايح فى الطعام بالاجماع مع ان الامر قد ورد فى كل منها كقوله ٢
اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وكذا ورد الامر بالاشهاد عند المبايعة لقوله ٢
واشهدوا اذا تبايعتم وكذا ورود الامر بالمقل لقوله عليه اذا وقع الذباب فى طعام
احدكم فامقلوه وانما حمل الامر فى هذه المواضع على عدم الوجوب لانه ورد لارشادنا
الى ما ينفع فلا نصبر حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قال ولا موجب للتكرار
ولا يحمل

ولا يحمل الى قوله وتقدمه لا يوجب التكرار ... ولا موجب له اى للامر
فى التكرار ولا يحمل اى ولا يحمل الامر التكرار ومعنى التكرار فعل مرة بعد اخرى
اختلف الاصوليون فى افادة الامر التكرار فقيل انه يوجب التكرار المستوعب
جميع العمر بشرط الامكان الا اذا قام دليل بخلافه وهو يحكى عن المزنى ومحمد بن الحسن
الاسفراينى وقيل انه لا يوجب التكرار ولكن يحمل وهو مروى عن الشافعى
والفرق بين الموجب والمحمل ان الموجب ثبت من غير قرينة والمحمل لا يثبت بدونها
قال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله الا اذا كان معلقا
بشرط كقوله ٢ وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله ٢ الزانيه والزانى فاجلدوا
فحينئذ يوجب التكرار والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف احتج من قال بوجوب التكرار بان صيغة الامر
مختصرة من طلب الفعل بصدر ذكر الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك فعل الضرب
او افعل فعل الضرب فى الزمان الآتى والمختصر كالمطول فى افادة المعنى ثم المصدر الذى
دل عليه الفعل عام لوجود حرف الاستغراق فوجب ان يقع المأمور به عند الامكان كما فى
سائر الفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم وايضا اعسر الامر بالنهى فانه
طلب الكف عن الفعل كالامر فى طلب الفعل والنهى يوجب التكرار والدوام فكذا الامر
لانهما اشتركا فى مطلق الطلب فاذا كان احد الطلبين للتكرار كان الثانى كذلك
وايضا قد دل على التكرار وجوب القراءة فى الركعتين الاوليين وجميع الصلوة على
الاختلاف المشهور فلو لم يكن الامر بالقراءة مقتضيا للتكرار لما وجب الا فى ركعة
واحدة وكذا سؤال الاقرع دل على التكرار وبيانه ان الاقرع بن حابس سأل النبى صلعم
حين قال فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال
عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فلو لم يكن الامر فى قوله فحجوا موجبا للتكرار لما

شبكة الألوكة www.alukah.net

اللفظ

عليه وقد كان من اهل اللسان ولو لم يكن يحتملا لانكر عليهم سواله عما ليس من محتملات
لحين استفسار سان معنى دفع الحرج في الاكتفاء مرة دل لموجبه التكرار في غيره وقال الشافعي
موجد لكراي الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر لكن الثابت به هنا مصدر نكره لانه لا دلالة
في صيغة الامر على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم بدليل تقرر
بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم ولهذا وصف التنوين الكثرة في قوله تع واد عوا ثبورا
كثيرا وبهذا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي يكون في موضع النفي فتم ضرورة
فاما في الامر فهي في موضع الاثبات فيختص وما يدل انه يحتمل العموم اذا اقترن به
ما يقتضي العموم انه يصح اقتران العدد به على سبيل التفسير في قول الرجل لغيره طلق
امراتي ثنتين ويكون نصبا على التفسير فلولا احتمال العموم لكان هذا مبينا له لا مفسرا
لان المفسر بيان ما يحتمله اللفظ لا اثبات ما ينافيه ويتكرر من قال انه يتكرر المامور
بتكرار الشرط والوصف بقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا فان هذا الامر يقتضي تكرار
الجلد عند تكرار الزنا التي هي صفته وبقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يقتضي تكرار
وجوب الغسل عند تكرر الجنابة التي هي شرطه ووجه قولنا ان الامر بالصيغة
المشتقة من المصدر طلب تحصيل المصدر لا غير وانه اي المصدر افرد سواء كان معرفا
كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد
والعدد منافاة اذ الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب عن الافراد والتركيب
وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد مع الفرد مع ان الفرد موجود فيه هكذا
لا يحتمل الفرد مع العدد مع انه ليس موجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا
اللفظ على العدد لا على سبيل الوجوب ولا الاحتمال اذ الشيء لا يوجب ضده
ولا يحتمله قول عمر الفرد يسوع الى الفره جواب عن سوال مقدر بيانه انه اذا
لم يكن الفرد محتملا للعدد كان يسع ان لا يجوز اراده كل الخمس ولا نيه الثلث في قوله

لامراته

لامراته طلقي نفسك كما لا يجوز نية الثنتين لانه عدد محض فاجاب بقوله غير الفرد
يتنوع لانه الفرد على نوعين فرد جمع وهو ما دل على الجنس وهو الواحد بالشخص وفرد
باعتبار وهو تمام الجنس وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لاجمعهم اذ لها
افراد كثيرة والكثرة تنافي الوحدة وكلها باعتبار انها وحده جنسيه تكون فردا اعتباريا
ولهذا اذا عدت احاد الصرفات نحو الصرفات المملوكة النكاح والطلاق والبيع والشراء
كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة افراده الا يرى انه يصح وصفها بالوحدة فيقال
الطلاق جنس واحد من الصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس فيكون
وقوع هذا اللفظ على كل الجنس عند وجود القرينة وهي النية او غيرها باعتبار انه فرد اعتبارا
لا باعتبار كونه متعددا اما عند الاطلاق فلا يقع الا على الفرد الحقيقي لكونه متيقنا بفرديته فاما
ما بين الكل والاقل فعدد محض ليس يوجد بوجه من الوجوه لا حقيقة ولا اعتبارا فلا يساوله
اسم الفرد ولا يكون محتملا للفظ البته فلا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا الاثبات
ما لا يحتمله قوله تع في قوله طلع نفسك يعني طلق امراتي لانه بناء على الاصل المذكور من ان الامر
لامراته طلع نفسك او قوله لاجنبي طلق امراتي لانه بناء على الاصل المذكور فانه ينصرف الى
الثلث عند من قال بموجب التكرار فيملك ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على
التفاريق كذا ذكره ابو اليسر هذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
وثنتين فسمع يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم فقد امتنع عنه بدليل
النية دليل عليه وعندنا في يقع على الواحدة لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة او
نوى ثنتين او واحدة فهو على ما نوى لانه نوى محتمل كلامه وعندنا ينصرف الى الادنى وهو الواحدة
اذا لم ينو شيئا او نوى ثنتين على احتمال الاعلى وهو الثلاث عندنيه الزوج لان الثلث كل جنس
الطلاق فيملك من محملات اللفظ فسمع النيه فان قيل يسكل على هذا قوله طلقتك فانه
في اقتضاء المصدر مثل طلع فيملك ان صح فيه نية الثلث يعين ما ذكرتم ومن ان وقع الفرق قلنا

لانه اخبار وهو لا يقتضي وجود المخبر به ليصح فان الخبر وان كان كذبا فهو خبر ولا اثر له ايضا
في ايجاده لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجود المخبر به
ليكون صحيحا في الجملة بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة صدقه وهي ترتفع بالواحدة اذ المقتضي
لا عموم له لكونه ضروريا غير ان الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان يقتضيه الاخبار وهو
الواحد فاما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور به على ما بينا فصار مذكورا وكان التعميم
داخلا على المذكور وكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلث كذا في مختصر التقويم قوله ولا
ما سواها اي بين العدد والكل وهو الثنتان لانه عدد محض فلا يحتمله بوجه فيلغو نيته كما اذا
قال استفي ونوى به الطلاق الا ترى ان لو كان المراة امة لم تصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد بل
باعتبار انه حتم طلاقها اذ لا مزيد للطلاق في حقها على ثنتين فصارت النية في حقها من
طريق الحتم واحدا كالثلث في حق الحرة فيكون من محتملات اللفظ ايضا ولهذا لو قال لعبده بروح
ونوى مرة بعد اخرى لا يصح لانه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لان ذكر الكل كذكر العدد اذ العبد
لا يملك الزواج اكثر من ثنتين وكذا لو قال اشتري عبدا لا سادس له والكل والشراء اكثر من احد
لان كل الحتم ليس بمراد اذ الظاهر انه لا يوكل احدا بشراء جميع العباد في الدنيا لعدم الامكان
فيراد به شراء عبد واحد لنفسه فصار مرادا فلا يتناول الاذن شراء غيره وكذا الوكيل
بالنكاح بان قال تزوج لي امراة لا يملك الا على تزوج امراة واحدة ولو نوى الموكل الاربع يصح
ان نحوز على قياس ما ذكرنا لانه كل حتم النكاح في حقه ولكني ما طرت بالنقل هذا كله بناء
على ان الامر لا يقتضي التكرار قوله ولو قال لزوجته ان دخلت امرأتي الدار فطلقها او طلقها وهي داخلة
فدخلت امرأته الدار فطلقها ثم دخلت مرة اخرى لم يكن للوكيل ان يطلقها ثانيا بالاذن السابق
وان كان الامر الاول معلقا بالشرط والثاني مقيدا بالوصف وهذا الرام للغالبين بانه
التكرار اذا كان معلقا بالشرط او مقيدا بالوصف لانه لو كان ما ذكروا صحيحا لكان سبيل
ان يطلقها عند تكرار الدخول ولكنه ليس له ذلك فدل ان تعليق الامر بالشرط وتقييده بالوصف

لا يوجب

التكرار واما الجواب عن استدلالهم بالنص يجوز الصفات والشروط التي تكررت الاوامر
المعلق بها لزكانت علة فهي موجبة للتكرار اتفاقا فالتكرار المعلول عند تكرار العلة فالتكرار
لم يلزم لان العلة لا الاجل الصفة لما مثلنا لا لاجل الشرط لان الشرط لا اثر له في وجود المشروط
اذ لا يلزم من وجوده وجوده ولا من عدمه عدمه ولا لمجموع الامرين لانقطع بان من قال لعبده اذا دخلت
فانت حر كذا فهذا لا يقتضي ان يجب عليه الشراء كلما دخل السوق بل يكون ممتثلا بامرة فلو كان المجموع
موجبا للتكرار لوجب في الصورة المذكورة لوجود مجموع الامرين وهو الشرط والامر
ومن قال لزيد يوجب التكرار استدل بالاوامر الواردة في العبادات ونحن لا نسلم ان
ذكرنا قضاء الامر بل تكرار السبب وتكرار القراءة في الصلوة انما بالاثر او بدلالة النص دل
عليه اقتصارا وجوب القراءة على الشفع الاول واما سوار الاقراع فشكر الدلالة ولانه وجد
بعض العبادات متكررا عند تكرار السبب فاشكل عليه سببه الى قوله فالشرط والاسباب
اقول استدل من قال بان الامر يوجب التكرار بالاوامر الواردة في العبادات لقوله
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه قالوا لولم يكن الامر موجبا
للتكرار لما تكرر وجوب الصلوة والصوم والزكوة واجاب المصنف عن ذلك بقوله ونحن
لا نسلم ان ذلك اي التكرار في العبادات وجب بنفس الامر والا لوجب التكرار في الحج لكونه
ماموراً به بل تكرار العبادات المتكررة انما ثبت باسبابها لا بالاوامر وهذا لان كل صلوة
يتكرر بتكرار وقتها الذي جعل سببا لها وكذا الصوم تكرر بتكرار وقته الذي جعل سببا لها
وهو شهر رمضان لان تكرار السبب مستلزم لتكرار المسبب قوله وتكرار القراءة في
الصلوة اشارة الى جواب من استدل بتكرار القراءة في الصلوة على ان موجب الامر التكرار تقرير
الجواب لئلا نسلم ان تكرار القراءة ثبت بالنص بل انما ثبت بالاثر وهو ما روي عن علي رضي
عن النبي صلعم انه قال القراءة في الاولين فرض وفي الاخريين او ثبت التكرار في الصلوة بدلالة
النص لا بالامر وجه بيان دلالة النص الركعة الثانية تشاكل الاولى من كل وجه فاما

للجميع فلان كل الجنس ينصرف الى الجمع فكان العمل بهما اولى من اهدارا حدهما ولورد هذا
لقوله الله لا يحل لكل الفساق من بعد فان عدم الحل لا يختص بالجمع بل هو متعلق بالفرد
فصاعدا هذا ما قالوه وفيه بحث وهو انه لو صح ما ذكروا من ان الجنس لا يصح اطلاقه
على القدر المتحلل بين الاقل والجمع لما صح الاستثناء والتخصيص من اسم الجنس المحلى
بالالف واللام ولا من الجمع المعرف واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو صح
من اسم الجنس فردا وافرادا لكن لم يستغرق جميعه بل بقي تحته اكثر الافراد او اقلها
فوق واحد للزم منه ارادة القدر المتحلل اذ الكل ليس مرادا للاستثناء ولا الفرد
للجمع اذ فرضناه ان الباقي تحته اكثر من واحد وهذا التقريب بعينه يجري في التخصيص
اما بيان بطلان اللازم فظاهر بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وكقوله تعالى اقتلوا المشركين حتى يعطوا الجزية وان الباقي
بعد تخصيص اهل الذمة القدر المتحلل وكذا قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الباقي
الباقي بعد تخصيص الربوا تحت البيع ما يزيد الاقل والكل وهذا لنبر لا يحتاج الى الاستثناء
وايضا اتفق العقلاء على جواز قول القائل جاءني القوم الا زيدا ويلزم ابصار الاستثناء
جنس من الاجناس الا على الفرد الحقيقي او على كل الجنس وهو بعيد ولان النحاة اطبقوا
على ان المصدر يصلح للقليل والكثير بدون تقييدهم على الفرد الحقيقي او الكل بل اطلقوا
ذكر وهذا قالوا المصدر لا سيء والجمع لصلاحيته للقليل والكثير فلا يحتاج الى تثنيته
وجمعه فدع عنك خاطر هذا الاشكال وهلم لنجاب بان الاستثناء والتخصيص من بيان
التعسر وكلامنا ليس فيه قال ـــ وعلى هذا كل اسم فاعل الى قوله الابد واحد
هذا الى علم اقول ـــ وعلى ما قلنا لا نسلم الامر مدار على المصدر لغة وهو جنس لا يحمل العدد لكونه
فردا فكذا كل اسم فاعل دال على المصدر لا يحمل العدد لكونه فردا وقيد اسم الفاعل
بكونه دالا على المصدر احتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل

على المصدر

على المصدر مثاله قوله والسارق والسارقة اسم فاعل دال على المصدر وهو لا يحمل العدد
حتى لا يجوز ان يراد بالسرقة الا الاقل لان كل السرقات ليس مرادا جماعا فصار الواحد مرادا
بالسرقة الواحدة لا تقطع الا بد واحدة وقد تعضد اليمنى بالاجماع او بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
فالقول بقطع اليسرى بهذه الآية كما قاله الشافعي في المرة الثانية مردود وفيه بحثا ما ولا فلان الشافعي
انما اثبت قطع اليسرى بقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه للحديث لا بهذا النص كما قلنا بقطع الرجل بهذا
الحديث واما ثانيا فلانه يقتضي انه لا حد الزاني في عمره الا مرة ولو زنى الف مرات لان جميع افراد الزنى
الموجود في العمر ليس مرادا من آية الزنا والا سقط الحد عليه فالمراد هو الزنى الواحد والزنى الواحد لا يحد
الا مرة واحدة فلو زنى ثم حد ثم زنى سبع ان لا يحد وكذا في السادسة والرابع وهلم جرا فان قيل الزنى
علة للحد فتكرر المعلول بتكرر العلة قلنا السرقة انما علة للقطع فتكرر بتكررها فان قيل العلة
في محلها والمحل في الحد باق ما دام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين بقراءة ابن مسعود ولهم
فصعوا لقوان محله فلا يقطع في المرة الثانية بهذه الآية بدليل آخر قلت مع هذا الحكم ما الذي دفع
اصل السوال وهو عدم جواز ارادة القدر المتحلل وانما ظهر من هذا دليل ارادة القدر المتحلل
لا غير قال ـــ ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة والعشر والكفارات الى قوله وفرق
الشهر الخ من النسمة الاولى سلمنا عن المرام فنعتب ان ـــ احد الاصوليون
في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يعلق اداء المامور به بوقت بعينه حيث يلزم من مواده
فوات الامر كالامر بالزكوة والعشر والكفارات وقضاء رمضان فانه على الفور وعلى التراخي
فالصحيح من مذهبنا انه لا يوجب الاداء على الفور ولا على التراخي وانما الامر المطلق
في اصل الوضع والفور والتراخي بالقرائن وانما قال في الصحيح احترازا عما ذهب اليه بعض اصحابنا
منهم الشيخ ابو منصور والكرخي من انه على الفور وهو مذهب الشافعي وكل من قال بالفور او بمضي
قولهم على الفور انه يجب عليه التعجيل في اول اوقات الامكان واستدلوا بقولهم ما منعك ان تسجد
اذ امر توبيخ ابليس على ترك السجود عقيب الامر ولو لم تكن الامر مقتضيا للفور لكان لا يليق التوبيخ

انما منع عن المبادره كون الامر لا يقتضي الفور فعلم ان اسحد منى ثبت فما كان للذم وجه ووجه
قولنا ان الفور والتراخي وصفان للمصدر المطلوب بالامر ولا دلاله للصيغه على واحد منهما
وهو الفور او التراخي ولان الامر حسنه في طلب الفعل لا غير ثم متى اتى بالفعل اى زمان كان متقدما
او موخرا كان آتيا بمدلوله فكون هذا اللهم الا اذا وجدت قرينه الفور او التراخي فيجب ان يقال
بالقرينه دون مقتضى الامر وايضا كلامنا في المطلق عن القرينه استدل المصنف بانه يصح ان يقال
افعل الساعه او بعد ساعه او بعد يوم فلو كان الامر للفور لكان هذا الكلام متناقضا اذا
قيد بقوله افعل الساعه او بعد يوم لانا فعل على ذكر البعد ينفي الفور وهو فعله في الساعه
الاولى فيفسده بقوله بعد يوم او بعد ساعة ينافضه او كان هذا الكلام تكرارا اذا قيد
افعل الساعة لان مقتضى الامر الفور فيفسده بقوله الساعه تكرار هذا ما قاله المصنف
وفيه بحث وهو ان يقال الامر يدل على الفور ظاهر الانصاف فكون قوله افعل بعد اليوم تقريرا بغير
الظاهر ومثله لا يكون تناقضا الا ترى ان الامر موجبه الوجوب فلو قيد بقوله افعل ندبا او واجبا
لا يكون تناقضا بل يكون قرينه صارفه عن موجبه ونظائره كثيره لا تحصى فكذا قوله افعل بعد يوم
يكون قرينه صارفه عن ظاهره وكذا قوله افعل الساعه لا يكون تكرارا بل يكون تجريدا للفظ من
الظهور الى التنصيص وفائدته حسم مادة ما توهم ارادة غير المنصوص او يكون بيانا بعد
مثل الهمير انتبر وهو للتاكيد ليس بتكرار لانه بعد مضى زمان يدل على الموكد على ما نبني الامر
المطلق عن الوقت وهذا بعد ساعة او بعدها فلا يكون الدليل مطابقا للمدلول وقال
المصنف هذا الدليل لا يمكن تسليمه ان يقال لو كان الامر للتراخي لكان قولنا افعل بعد يوم تكرارا
وقولنا افعل الساعه تناقضا وانما يمكن قلبه لانا لا نسلم ان الامر يدل على فور يقتضي
الامر طلب الفعل مطلقا من غير بعد زمان بعده ولو كان لا بد من زمان لكونه من ضروره
وقوع الفعل المامور به ولكن يكفي له مطلق الزمان وهو محتمل للفور والتراخي عند الاطلاق
فما قاله لا يثبت احدهما الا بقرينه زائده فلا يكون البعد بالساعة تكرارا او البعد بعد يوم

تكون البعد بالحد بها قرينه مجسه لما كان يحتمل من الفور والتراخي والجواب عن الاول ان يقال
ما ذكرتم ليس محل النزاع لان النزاع في الامر المطلق عن القرينه والفوريه في الايه مستفاده من
القرينه وهو قوله التعقيب في قوله ثم فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
قوله والخلاف الخ ابتدا بنى هذا جواب عن سوال يرجع الى قوله لا الامر لا يقتضي الفور
ولا التراخي بيانه ان يقال كيف يصح ما ذكرتم وقد قال ابو يوسف اشهر العام الاول
متعين للاداء اكاسباتي وهذا يدل على انه قائل بالفور وقال محمد يجوز له التاخير بشرط ان لا يفوته
في العمر وهذا يدل على انه قائل بالتراخي فاجاب المصنف بان الخلاف بينهما في الحقيقه ليس
مسله الفور والتراخي كما قاله الكرخي وجماعه من مشائخنا بان الخلاف بينهما مبني على الامر المطلق
عن الوقت للفور عند ابي يوسف وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتداي محمد الحق الحج كقضاء رمضان
فانه موقت بالعمر ووقت اداءه الايام دون الليالي كما ان الحج وقته اشهره دون ما في الشهر
وقت قضاء الصوم الا سمن العبد فعلا فكذا الحج وهذا لان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت
اداءه وما من سنه مضى الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها لان الاصل هو البقاء وانما يثبت
الحج بعارض الموت فترجحت الحياه لكونها اصلا ويوضحه ما قاله محمد بان النبي عليه السلام حج سنه
عشر من الهجره وقد نزلت فرضيته الى سنه ست منها فعلم ان الحج على التراخي والا لوجب قضاء
من العصر اول الى شهر الى سنه الاولى سلمنا عن المراحم فيكون متعينا اذ في عود العام
وهو فوت الحج ما ان شهر الى سنه ليس بارجح من الموت فلا يكون المسلوك مزاحما للمتيقن
للاداء احتياطا بخلاف كل يوم من الايام ادراك حق قضاء رمضان فانه مزاحم اليوم الآتي
اذ الموت في يوم نادر فلم يتعين وبخلاف ما خير النبي عليه السلام فانه كان لعذر وهو استعلاء
بامر الحرب وغيره على ان الاخبار انما حرم لحوز الفوت وهو مرتفع في حق النبي عليه السلام بالوحي
انه يعيش الى حجة الوداع ونبين امر الحج الذي هو من احد ركان الدين ولم يكن علمهم قبل
ثم ههنا بحث وهو ان شمس الائمه وصاحب التقويم والمصنف ذكروا الكفارات والنذور

المطلق وقضاء رمضان من قبيل الامر المطلق عن الوقت وذكرها فخر الاسلام من قبيل المقيد ووجه
الجمع بينهما ان شمس الائمة ومن وافقه نظروا الى ان وقت الاداء غير متعين فيها حتى لا يفوت الاداء
الا بفوات العمر فيكون من قبيل المطلق عن الوقت وفخر الاسلام نظر الى انها مقدرة بوقت محدود
لقدر صوم الكفارات بالشهرين وله ايام ولقدر صوم المنذور بما سمى من المدة والوقت
ولقدر القضاء فانه من الصوم ولا يادي الصوم مطلق الوقت كالركوع بل له وقت معين وهو
الايام دون الليالي وكلا الوجهين حسن ـ والمعد بالوقت انواع الى قوله للتقصان
سببه قوله الامر المقيد بالوقت انواع ثلثة للنوع الاول منه اوصاف كونه طرفا للمؤدى
وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة اما كونه طرفا فلفضل الوقت عن المؤدى
حتى لو اكتفى المكلف في الاداء على القدر المفروض ولم يطول الاركان يفضل الوقت عن الاداء ولا يخفى
ان كونه طرفا لا هذا واما كونه شرطا فلفوات الاداء بفوته اذ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه و
سببا للوجوب فلفساد تعجيل الاداء قبل الوقت لان المسبب لا يجوز تقدمه على السبب لما عرف هذا
لا يصلح دليلا على السببية لان العدم كما لا يجوز على السبب فكذا لا يجوز على الشرط ولهذا
الصلوة قبل الطهارة لا تنعقد وتزاشر كما في هذه الصور كلها الفارق قائم وهو وجود القوة في المشروط
ناجز الحاسن وهو ان الفساد لعدم السبب وذلك لان الاداء يتغير ويختلف بتغير الوقت و
ولا يخلف ما يخلف وصف الشرط فتعين ان يكون الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط هكذا قيل
وكل لا يخفى على الفطن لان المرجح لا يصلح ان يكون دليلا مستقلا لان الترجيح انما يقع بوصف غير مستقل
كما سبق فيعم ان يكون هو وما ذكره يصلح ان يكون دليلا مستقلا على السببية والله اشار المصنف
بقوله واخلافه ما يخلف وصفه اي يخلف المؤدى ما يخلف وصفه الوقت للدليل على السببية
ان الاداء يخلف ما يخلف وصف الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص
ناقص ولم يوجد جميع شرائطه ولهذا لا يتادى به ما وجبا كاملا وتغيره بتغير الوقت علامة
كونه سببا اذ الاحكام تابعة للاسباب قوله وصعفا الا يرى ان البيع اذا كان صحيحا
كان الملك

كان الملك ايضا صحيحا واذا كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطي وثبوت
الملك بنفس البيع وعدم بما عرف ومعنى كون الوقت سببا للعبادات انها معرفات لها اذ الموجب
في الحقيقة هو الله وكل ما كان شارع لم لله على العباد سببا وجوب الشكر ومرادف النعم انها تحصل
في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم
اقامة لها مقام النعم كما اقيم السفر مقام المشقة قوله والاصل في هذا النوع اي النوع الاول منه
هو ظرف وشرط وسبب وهو وقت الصلوة انه الخ لما ان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا
للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا اذ لا يمكن جعل كل الوقت سببا لاداء هذه المعين
لان ادائه احد المعينين وادائه موجب ايجاد الآخر وفواته حسدا حين ادائه احد المعينين
المعين ورعايته فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه لا
للسبب قبل تمامه لان اجزاء المسبب لا يوزع على اجزاء السبب اذ بعض السبب ليس بسبب
فلا يتحقق الوجوب الا بعد وجود جميع اجزاء الوقت وذلك عند خروج الوقت ولا يصح الاداء
قبل اذ فيه ابطال معنى الظرفية والشرطية ولو روعي معنى الظرفية وادت الصلوة في الوقت
يلزم منه رعاية معنى الظرفية ولكن لوجب اهمال معنى السببية اذ يلزم منه تعدم الحكم على
فتعذر اجتماع معنى الظرفية والسببية فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى
الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية وجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو الجزء الاول
لسلامته عن المزاحم ومع هذا التحرير بقي فيه كلام وهو انه لا يمكن ان يكون الجزء الذي هو سبب
بعينه ظرفا لان لازم السببية العدم اذ السبب يتقدم على المسبب ولازم الظرفية
المقارنة والمعية اذ الظرف يقارن المظروف ومن العدم والمقارنة منافاة بالضرورة
فيكون بين السببية والظرفية لجزء واحد منافاة لان التنافي بين اللازمين موجب للتنافي
بين الملزوم وبين اللهم الا ان يجعل آخر السابق سببا وجميع الوقت ظرفا والمقارن شرطا
فلا منافاة لعدم اتحاد الموضوع قوله فاذا اتصل الاداء به اي بالجزء الاول يعود السببية

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء ولا اداء ولزم بتعلق
الاداء به بتعلق السببه الى الجزء الذي يليه وهو الجزء الثاني ثم وهم اي ثم ان انتصر الاداء بالجزء
الثاني تقررت السببه عليه والا تعلق الى الجزء الثالث وهكذا الى الرابع وما بعده الى ان يضيق
الوقت بحيث يتمكن المكلف من الاداء عند زفراذ المقصود من نفس الوجوب الاداء فلا بد من
وقت يتمكن فيه الاداء والا يلزم تكليف ما ليس في الوسع ويتعلق عندنا الى اخر جزء من اجزاء
الوقت فتتعلق السببه فيه اي في الجزء الاخير ضرورة انه لم يتوسع من الاجزاء ما يحتمل انتقال
السببه اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة
والطهر والحيض عند ذكر الجزء حدوث العوارض المذكورة حتى لو اسلم الكافر او بلغ
الصبي او افاق المجنون او طهرت الحايض في اخر الجزء يلزمه الصلوة عندنا وعند زفر
لا يجب ما لم يحدث فيه جميع الاداء او زفات واحد من هذه الاوصاف في ذلك
الجزء لم يجب وكذا ان كان مقيما في ذكر الجزء وجب عليه صلوة المقيم وان كان مسافرا في سائر
الاجزاء ولو مسافرا في ذكر الجزء وجب عليه صلوة المسافر ونعم ايضا ذكر الجزء نقصان
الواجب وكماله فان كان ذكر الجزء صحيحا اي لم ينسب الى الشيطان ولم يوصف بالكراهة
كما في الفجر وجب عليه كاملا حتى لو اعترض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال
الفجر فسد عندنا خلافا للشافعي لان ما وجب كاملا لا يتادى بالناقص كالصوم المنذور
المطلق او صوم القضاء لا يتادى في ايام النحر والتشريق في قوله حتى فسد الفجر اشارة
الى ان قالوا اصل الصلوة والى نفي ما روي عن محمد ان اصل الصلوة سقط بطلان حمه الفرضية
على ما عرف وقوله الى قوله لا تفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى اذا ارتفعت
الشمس اتم صلوته فكانه استحسن لكونه مودبا بنعض الصلوة في الوقت ولو افسد
كان مودبا بجميع الصلوة خارج الوقت وادى بعض الصلوة في الوقت اولى من ادائه
الكل خارج الوقت كذا في المبسوط ويؤيد ما قاله ابو يوسف قوله عليه وقت صلوة

الصبح

تطلع
الصبح من طلوع الفجر ما لم يطلع الشمس فاذا طلعت فامسك عن الصلوة فانها
تطلع من قرني الشيطان اخرجه مسلم فان كان تذكر الجزء ناقصا ان صار منسوبا الى الشيطان
كالعصر وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب
فينادي بنصف النقصان لانه ادى كما لزم كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه فاذا
غربت الشمس في اثناء الصلوة لم يفسد العصر لان ما بعد الغروب كامل فينادي فيه
لان ما وجب ناقصا يتادى كاملا بالطريق الاولى فان قيل ما ذكرتم من قولكم ما وجب
كاملا لا يتادى ناقصا منقوض بما اذا صلى واتى بجميع الاركان لكنه ترك جميع الواجبات
فانه يخرج به عن العهدة ولم يتحقق فيه النقصان حتى وجب عليه جبره بسجدة السهو
لو تركها ساهيا ولو كان عامدا يلزمه ناقصا لا يخرج بنقصانه بسجدة ولهذا قال
النبي صلعم للاعرابي الذي خفف وترك تعديل الاركان ما نقصت من هذا شيا فقد نقصت
من صلوتك فكان سعي لا يفسد الفجر بطلوع الشمس بل غايته انه يلزم منه النقصان
وهو لا ينافي الجواز وخروج العهدة به وكيف وقد قال النبي عليه من ادرك ركعة
من الفجر قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك صلوة الفجر واحد لم سجدة من صلوة
الصبح قبل ان يطلع الشمس فليتم صلوته قلنا النقصان على نوعين احدهما ما يرجع
الى نفس المامور به والثاني ما يرجع الى غيره والاول يوجب الفساد دون الثاني
فالنقصان ترك الواجبات ليس يرجع الى نفس المامور لانه قد اتى بجميع ما امر به
من الاركان الا انه لم يعد ما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فيتمكن به
النقصان في الاداء فيخير بسجدة السهو فلو كان موجبا للفساد لكان يلزم
تغيير ما ثبت بالكتاب بما ثبت بخبر الواحد واما النقصان لسبب الوقت فراجع
الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله ان الصلوة
كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات

المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس الماموربه فلا يخرج عن العهدة هذا ما قالوا
ولكن لا يخفى على المتأمل ان الزمان ليس بداخل في ماهية الماموربه فالخلل فيه لا يوجب الخلل في
ماهية الماموربه والجواب عن الحديث ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار من
ورود الحديث كان قبل بسط علي عن الصلوة في الاوقات المكروهة والا يلزم
ما لو ابتدا العصر ثم مد الى ان غربت الشمس لان قوله لا حالا ولا مآلا اقول قوله لا يلزم
اشارة الجواب اشكال يرد على قوله بعد صفحة ذكر الخراج بيانه انه ما وجب بسبب كامل لا ناقصا فاذا ابتدا العصر في اول الوقت وجب عليه كاملا لان اول وقت العصر سبب صحيح ثم
اذا مده باطاله القراءة وسايرالاركان الى ان غربت الشمس بسبع لم يفسد العصر لاعتراض
النقصان من وقت الاحمرار كما يفسد الفجر بالطلوع فاجاب بقوله لان الشرع جعله اي
للعبد حق شغل كل الوقت بالاداء وهو المراد في الباب لان الله تعالى انما خلق العباد للعبادة
حيث قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولانهم ما كلفنا بالحتم وحق عبده الواجب
على المولى خدمة مالكه في جميع اوقاته لتوارد نعمه علينا على التوالي فكلفهم جميع اوقاتنا له
الى هذا ينبغي لنا الاشتغال بحد منه في الاوقات كلها فصلا عن اوقات الصلوة الا انه من علينا
بفضله ما نجعل لنا ولاته فرض بعض الاوقات الحيوانا رخصة وترفيها فاذا اشتغل العبد
الوقت بالعبادة فقد اتى بما هو المراد في هذا الباب وهو شغل كل الوقت بالعبادة
لا يمكنه الاحتراز عن مثل هذه الحركة وهي ايقاع بعض الصلوة في الوقت المكروه فقد ذكر ضرورة
اخذه بالعفو استحسانا وجعل هذا المقدار من الفساد عفوا لتكمل العفو قوله وكذا
لا يلزم اسلام الكافر هذا جواب عن سوال مقدر بيانه ان الكافر اذا اسلم وقد احمرار الشمس
وجب العصر في ذمته ناقصا لنقصان سببه ثم اذا لم يصلها في يومه وقضى في اليوم الثاني وقد الاحمرار
في اليوم الثاني فاجاب اولا بالمنع بقوله لان هذا لا يروى بمعنى انه لا رواية في هذه المسئلة عن
السلف ذكره في الاسلام فيحمل انه يجوز فلا يرد نقصا اذا النقص انما يرد على تقدير ثبوته و اجاب

ثانيا

ثانيا على تقدير تسليم هذه الرواية بالفرق بين الاداء والقضاء بقوله انما جاز الاداء مع النقصان
عند ضعف السبب وهو وقت الاحمرار هنا اذا لم يرد نقصا في الذمة لان السبب هو الجزء القائم وهو
ناقص فقد ادى كما وجب واشتغاله في الاداء في وقته منع ضرورة ذكر الخراج الواجب دينا
في ذمته اما اذا لم يرد في الوقت حتى يحقق الفوات لمضي الوقت صار دينا في ذمته فسبب نصفه
الكامل الان السببية بعد الفوات تضاف الى جميع الوقت لا الى الجزء الاخير فلا يتادى ناقصا
هذا ما قيل ولكن فيه بحث وهو ان السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما سببه في الذمة ناقصا
ايضا فبعد مضي الوقت لا ينصف بالكمال فجعل كل الوقت سببا بعد الفوات ولا امكن في حق
من كان اهلا في جميع الوقت ولكن لا نكر في حق من يحدث حاله فيها كالكافر الذي اسلم في آخر
الوقت او الصبي الذي بلغ فيه او المجنون الذي افاق فيه لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء
ثم اكد المصنف ما ذكر من الفرق بين الاداء وبين ما صار دينا في الذمة واستشهد بمقابله فقال
الا ترى ان الاعتكاف المنذور بان نذر ان يعتكف في شهر رمضان نحو اداوه فيه لانه ادى كما التزم
وبعدما صار دينا بان صام ولم يعتكف فيه لا يجوز قضاء ذكر الاعتكاف في رمضان لانه لما
عرو فيه خلاف زفر قوله ولا يلزم عليه ما لو تلاها الى آخره هذا ايراد على الجواب الذي
تقرر وهو انه اذا صار دينا في الذمة وجب كاملا فلا يتادى ناقصا بيانه انه اذا تلا
اية السجدة عند طلوع الشمس وجب عليه ناقصا لنقصان وقته ثم اذا لم يسجد حتى دخل
الوقت حتى صار دينا في ذمته ويريد ان يقضي في وقت الغروب يجب ان يجوز على ما قلتم و
هذا لا يجوز له ان يسجد وقت الغروب وان انقضى عن سجوده اي وان فات عن وقته فاجاب
بالفرق بين القرية المقصودة وغيرها بقوله انا ندعي عود الواجب الى الكمال بعد انعدام
الواجب عن السبب الناقص في الواجب الذي يحدث قربة مقصودة كالصلوة والصوم واما
سجدة التلاوة فما وجب قربة مقصودة انما المقصود منها مجرد ما يصلح تواضعا يحصل
به مخالفة المشركين الذين استنكفوا عنه واستكبروا ولهذا تتادى بالركوع في الصلوة مسئلة سجدة

التلاوة ومن الركوع فاصل لمقدار ثلاث آيات لان الركوع في الصلوة وضع للتواضع والقربة
بخلاف الركوع خارج الصلوة فانه لا ينوب عن السجدة التلاوة لان الركوع خارج الصلوة ليس
بقربة فلا ينوب عما هو قربة والمراد بكون سجدة التلاوة قربة غير مقصوده انها لم تجب
لعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستبداد وبهذا لا يلزم
بالنذر كما لا يلزم الطهارة بهو لكن يشكل على هذا ما قال صاحب الهداية في باب التيمم بانها قربة مقصوده
حيث قال بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصوده لا يصح بدون الطهارة قوله ولا يلزم عليه
ما لو شرع فيه في نفل الى آخره هذا يرد على الجواب السابق وهو الفرق بين القربة المقصوده وغيرها
ببيانه انه يلزم على ما ذكرتم لو شرع وحرم في الوقت المكروه في النفل ثم افسده لا يجوز قضاؤه في
الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصوده ولكنه يجوز فيبطل ما ذكرتم من الفرق فاجاب
بقوله لان باب النفل اوسع فيسع فيه ما لا يجوز في غيره ولهذا يجوز ادآء النفل قاعدا مع القدرة على
القيام دون الفرض ويجوز راكبا موميا مع القدرة على النزول دون الفرض وفيه بحث لان النفل يجوز
بعد الشروع لصيرورته واجبا في الذمة فلم ينو نفلا في حق القضآء فلا يظهر فيه احكام النفل ولهذا لا
يجوز قضاؤها قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الادآء ويصلح لان يكون قوله ولانا للزوم بالشروع
الى آخره جوابا عن هذه التسمية بيانه ان لزوم الاتمام بالشروع والقضآء بالافساد بعد الشروع
انما ثبت للضرورة صونا للمؤدى عن البطلان لان ابطال الاعمار منهي لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة كاكل الميتة للمضطر لا يجوز الشبع منها فلا يظهر في تكامل الاداء
لا في الحال وهو الادآء ولا في المآل وهو القضآء قال ـــــ ومن حكم النوع الاول الى قوله فلا يسقط بعصره اقول ـــــ ومن حكم النوع الاول وهو الذي ظرف وقت الصلوة
ان لا يسع صحة غيره اي لا يسع صحة صلوة اخرى لكون الوقت ظرفا للاعمار فلا يستقر به الواجب
وصروره الصلوة موداة بافعال معلومة من القيام والركوع والسجود وغيرها وهذه الافعال
وجبت في الذمة والادآء احضار ما في ذمته الى حيز والمانع مملوكه له فلا يتعذر عليه صرفه

تكرر

تكرر المانع الى اي نوع شآء مستحقا كان عليه او غيره كالخياط المستحق في وقت ان فارحطه اليوم
واليوم يسع فيه خياطة غيره لا يتعذر على الخياط خياطة ثوب آخر قوله ولان لا يتعين بعينه قوله
هذا معطوف على قوله لان لا ينفي فيكون حكما آخر للنوع المذكور اي من حكمه انه لا يتعين لكونه جزء
من الوقت سببا قوله لان قارنت ليكون هذا الجزء سببا فانه لا يتعين بقوله ويجوز له الادآء بعده
لان الوقت يتسع والشرع جعله الاختبار في الادآء يؤدي في اي جزء اراد فلو تعين بقوله لبطل
تخيير الشارع اياه وانما قيد بقوله لا يتعين بعينه قولا لانه يتعين فعلا ولانه اي ولان التعين
من ضروره انقطاع خيار المقدر من جهة والى جزء ودكر الانقطاع لا يتم الا بفعل الادآء دون القول كالنذر
لا يكون له للتعين قولا اي نظير هذا خصال الكفارة الواجبة في اليمين فان الحانث مخير بين الاطعام
والاكساء والعتق ولو عين شيا من هذه الاشياء بالقول لم يتعين ذلك انما يتعين في ضمن الادآء
فعلا لان ولاية التعيين قصد لتنوع الى الشرع مع الشارع في وضع المشروعات وهو لا يجوز بخلاف
ما لو عين ضمنا بالادآء قوله ولان بعين الله شرط وهو ايضا معطوف على ما سبق اي من حكم
النوع المذكور ايضا تعين النية وهو لتعين فرض الوقت لان المشروع لما تعدد في هذا الوقت
لا تصاب فرض الوقت بالاطلاق بان تعول نوبته لم يصح بل يحتاج الى تعين الوصف
بقول نويت فرض الظهر مثلا وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط لان
فرض الظهر قد يكون ادآء وقد يكون قضآء فلا يتعين الادآء الا بذكر فرض الوقت ولما لزم التعين
حيث لم يسقط اشتراط التعين لصون الوقت لان التوسعة التي ثبتت تيسيرا على كونه ظرفا او
اشتراط التعين فلا يسقط بقصره لان صون الوقت من العوارض التي ثبتت بعصره الاولى
لزاحم التقدما وقت لوقض فرضا آخر عند ضيق الوقت او صلح نفلا حار قال ـــــ واما النوع
الثاني فما جعل سببا الى قوله وحار بحار الهمه عن الصدق قول ـــــ النوع الثاني من انواع المعدد
بالوقت ما جعل الوقت سببا لوجوبه وسببا او شرطا لادائه كصوم رمضان اما كونه سببا فلاضافة
الصوم فيه الى شهر رمضان كما اضيف الحالوقت فيقال صلوة الظهر والاضافة دليل السببية

لانها توجب الاحصار وافوى وجوه الاختصاص احصاص المسبب بالسبب لما سنا تى

واما كونه معيارا فليقدر الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت وانقص بانتقاصه الكثير ولم يفضل الوقت عن الاداء فيه ولا يسع فيه غيره فكان معيارا الاطرافا كالمعيار الحسي نحو المكيل اذ المعيار الحسي ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت كذلك واما كونه شرطا للاداء فلان الاداء يفوت بفواته الا ان المصنف لم يذكره لانه اكتفى بكونه موقتا اذ المراد بالموقت ما يفوت الاداء بفوته وهو معنى الشرطية بعينه بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذكر خصيصا بالذكر قوله فيصاب بمطلق الاسم اي لما ثبت انه معيار لا يسع فيه غيره وكان من ضرورته انتفاء مشروعيته غيره لانه لا يتصور اداء صومين في يوم واحد فيصاب بمطلق الاسم اي تنادي الواجب عن الصحيح المقيم به مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض بان يقول نويت ان اصوم رمضان ويصاب اصابع الخطاء في الوصف اي وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر والكفارة او النفل خلافا للشافعي كالمتوحد في الدار او المكان اي اشتراط التعيين انما هو لقطع المزاحم فاذا عدم المزاحم لم يشترط كالمزاج الواحد في رمضان او الانسان ينادي باسم جنسه كانسان او باسم نوعه او صنفه او علمه فان زيدا لو نودي يا حيوان او يا انسان او يا رجل وليس في الدار غيره سمع عليه الجواب وكان كما لو نودي بيا زيد فكذا هما نحن فيه وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد المسافر اذا ذكر الترخص بان ذكر الافطار ونوى الصوم صار المقيم فيصاب بمطلق الاسم وسع الخطاء في الوصف حتى لو نوى واجبا اخر او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان الشرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر ولهذا لو صام المسافر عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعيته لكونه معيارا النفع شرعيته غيره فثبت له غير فرض الوقت فلم يسقط مشروعا في حق المسافر الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فعا للمشقة فاذا ذكر الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة ان المسافر غير مطالب

بالاداء

بالاداء في حاله السفر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار رمضان في حقه كشعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح فرض الوقت وهذا التعليل يقتضي جواز النفل اذا نوى في رمضان في سفره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لهم ولو اطلق النية لا يقع عن فرض رمضان لان رمضان لما صار كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لابد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يتناول الفرض والنفل والوقت يقبلهما وكان للعبد على النفل الذي هو ادنى كونه متنفلا اولى كما في خارج رمضان ولان المرخص قائم اشار الى تعليل آخر لابي حنيفة بانه المرخص وهو السفر قائم في حق المسافر لان الشرع اثبت له الترخص بالافطار وهو السفر قائم في حق المسافر لان الشرع اثبت له الترخص بالافطار تحقيقا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت لصعوبة رجح الله تعالى الميل الى الاخف ولما جاز له الترخص بالفطر لانه احف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو احف عليه وهو صوم القضاء عليه نظرا الى مصالح دينه اولى واما قلنا بان جواز صوم واجب عليه يرجح الى منفعة دينه لانه لو لم يذكر عذرة من ايام اخر بان فوت السفر لا يكون سواء خذا بفرض الوقت ويكون سواء خذا بذكر الواجب الذي عليه قضاؤه فيكون مترخصا باسقاط ما في ذمته كونه اتم لما ذكرنا للمترخص كما قالا وهذا التعليل يقتضي انه يجوز له وواجب آخر عليه دون النفل حتى لو نوى النفل يقع عن فرض الوقت وهو رواية ابن سماعة عنه اذ لا فائدة في النفل الا الثواب وهو في الفرض اكثر فعلى هذا الرواية يقع عن فرض الوقت قوله بخلاف المريض في الصحيح احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي عن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذه الرواية اخذ بها شمس الاسلام خواهر زاده فقال اذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب آخر فعندي حنيفة يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الوالوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ ابو النصر الكرماني وقد

ذكر في الايضاح وكان بعض مشايخنا يعللون بالمسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح
انهما سواء وبان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع
وبما ذكر المصنف هو اختيار شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تابعهما
قوله لان المرخص اشارة الى الفرق بين السفر والمرض يعني انه لما رخص هو العجز عن الصوم
لان نفس المرض بالاجماع اذ المرض نارة يكون مما يضره الصوم كالحميات المطبقة ووجع
الراس والعين وغيرها ونارة يكون مما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية وفساد المعدة
وغير ذلك والترخص انما شرع للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها وتخفيفا عن العذر
لم يشرع فيما لا حاجة فيه الى دفع الضرر فلذكر شرط كونه مفضيا الى الحرج ولا حرج
على الصوم فلا يكون المرخص قائما بخلاف السفر فانه يوجب المشقة لكل حال فيعلق الرخص
بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف فلا تختلف فيه الحال وقوله والمصنف
المرخص هو العجز ليس بجيد اذ المرخص كما ثبت بالعجز عن الصوم ثبت بخوف ازدياد المرض
اذ لا خلاف بين اصحابنا ان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يفطر وطب حاذق
عدل او غلبه ظنه جاز له الفطر ولم يعجز عن الصوم فمثل هذا المريض اذا احد زيادة
المرض وصام عن واجب اخر لا شك انه يقع عما نوى بقيام المرخص فلا فرق بينه وبين المسافر
فعلى هذا الاسلم الفرق الذي ذكره المصنف والتحقيق انه لا خلاف بين المشايخ اذ
مراد من قال الحواب في المريض والمسافر سواء هو المريض الذي تزداد مرضه بالصوم
فان المرخص قائم فيه وهو خوف ازدياد المرض فصار مثل المسافر في قيام المرخص
وهو السفر ومن قال بالفرق بينهما اراد المريض الذي لم يتضرر بالصوم فطر لان الاصل
لفظي وكلا الفريقين متفقين على ان مطلق المرض ليس مرخص بخلاف مطلق السفر فالمصنف
نظر الى عمومها الظاهري واشار الى فساد الفرق بقوله فالصحيح عندنا وقوله
ما قلنا قول شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع

صومه

صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن ادآء الصوم فاما عند القدرة فهو
والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي الجواب في المريض والمسافر سواء
على قول ابي حنيفة وهو سهو او ما وراء مراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض
قوله وقال زفر لما تعين اليوم للصوم رمضان لا يشترط عزيمته يعني قال زفر اذا امسك الصحيح
المعيم في نهار رمضان ولم يحضره النية يجزيه عن الفرض وتقع عن صوم الوقت لان
الامر بالفعل متى تعلق بمحل يعينه احد حكمي المعين المستحق فعلى اي وصف وجد تقع عن
جهة المامور به كالامر بردّ الغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي
وجه اوقع الفعل تقع عن الجهة المستحقة عليه وكالامر بالركوة لما تعلق بمحل معين وهو
النصاب من الفقير من غير تعيين عن الجهة وكالو استاجر انسانا ليخيط ثوبا كان الفعل
الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او ادآء الواجب بالعقد قوله
لكن المستحق اشارة الى جواب زفر وهو قوله العلة وهو انه يلزم ما ذكرتم انه اذا كان مستحقا
عليه متعينا لا يحتاج الى التعيين لانه يحصل الحاصل لكن المستحق فيما نحن فيه ليس هو الامساك
المطلق بل المستحق عليه الامساك بوصف كونه عبادة لانه مامور به ولا يخفى للعبادة
الا بالنية وهو نية القربة اذ الامساك يتنوع عاده وعباده فلا بد من صارف لاحدهما وهو
النية كيف والله اختار نية دون جزيه ولا يحصل ذكر لعدم النية اذ العدم ليس بشيء
قوله بخلاف المستشهد به وهي مسلة الخياط وانما قاله دفعا بها توهم الاشارة
الى الفرق بين مسلة الكتاب وبين ما قاس عليه زفر بيان ذلك ان المستحق بعقد الاجارة المنافع
ان كان اجيرا واحدا والوصف الذي في الثوب وهو الخياطة ان كان اجيرا مشتركا وذكر
لا يتوقف على النية لحصول المقصود بدونها اذ ليس بعبادة حتى يفتقر الى النية قوله
بخلاف هبة كل النصاب من الفقير هذا ايضا اشارة الى الفرق بين مسلة الكتاب المحلف
فيها بما ساوى زفر وبين مسلة اخرى قاس هو عليها حيث قال المزكي اذا وهب كل النصاب

فيها

بدفع نية الزكوة للفقير سقط عنه الزكوة مع كونها عبادة لكونه الواجب متعينا فيه
فلذا يجوز الصوم بدفع النية لكونه متعينا بيان الفرق المسقط عليه في الزكوة
حرف جر من المال الى المحتاج كفاية له من الله وقد يحقق ذلك مع الزيادة لان المبتغى
بها اي المطلوب بهبة كل النصاب من الفقير وجه الله ٢ دفع العوض من المصروف
اليه تقربه فصارت الهبة مجازا عن الصدقة في حق الفقير حتى لا يملك الرجوع
منه كالصدقة على الغني صارت مجازا عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع
بدلالة في المصروف اليه فكانه وجدت الهبة دلاله وجاز مجازا الهبة عن الصدقة المجاز وهو ح
لان كل واحد منهما التمليك العين فيحمل كل واحد من الصدقة والهبة مجازا عن الآخر
بدلالة من جهة المتكلم او من جهة المحل والحقيقة قد تركت بهما اذا [illegible] واستدل
الشافعي الى قوله اولى منه بالوصف اقول [illegible] استدل الشافعي لابان ما ذهب
اليه وهو انه لابد من نيه تعين الوصف في الصوم الفرض بان ينوي صوم فرض
الوقت ولا ينادي لمطلق النيه ولا نيه واجب آخر تعين الاصل على الوصف يعني
لما شرط النية في اصل الصوم شرط في وصفه كذلك بيانه ان الصوم شروع او صافه
الى فرض ونفل كان اصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العباده معتبر
في الوصف كما هو معين في الاصل فانما سوى به وتحصيله زيادة الثواب فكان
الوصف بعينه عباده كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عباده لاعن اختيار من العبد
فكما شرط العزم لاصل الصوم نفيا للحرج وتحصيلا للفرقة وتميزا لها من العاده فكذلك
يشترط للوصف كما في الصلوة قوله وهذا فاسد اي استدلال الشافعي بتعين الاصل على
تعين الوصف فاسد لانه قياس مع الفارق وتحقيق الفرق ان تعين النيه لقطع المزاحم
والامساك متنوع باصله الى العاده والعباده فيحتاج لتعين العباده الى النيه والا
متعين بحسب وصفه لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف لقوله عليه افضل

شعبان فلا صوم الا صوم رمضان والمتعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب بالاطلاق وقد منع
فانه يحتاج الى التعيين وهذا مناف لما وجب له لانا الزمنا ما اوجب المحل بعلته حيث
اشترطنا التعيين نظرا لما جعلنا متعينا شرعا فلا يحتاج الى تعيين العباده بتعيين الشرع
لا يكون دفعا لتعيين العبد لا يسقط التعيين اي ليس هذا بقولنا بسقوط التعيين
كما زعم الشافعي شرط بفساد الماضي على فساد الباقي بيانه انه لما شرط النيه لتعيين الوصف قوله بفساد الماضي
كما هو مذهبي او تعيين الاصل كما هو مذهبكم وجب ان يشترط في جميع النهار لان الصوم واجب
عليه في جميع النهار ودليل لا يوجد الا بالنيه فاذا خلا اوله عن النيه فسد لفقد شرطه واذا
فسد اوله وانه غير متجزي فسد الباقي ضرورة عدم التجزي ولم يوجد النية في اكثره وهذا معنى
قوله استدل بفساد الماضي وهو اول النهار اذا خلا عن النيه على فساد الباقي ولم يوجد فيه
النيه وقوله ويرجح المفسد بحرور بالعطف على قوله وبفساد الماضي وهو محل ان يكون
مقدمه للدليل فيكون الدليل هو المجموع المركب لكن فيه بحث لان الدليل الاول وهو استدلال
المدعي فلا يحتاج الى ضم هذه المقدمة اليه فيكون ذكرها مستدركا والاولى ان يجعل هذا جوابا
عن ايراد يرد على ما قاله الشافعي وهو ان يقال ما ذكرت منقلب عليك لانه لما صح الباقي بوجود
العزم فيه صح الكل ضرورة عدم التجزي يعني ما ذكرت من ان الجواب ان هذا الاصل لان يرجح
الفساد في باب العباده اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهده بيقين
المفسد سابق فيترجح ايضا بالسبق هذا ان يجعل بمعنى حسن في نفسه وكل ما يأباه عطفه على
ما قبله اذ الجواب يصح ان يكون مستقلا بنفسه وان يجعل مرفوعا ولو خبر محذوف او يكون
المعنى ويرجح المفسد للعباده واجب فرجح لكان مستقيما ولكن سياق وكلام المصنف يأباه
قوله لكل العزم عند الاداء الى آخره اشارة الى دليلنا بيانه ان العزم عند الاداء اي استدامة
النيه حال اداء الصوم في جميع النهار بان لا يغفل عنه ساعة ساقطا ايضا لما جاء اداء العباد
على الوجه الاكمل لوقوع المكلف في الحرج وربما لا يكون في الوسع وهذا معنى قوله لدفع الحرج ولهذا لو اغمي عليه

كانت

ولم يحط بماله الصوم في حاله الاداء بعد ما نوى في اوله او ام حاله الاداء تنادى صوم معلق
الاستدامه على النيه شرطا للاحاز ولهذا شرط في سايرالعبادات كالصلوة فوان النية
ناولها لاستدامتها من اولها الى فرها وكذا اعتبار النية على الوجه الثاني متعسر لان وقت
شروع الصوم مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفه ساعات الليل وما مع ذكر وقت نوم وغفله
في حق عامة الخلق ثم هذا الحرج دفع جواز الصوم بالسنه المتقدمه مع فصلها عن ركن العباده
والاشتغال باعمال اخر منافيه للصوم من الاكل والشرب والوقاع فالمتاخره اى فبالسنه
المتاخره كما هو مذهبنا وللازم النيه المتاخره فوق النيه المتقدمه في الفضيله لاقتران
النيه المتاخره بالركن وهو حاله الاداء اذ الاداء على حد الاخلاص لزكون النيه
مقارنا للاداء اولى لم تجوزه قوله ولا يدفع بالعدم يحمل لزيكون جوابا عن سوال مقدر
وهو ان يقال الحرج يندفع بجواز التقدم فانه لاحرج في السنه سان الجواب لزالحرج
لم يدفع بجواز العدم في حس الصابرين بل الحرج باق في بعض المكلفين لان فيهم اصحاب
الاعذار كمن افاق قبيل الصبح عن الجنون او بلغ الصبي في الليل ولم يعلم بوجوب
الصوم عليه الا في النهار او طهرت المراة من الحيض وما شعرت الا بعد الصبح
او افاق المغمى عليه عن اغمايه بعد الصبح وفي يوم الشك الضروره لازمه في حق
جميع الناس لان نيه الفرض اى فرض الوقت حرام لقوله عليه لا صام من كذي يشك
فيه الا تطوعا ونيه النفل لغو عند كر وهو خطاب الشافعي اى غير معتد به على قولكم لعدم
تادي الفرض بنيه النفل على مذهبكم وانما لزمه على زعمه لانه عندنا ولزنوي النفل
يقع عن الفرض فلا يكون لغوا وهذه الضروره لا ترتفع الا بجواز تاخير النيه ويحتمل
لزيكون قوله ولا يندفع معدمه الدليل يعني الحرج الذي دللنا كما هو داع الى جواز
التقدم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التاخير في بعض الصابرين فيحصل
كما يجوز التقدم دفعا للحرج بالكليه قوله والترجح بالاصل اولى منه بالوصف اشاره
الى جواب

جواب الشافعي عن قوله ورجح التقصد للعباد فشاهد انا افضا السه في اكثر النهار تقام
الكل ورجحنا الكثير على القليل اذ الكثرة باعتبار ذاته راجح على القله والكثره وان
كانت من الاوصاف كالصحه والفساد الا ان هذه الصفه ثبت للشي باعتبار ازاد
في اجزاء ذاته فكانت لكن صفة راجعه الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانها
من الاوصاف المحضه التي لا تعلق لها بالوجود فانها بعرضان بعد الوجود فكان
الترجح بالكثرة بمنزلة ترجحا راجعا الى الذات والترجح بالصحة والفساد كما مر
ترجح الشافعي راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع لها وفي
تحقيق هذا الرساله في محله وهو انه اذا تعارض ضربا ترجح مما يرجع الى الذات اولى
لحاجه هذا تقرير ما في المتن وفيه بحث الاول لا مساواه بين الحاجة الى جواز التقدم وبين
الى جواز التاخير اذ الاولى عامه في جميع المكلفين والثانيه خاصه في حق البعض في بعض
الاوقات واحكام الشرع مبنيه على ما عليه احوال الجمهور لا على ما يعرض به الاشخاص
الجزئية على ما عرف ولهذا لم يحعل ما بعد الزوال محلا للنيه ولو كان يتصور فيه هذه الاعذار على
ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من يحتوي في حقه الحاجة مستمرا في حق الكل
اذ ما ثبت لحاجه خاصة اقتصر على موضعها ولا يتعداه كما في جواز التيمم حتى اقتصر على من يخاف
الحاجه في حقه واعتبر عليه سايرالاعذار والعوارض فانها لا يتعدى عمن ابتلي بها الى غيره ويمكن
ان يجاب عن هذا بان تعارا نما سوينا سهما باعتبار اصل الحاجة لا قدرها وقد وجدت فيفسد
التفرقه بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم ولا يخفى على الفطن ضعف هذا الجواب
وخلافا اذا وجبت الاعذار بعد الزوال لانه لم يوجد فيها انها بالاكثر فيرجح جانب الجواز
وما ذكر من بناء الاحكام على ما عم وغلب دون ما شذ وندر فليس بشي اما اولا فلان ذلك فيما كان
للحاضر في غاية الندره فاما الحاضر الذي في نفسه في حد الكثرة فله العبرة ولو كان غيره اكثر
الا ترى اعتبر في حق جواز التيمم شرعا ولو كان الوجود هو الغالب وههنا الاعذار كثيره لكثره جهاتها

كما ذكرنا على الزلة لو لم يكن الا النسيان لارتفع الكثرة لغلبة النسيان فكيف وقد كثرت
للجهات على ما بينا وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة الفاحشة لم تعتبر عن موضعها قلنا انا وافقتمونا
في موضع الحاجة فقد خالفتم مذهبكم لان عندكم عدم الجواز في جميع المواضع فكيف هذا الالزام
وبيننا في الباقي لعدم القابلية بالقضاء او بدليل آخر ولم خالفتم فيها نلزمكم ما ذكرنا من الدليل
النحو الثاني انه على ما ذكر المصنف من ان النية للمتاخرة فوق المتقدم لاقترانها بالركن لم تكون
النية من النهار افضل وليس كذلك اذ النية من الليل افضل بالاجماع قلنا انما كانت النية من الليل
افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتاهب له والاخذ بالاحتياط لكونها محمولة على الاكمال
الصوم كالزلة الاسكار في الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة للمعلوم كالصلوة
نفسها به كذا في الاسرار النحو الثالث انه لا نظر لما اخترم من جواز التاخير في الشرع فانا
التقدم فنظائره كثيرة كتقدم نية الصلوة عليها وتقدم نية الزكوة على الاداء وغيرها وايضا
الموجود سابقا يمكن بقاؤه واستمراره ولو حكما واما الموجود متاخرا فلا يمكن اسناده الى
ما قبله قلنا عن ما جعلنا النية المتاخرة منعدمة ولكن جعلنا الامساك الموجود قبل النية
موقوفا على النية فيوجد وجودها بغلب صوما شرعيا وموقف الشيء ما يوجد بعد الشيء
كثير في الحسيات والشرعيات فان الرمي كله موقوف على الاصابة وتصرفات المضولي موقوفة
على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة موقوف على وجود البيع
الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية الموجودة معه مذكرا فانها تحملها موقوفة وكان لو فعلا
على وجود النية والاكثر طرقا مسلوكا ولكن في بعض هذه النظائر اختلاف فلا يمكن الالزام به
وقد اجاب بعض اصحابنا عن قولهم ان في نسبة المعترضة لا موثر في الماضي بان قال انما يلزم
هذا على قول من قال يصح الصوم بطريق الاسناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع
بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاسناد ولكن هذا ليس بصحيح لان الاسناد بطريقه انما هو في
الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلك

ثم اجير البيع

ثم اخير البيع حتى اسند حكمه الى اول المدة لا يظهر انه الاسناد في ذكرنا انما ذكرنا في شيء لا يسقط بمقابلة
شيء من الثمن ومنها وفيما تعدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق اسناد النية اليه
النحو الرابع انتم انكم الموجود في الكثير مقام الجميع وهذا لا اعتبار له في الشرع ولهذا لو وجدت
النية في اكثر الصلوة والحج دون اولها لا يعتد بها ولا يلزم عليكم القضاء وهذا الدليل جار فيه
قلنا الصوم ركن واحد ممتد والنية لبعضه لا تتجزأ بالكثرة بخلاف الوجود بخلاف الصلوة
والحج وشرط اقترانها بالعقد على اداءها وبخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم ذلك اليوم والنفل
الى ومن هذا الجنس الى قوله حولا على ما علمت الاول ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه المنذور في وقت بعينه اي وقت
معين بان قال لله علي ان اصوم رجب هذه السنة او يوم خميس بعينه واخرجه عن
النذر المطلق بان قال لله علي ان اصوم يوما او شهرا وانما صار النذر المعين من هذا القبيل
لانه لما التزم صوم الوقت وهو النفل الذي هو المشروع الاصلي في غير رمضان واجبا بالنذر
لم يبق نفلا لعدم قبوله وصفين متغايرين صار الصوم المشروع في هذا الوقت واجبا من
هذا الوجه وهو انه لم يحتمل صفة النفلية ولم يبق محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب بطريق
الاسم اي يقع عن المنذور به المطلق وهو الحطا في الوصف اي بسبب النفل كصوم رمضان
لكنه لو صام في هذا عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان تعينه اي تعين الناذر بعض في
ابطال محله حوله وهو النفل ولا يعتبر في ابطال محله حق عليه وهو القضاء والكفارة لان
ولاية الناذر لا يتجاوز حقه اذ النذر وان قد الولاية فاعتبر ذكر العارض فما يرجع الى حق صاحب
الشرع معدوم اذ لو ظهر اثره في ذكر صار العبد مبدلا للمشروع وذكر لا يصح كما سلم وعلى هذا
السهو يريد به قطع الصلوة لا يعد الرادة فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا الابطال التغيير
حصل بفعل المكلف باذن الشارع اياه من حيث انه جعل له ولاية الالزام على نفسه فينفع ان يتعلق
الى صاحبه ايضا كالوعيه بنفسه لانا نقول اذ نه يعصر على النذر وفيما هو حق العبد دون

شبكة الألوكة www.alukah.net

والبداره

غيره فلا يتعدى الى حقه فان قيد بعام سعد الى حق الشرع ففي الوقت يحتمل لصوم القضاء فيسع ان يشرط التعيين ولا تادى بمطلق النيه وبنيه النفل كالظهر المضيق وقياسه على صوم رمضان فاسد لان الصحة في رمضان بمطلق النيه من ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد في النذر المعين قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملانه واصل المشروع فيه صوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فيتقدر بمطلق النيه ونية النفل الله بخلاف الظهر المضيق فان بعض الوقت للواجب حصرا بالعارض وهو التقصير في الاداء الى آخر الزمان التضييق فجعل عدما في حق سقوط اشتراط التعيين وانما اورد هذا النوع في هذا القسم لكونه معيارا لمثله دون كونه سببا فان السبب هو النذر ... النوع الثالث

المشكل الى قوله فيسوى الاطلاق والتعيين منه ... النوع الثالث من انواع المشكل بالوقت المشكل اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع او مضيق كوقت الحج وبيان الاشكال من وجهين احدهما انه شبه المعيار من حيث انه لا يصور في سنة واحدة الا اداء احج واحد وان انهم الحج لا ينفصل عنه لغيره فصار كوقت الصوم وسنه الظروف من حيث ان العمر قد ينفصل عنه وهو فرض العمر او عبادة يتادى بها كان معلوم وافعال مخصوصه ولا يسعها الاداء جميع الوقت فصار من هذا الوجه كوقت الصلوة فاشكل امره اهو معيار ام ظرف هذا ما قيل في بيان اشكاله ولكن هذا لا يصير مشكلا بل غايته انه يصير دوحظ من الطرفين فيلحق بسنه بالمعيار وسنه بالظروف وانما الحج فرض العمر فجعل اعتبارا انه ان عاش سنين يكمن هو موسعا او كان انهم الحج من كل عام صالحا للاداء منزله احزاء الوقت في الصلوة وعلى اعتبار انه لم يعش الى السنة الثانية او الثالثة كان انهم الحج من العام الاول متعينا للاداء به لا يسعه تاخيره فيكون مضيقا مشكلا توسعه وتضيقه وهذان الوجهان مشار اليهما في الكتاب قوله ومن حكمه الى آخر حكم هذا النوع وهو المشكل صحة اداءه في العمر حتى اتفق بعض كل عام صالح لاداءه حتى لو اخر عن العام الاول واداه في عام آخر كان مودي لا قاضيا وكذا من حكمه الاثم بتعويت الحج في عمره وهذا بلا خلاف

وانما الخلاف

وانما الخلاف في الحج واجب على التوسع او على التضيق فقال محمد وجوه بطريق التوسع ولا يتعين العام الاول للاداء فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته في العمر الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت وذكر في اشارات الاسرار في اخر كلام محمد اما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت لجاة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العلم يدليل القلب واجب عند عدم دليل فوقه وقال ابو يوسف ودليل وجوبه بطريق التضيق وتعين عليه الاداء في العام الاول احتياطا فلا يسعه التاخير ودليل الطرفين قد سبق فلا نعيده فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلت انما حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط حتى لا يودي الى يموت العباده لان جبنا انه انقطع حقه التوسع بالكلية ولهذا لو اخر ذكر العام الثاني جاز اداؤه فيه ولا يصير قضاء وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال وهو ان الاصل هو الحياة فيهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال قائم بهما فالاقوله وظهر ذكر اي ظهر اثر الخلاف المذكور في حق المأثم لا غير اي لا في حق صرورته قضا حتى لو اتى بالحج في العام الثاني والثالث كان اداء بالاتفاق ثم علم انه ماثم عند ابي يوسف اذا لم يود في العام الاول لكنه اذا اداه في عمره يدفع الاثم وعند محمد لا يأثم بالتاخير الا اذا لم يود في عمره فحينئذ يأثم نص عليه الصدر الشهيد في مختلفه فان قيل فعلى هذا ينبغي فائدة للخلاف لانه اذا لم يود في السنة الاول فلا حلوا ما لم يود في عمره او لا يودي في عمره فان ادى في عمره فانما يتبين انه كان مؤديا عند الموت احتياطا ولزم بودي في عمره مكلفا لم يكن مؤديا اجماعا قلنا اذا لم يود في السنة الاولى يتبطر عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق في الشهاده والقضاء وغيرهما فقد نص في اكثر الفتاوى والادب اخر الفرض من غير عذر سطر عدالته وكذا لا يظهر اثر التعيين في حق النفل حتى لو نوى النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا وهو مذهب قول المصنف حتى يقع النفل مشروعا عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض والصارف النفل بعد ادائه حجة الاسلام

بالانفاق الا انا حكمنا بتعسه في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعسر في حق
المنع عن صحة النفل وقال الشافعي رح يلغو نية النفل ويقع عن الفرض لان تحمل المشاق وترك
الفرض واختيار النفل مع ان الثواب في الفرض اكثر والعقاب منحط عليه على تركه بعد التمكن
من الاداء من السفه والسفه عندكم الخرق في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين صيانة
لدينه اولى فيجعل نيه النفل منه لغوا بحسبها لمحض الخير وسعى اصل النية وبه تنادي وض
الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة انما لا تتادى الا عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل
حجه واقعا عن الفرض من غير اختيار مع ان نيته النفل في الاعراض عن الفرض ابلغ من تركه
اصل النية لكان مؤديا للفرض من غير اختيار وكان القول به باطلا هذا ما قيل وفيه بحث
لانه يمكن ان يقال من جهة الشافعي هذا بعينه وارد عليكم في جواز صوم رمضان بنية النفل
فانكم ما جعلتم نية النفل معرضا عن الفرض وخوزتم الفرض من غير اختياره فكذا انكم جعلتم
نية النفل نية الفرض فكذا جعله الشافعي والفرق بلزومه معيارا وعدم معيار لا يدفع به هذا
السؤال وهو جواب الفرض من غير اختياره له بنية النفل وكل جواب لكم في هذه الصورة
فهو جواب الشافعي بعينه قوله وجوازه عند الاطلاق هذا جواب عن سؤال مقدر ويمكن
تحرير السؤال من وجهين الاول انه قد ذكر المصنف ان هذا التعسر طرء في حق المأثم لا غير كما
اذا ضاق عليه وقت الصلوة فقال لو كان التعسر ضروريا منحطا في حق المأثم كما في ملك
الماء جاز عند الاطلاق كلام بحرد الصورة المذكورة والثاني ان ديار المأثم يظهر التعسر في حق
النفل حتى بقي النفل مشروعا كما كان مشروع الوقت متعددا فصح ان يشرط تعيين النية
فلا تتادى بمطلق النية كالصلوة في آخر الوقت هذا الوجه اكثر مناسبة لتقدير الجواب
فاجاب المصنف بقوله وجوازه اي جواز الفرض الخ عند الاطلاق مع صحة التنفل الخ يعني انه
في المؤدي وهو الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حمله الاسلام لان الظاهر من حال المسلم
الذي علمه حمله الاسلام انه لا يكلف المشاق الكثيرة والمتاعب الشديدة ثم بحكم النفل فصار

الفرض

الفرض متعسا بدلالة الحال فاستغنى عن التعسر تصريحا وانصرف مطلق النية الى الفرض كما اذا
اشترى شيأ بدراهم مطلقة يقع على غالب نقد البلد بدلالة التعسر من النسيئة وهو يتسر
اصابته والمطلق قد يتعد بدلالة الحال بخلاف ما اذا صرح بالنفل اندفع به ما تعسر بدلالة الحال
اذ التصريح فوق الدلالة وهو معنى قول المصنف فبطل اي بطل ما ثبت بظاهر الحال بالتصريح بخلافه
منه اي من المؤدي كما ذكرنا في الشرح عند الاطلاق بخلاف ما اذا نوى النفل وسكت او نوى النفل
بلد آخر بخلاف شهر رمضان فانه لا يبطل بالتصريح منه بخلافه لان التعسر لمه اي في صوم
رمضان لمعنى في المؤدي بفتح الدال فانه معين شرعا لا مزاحم له بوجه فيتادى بجميع النيات
الباقية وتتوى فيه اطلاق النية وتعينها منه اي من المؤدي بكسر الدال هذا تحرير ما في
الكتاب ولكنه يشكل عليه مسئلة صوم الوقت فانه ادام بقي من الوقت الاقدر ما يسع
فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشرط نيه التعيين ولا تتادى بمطلق النية وجود
الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بتفويت الفرض بادآء النفل فالفصل
في الواجب الخ قوله لسبب نذر اقول حكم الواجب له تقسيمات باعتبار نفسه ينقسم
الى معين ومخير وباعتبار فاعله الى فرض عين وكفاية وباعتبار وقته الى موسع ومضيق والى
ادآء وقضاء ومراد المصنف هنا البحث عن هذين النوعين فالادآء يسلم عين الواجب
بسببه الباء للسببية وهو متعلق بالواجب لا بالتسليم على زعم بعضهم وما ذكره المصنف
في تعريف الادآء اولى مما ذكره صاحب البزدوي فانه قال الادآء تسليم نفس الواجب بالامر
وفيه تحرز اذ اضافة الواجب الى الامر بطريق التوسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الادآء بالامر
ولكن لما علم السبب بالامر اضاف الوجوب اليه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب
بالامر فعل الصلوة والواجب بالسبب ما به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما
الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا كون اضافة الواجب الى الامر
في تعريف البزدوي بطريق الحقيقة وكان صاحب البزدوي احترز بقوله الواجب بالامر عن

شبكة الألوكة www.alukah.net

بالسبب فانه لا يمكن تسليمه كلونه وصفا في الذمة فاندفع به ما ورد على البزدوي وايضا
اندفع به ما قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يصل اليه من العبد
ولهذا قيل الاولى بعضهم بامتثالها لا ايفائها بيان الدفع انه لما اشغل الشرع ذمة المكلف
بالواجب امر بتفريغها اخذا بما يحصل به فراغ الذمة حكم ذكر الواجب كانه عنه والا يكون
تكليفا بما ليس في وسعه واحترز بقوله تسليم عن الواجب عن القضاء فانه تسليم مثله
واحترز بقوله الى مستحقه عن تسليمه الى غير مستحقه كتسليم الدين الى الاجنبي فانه لا يسمى
اداء وترك المصنف قيدا آخر للتعريف وهو قوله غير مسبوق بادائه احترازا عن الاداء الذي صار
القيد لخروج الاعادة عن حد الاداء اللهم الا ان يزيد بقوله الواجب بسببه الوقت قيدا آخر
كما هو المذكور في البزدوي فانه يصح ان يكون احترازا عن الاعادة فانها تسليم عين ما وجب
لحق الشرع لا تسليم ما وجب بالوقت فلا يحتاج الى قيد آخر ولكنه ليس بمناسب لدرجة
المصنف فانه قال فيما سبق في حكم الواجب بالامر واما القضاء فهو عبارة عن تسليم مثل
الواجب بسببه من عنده وهو حقه هكذا ذكره شمس الائمة وصاحب التقويم فالحد الذي
ذكره المصنف للقضاء وهو قوله تسليم مثله ناقص اذ لا بد من قيد قوله من عنده وهو
حقه اذ لو لم يكن من عند المامور وهو حقه لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب
فان من ضرب دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من رب الدين وكذا
لو صرفه العصر الى الظهر او الظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى فانه لا يكون هذا الظهر قضاء
عن الغائب لا يصح لكونه ليس من عنده وهو حقه وان كانت المماثلة بينه وبين الغائب اقوى
منها بين العصر والغائب لكونها ثابتة من الظهر والظهر ذاتا ووصفا ومن النفل والظهر ذاتا
لا وصفا والتعريف الذي ذكره المصنف للاداء يشتمل تسليم عين الواجب الذي هو غير موقت
كالصلوة والصوم في وقتها وتسليم عين الواجب الذي هو غير موقت كاداء الزكوة والحج وقال
محمد والشافعي غير الموقت لا يوصف بالاداء والقضاء لان الاداء عندهم الاتيان بالمامور

في وقته

في وقته المعين غير مسبوق بادائه والقضاء الاتيان بالمامور به بعد وقته المعين
والاعادة الاتيان بالمامور به في وقته مسبوقا بادائه تخلل فعل غير الموقت عندهم لا يوصف
شيء بالاداء ولا بالقضاء ولا بالاعادة والصحيح ما ذكرا صحابنا ان الاداء غير مختص
بالوقت لان فعل غير الموقت سمي اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا
الله الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وهو غير موقت وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها الا وقت لها غيره وقال ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر وهو موقت وقال ادوا زكوة مالكم بعد
سنين وادوا طعام الكفارة وانما يذكر المصنف الاعادة في قسم الواجب لانها
ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بترك ركن هي داخلة في الاداء او في القضاء
لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون الاعتبار للثاني فلم يكن واجبا
بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا لا يكون داخلة في هذا التقسيم لان هذا التقسيم
الواجب بالامر وهي اما ليست بواجبة او واجبة لكنها ليست بمستحقة بل المستحق
للاولى بمنزلة الجبر بسجدة السهو ولهذا وقع الاول من الواجب وقع الثاني وهذا بناء
على ان المكلف اذا اتى بالمامور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على الاصح
كالحاج اذا طاف محدثا لكن يجب عليه الجابر اما الدم او الاعادة على ما يبنا يجب
وهو انه اذا انعقد سبب وجوب الشيء وتاخر وجوبه لاجله لمانع سواء كان المكلف قادرا
على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم للحائض
او عقلا كالصلوة للنائم والمغمى عليه هل يوصف فعله بعد الوقت بالقضاء ام لا فقال بعض
اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض جديد الان القضاء الحقيقي
مبني على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وقال عامة الفقهاء من اصحابنا
واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان حكم القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا
لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء والدليل عليه انه يجب عليهم بنية

شبكة الألوكة www.alukah.net

القضاء بالاجماع ولو كان فرضا مبتدا لما وجب عليهم بنية القضاء قوله وقد يطلق احدهما
على الآخر اى يجوز اطلاق الاداء على القضاء وبالعكس هذا ما لا نعافه ولكن اختلفوا في
جهة الاطلاق فقال شمس الائمة والقاضي ابو زيد قد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه
من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد
منهما مجازا عن الآخر وهذا يدل على ان الاطلاق فيهما مجازي وقال فخر الاسلام القضاء
يطلق على الاداء قال الله تعالى فاذا قضيت الصلوة اى ادّيت وفرع منها لان المزدلفة جمع
وانها لا يقتضى وقاره فاذا قضيتم مناسككم اى ادّيتم وانهيتم امور الحج ولان القضاء
لفظ متسع عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في
تسليم مثله فصح اطلاقه على الاداء وغيره بطريق الخصوص لعموم معناه كاطلاق الحيوان
على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا
كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء خصوصا لغويا مجازا عرفيا او شرعيا
واما استعمال الاداء في القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا يدل على ان هذا
الاطلاق مجازي وهذا كما نقل عن ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه
القضاء لان اداء الخصوص الدين محال بعد تفرقه فيه اذ الذمم لا تقبض ما منا لما وكما
لو قال توبتي او ذي ظهر الامس فبقرينة امس يفهم منه القضاء وانما قلنا انه يشترط التقييد
لان مع الاداء لا يخصص تسليم عين الواجب اذ هو في اللغة ينبئ عن شدة الرعاية ولا
في الخروج عما لزمه وذكر تسليم عين الواجب لا تسليم مثله فلا يكون اطلاقه على تسليم المثل
الا مجازا فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك
موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الخصوص فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة
ووجه التوفيق بينهما لصاحب البزدوي نظرا الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا

لتسليم

لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله
مجازا في غيره ونظر الى العرف والشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بما جعلاه
مجازا فيه غير ما اختص كل واحد به ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء
كقوله توبتي او ذي ظهر الامس وعكسه كقوله توبتي او اقضي الظهر الوقتية جائز فاما
صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كمن نوى اداء الظهر اليوم بعد خروج الوقت على
ظن ان الوقت باق وكنيته الاسير الذي اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية
الاداء توقع صومه بعد رمضان وعكسه كنيته من نوى قضاء الظهر على ان الوقت
قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنيته الاسير الذي صام رمضان سنة القضاء على ظن انه
قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه ان اقتصر على قصد القلب
ولم يذكر باللسان شيئا فلا اشكال لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى لم يوجد هنا
لفظ ولو ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اريد بكل لفظ خصوصه ح وليس كلامنا فيه
واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في النظر والخطأ في مثله معفو
على ما عرف في موضعه هكذا ذكروه وكذا الاختيار ينظر قوله وانه اى القضاء يجب بالسبب
الذي يحدد بذكر السبب الاداء اعلم ان مشايخنا اختلفوا في ان القضاء يجب بنص مقصود جديد
او بالسبب الذي يحدد به الاداء والمراد بالسبب الامر الا الوقت لان وجوب الاداء يضاف
الى الامر لا الوقت ولم يشيروا انهم كالامام المصنف سواء كان ذكر السبب نصا
او غيره وقد مر معنى قولهم بنص مقصود اى بسبب ابتداء غير سبب الاداء فقال القاضي الامام
ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد
فانما يجب بالامر الاول وإليه مال اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث
وقال العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر
آخر جديد والاختلاف فيما يجب بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يكون الا بامر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

العباده

الا بنص جديد بالاتفاق ومن قال انه يجب بامر مبتدا بان الواجب بالامر الاول
ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان المامور به
عبادة مقيدا به فلا يكون الفعل في وقت اخر عباده بذكر الامر لعدم دخوله تحت الامر
الاول كالامر باداء الجمعه لما كان مقيدا بيوم الجمعه لا يساوي هذا الامر ما عدا الجمعه
في وقت
تكلم الصيغه واذا لم يتناوله الامر يحتاج الى امر اخر ولا امتناع ان يكون الفعل مصلحة في وقت
دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصه باوقات والصوم كذلك فلا يتعرف لهما مثل
الا بالنص وشرط الضمان المماثله ولا مدخل للراي في معرفه مقادير العبادات وهيآتها
فلا يمكن اثبات المماثله فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيله
الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فات فضيله الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه من فاتته
صوم يوم رمضان لم يقضه صام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت
ولما لم يمكن ما يجاب بالامر الاول توقف على امر لفرضه وحاصل كلامهم ان اقامة الفعل في
الوقت انما عرف قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقامه
بالقياس عند الفوات بل لا بد من امر اخر يعرف به ان القضاء مما تدارك ولهذا لا يجوز اقامة ركعتين
مقام الجمعه عند الفوات بالقياس لعدم ورود النص بذلك وكذا تكبيرات التشريق لما عرفت قربة في يكبر
الايام شرعا بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم التكبير الذي في غير يكبر الايام مقامها عند الفوات واضح من
قال انه يجب بالامر الاول بان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام
اخر وقال عليه من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها فان ذكرها وما ورد فيه النص
معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به بيانه ان الاداء قد صار سببا عليه بالامر فلا يسقط
الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء منها فبقي كما كان ما عدم الاداء فظاهر وكذا عدم
اسقاط من له الحق لعله النصوص الموجبه للقضا فلو كان ساقطا لطلب فوجوب القضاء دل على
ان الواجب لم يكن مسقطا بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذكر الواجب بالمثل

ولهذا سمي

ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته به حقيقه وبه خرج الجواب عن قولهم القضاء
في الصلوة والصوم نص آخر دل عليه وجوب القضاء بامر جديد لو لاه لما عرف وجوب القضاء
فكيف يسعهم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يجب به الاداء واما عدم العجز فلانه قادر على مثل الواجب
واما عجز عن استدراك شرف الوقت وفضيله فلا يسقط بسقوطه اصل العباده كما لو ترك قيلما
وعجز عن تسليم المثل صورة يجب عليه القيمه التي هي مثله معنى فلا يسقط بعجزه عن الصوره وهذا
لان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العباده في كون الفعل علما على خلاف هوى النفس او في كونه
تعظيما لله وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز
يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العباده وبه خرج الجواب عما تقاربا القدرة غير
باقيه بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به بحيث لو قدم الاداء لا يصح فكون الواجب فعلا موصوفا
بصفه والواجب بصفه لا يتغير بفوات تلك الصفه كالواجب بالقدره الميسره قلنا هذا اذا كان الوصف
مقصودا وههنا ليس بمقصود لما ساوى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله لان بقاء ما قدر عليه
المكلف وهو اصل العباده وسقوط ما عجز عنه وهو شرف الوقت امر معقول لما ذكرنا وحاصله
يرجع الى منع ما قاله الفريق الاول بانه غير معقول وقد خرج الجواب عن الجمعه وتكبيرات
التشريق ايضا لان سقوطها للحرج لان اقامة الخطبه مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير
ذكر الوقت وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التشريق ولما ثبت
ان النص الذي ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة معقول المعنى تعدى الحكم وهو
وجوب القضاء الى ما لا نص فيه وهي الواجبات بالندر المقيد من الصلوات والصيام وغيرهما
وهذا الكلام الى المرة الاخلاف فيظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينه فعند العامه يجب
قضاؤها بالقياس على المنصوص عليه لكونه معقول المعنى وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود
نص مقصود فيه وكون المنصوص غير معقول المعنى وكذا ذكر ابو اليسر انه اذا اندر صوم هذا الشهر
او ندر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يفعل والقضاء واجب بالاجماع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وكذا على قول العامة بالسبب الاول وهو النذر وعلى قول الفريق الاول بسبب آخر مقصود غير
النذر وهو التفويت لان التفويت عند عدم عذره نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم
المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا يجب بالتفويت بان مرض في الشهر المنذور صومه او
اغمي عليه في اليوم المنذور فيه بالصلوة لا ينقض عند عدم لعدم التفويت الذي هو بمنزلة النص
المقصود عند عدم فيظهر ثمرة الاختلاف وكذا ما ذكر شمس الائمة لوجوب القضاء بدليل النفر
وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة
التفويت عند عدم في ايجاب القضاء فلم لا نظهر فائدة الخلاف وانما نظهر في التخريج وقول العامة
اشبه بمسايل اصحابنا فانهم قالوا من فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر كعكسه ولو فاتته
صلوة النهار فقضاها بالليل سرا او في اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل
على انه يجب بالسبب السابق فان قيل قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل
والا سقط فينبغي ان لا يجهر الامام في صلوة الليل اذا قضاها بالنهار لان الجهر في نافلة النهار
غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لعدم مشروعية نافلة على هيئة المغرب
قلنا انما شرط لصحة القضاء دون النفل مشروعا من غير نظر الى اللمعة والكمية
فانه يحب قضاء الظهر مع ان النفل ليس بمشروع على صفته ركعتان بقراءة وركعتان بغير هاو كذا
لا يجوز التسليم على راس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا قوله
وفيما اذا نذر ان يصلي حواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل
فيما اذا نذر ان يصلي شهر رمضان فصام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف وهو انصاروايته الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله لان السبب الاول وهو النذر لا اثر له في ايجاب الصوم لكون الصوم مضافا الى
رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا يمكن ايجاب صوم لعدم
الموجب فبطل فلما لم يبطل دل انه وجب بسبب آخر ويمكن تقرير السوال بوجه آخر وهو انه لو كان
القضاء واجبا بما وجب به الاداء لجاز قضاوه في الرمضان الثاني كما قال زفر لان الثاني بمنزلة الاول

في النذر

في النذر وفي كون الصوم سببا عليه وصحة اداء الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء
غير مضاف الى السبب الاول وهذا من الوجهان يصلحان دليلا للفريق الاول بتقرير الجواب ان الاعتكاف
الواجب من حيث هو معتصوما للاعتكاف اثر في ايجابه لان الصوم شرط والشرط تابع للمشروط
في الوجوب والسقوط اذ ما يكون الى الواجب الا به وهو شرط شرعي معذور عليه يجب كوجوبه
بنفسه غير انه امتنع وجوب الصوم قصدا لوجوب هذا الاعتكاف فيعارض على شرف الزوال وهو
شرف الوقت ايضا لوقت شرف لاجل ايجاب الصوم من جهة العبد لكونه لاجل وصفين وما ثبت
بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة لهذا الاعتكاف فتفوت بفوات الوقت اصلا لانه لا يمكن
من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وهو مشكوك لاستواء الحصوة والممات في هذه المدة
فلا شتبه القدرة فبقي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر
السابق ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود لوجود
شرطه الى الكمال الاصلي وهو انه يجب بصوم مقصود فلم يتاد في رمضان الثاني كما لو كان
النذر مطلقا ابتداء والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله لانه الضمير للشان لما العصر المنذور
وهو الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد الى الاعتكاف ستتبعا صوم التابع
لكونه شرطا وهو تابع للمشروط وفي قوله لما انفصل عن صوم الوقت اشارة الى انه لو
بان فات الصوم والاعتكاف جميعا خرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء
اتصال الاعتكاف بصوم الشهر حكما نص عليه شمس الائمة في اصوله لا يقال لما صار النذر
السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لا يتادى بصوم
القضاء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف
ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم شهر رمضان فان زوال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء
الخلف فيجوز لشيء احد العلتين قوله فاجاب التابع يحتمل ان يكون جوابا عما قاله ابو يوسف كما ذكرنا
وهو في السوال من الوجه الاول بتقريره ان اجاب التابع وهو الصوم لكونه شرطا لبقاء المتبوع

فللاعتكاف
فهو واجب م

الاعتكاف لكونه مشروطا اولى من ابطال المشروع اذا بطل المتبوع لاجل ابطال التبع عكس
المعقول ونقض الاصول واحكام التابع لقضاء المتبوع امر شايع في المشروعات قصارورن
مسئلتنا لمن نذر بالصلوة وهو متطهر ثم انتقض وضوءه قبل اداء المنذور فانه لا يبطل
الصلوة المنذور بل يجب عليه ان يتوضأ ويصلي فان قيل على وزان مسئله الاعتكاف لو نذر
ان يصلي وقد الظهر مثلا ركعتين وهو متطهر فانتقض وضوءه ثم لم يصل المنذور حتى دخل
وقت العصر فتوضأ للعصر كان يسع ان لا يجوز قضاؤها بهذا الوضوء كما لا يجوز قضاؤها في
الرمضان الثاني قلنا الوضوء مهما وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا ولهذا لا يجب
بالنذر اصلا فكان الوضوء للمنذور واجبا آخر سوى ما وجب للمقصود اذ المشروط
المحض براءة وجودها مطلقا لا وجوبها ووجودها قصدا فيتأدى بأي طهارة كانت
فاما الصوم فانه يجب لعينه وطوع الغير وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره فافترقا
لان القضاء وجب بسبب آخر تصحيحا للمقصود وتقرير الجواب يجيء عدم جواز الا
في الرمضان الثاني لما ذكرنا من اللابد لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم

فالـــ ثم الاداء تنقسم انواعا الى قوله واللاحق المتكلم بعوده اداء اقول
لما فرغ من بيان نفس الاداء والقضاء وبيان سببهما شرع في تقسيمهما تكميلا للبيان ثم قدم
تقسيم الاداء على تقسيم القضاء لكون الاداء اصلا فكون تقسيمه مقدما فقال ثم الاداء
على ما بينه انواع اداء محض كامل وقاصر وما يشبه القضاء فالاداء المحض اي الخالص الذي
ليس معه شايبة القضاء فبقوله المحض اخرج الاداء الذي يشبه القضاء وبقوله الكامل اخرج
الاداء الناقص وهو ما يؤدي به الانسان متلبسا بوصفه الذي شرع كاداء الصلوة المكتوبة
بالجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الاركان والواجبات والسنن والاداء
فيكون اداء كاملا اذ الاداء انما سمي عن الاستقصاء وسمي الرعاية وفيها ذكر وهذا الكلام
في الصلوة التي شرعت للجماعة كالمكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما
لم يشرع فيها

يشرع فيها الجماعة مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور
كالاصبع الزايد واما الاداء القاصر فهو كفعل المنفرد اي الذي صلى وحده في الوقت وفعل
المسبوق فيما سبق فان فعلها اداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو
الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به
الحديث الا ترى ان الجهر ساقط وجوبه عن المنفرد والجهر صفة كمال في الصلوة التي تجهر بالقراءة
بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور والمسبوق وان ادرك
بعض صلوته مع الجماعة لكنه منفرد في اداء ما سبق لان الاقدام بحق فيما فرغ الامام من
اداياه وكل فعل في القصور دون فعل المنفرد فان قيل قد جعل الشارع المسبوق قاضيا
بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا قلنا قد سبق ان استحال احد
العبارتين مكان الاخرى جايز وانما سمي المسبوق قاضيا بحكم ما في فعله من اسقاط
الواجب او باعتبار حال الامام واما الاداء الذي يشبه القضاء فهو كفعل اللاحق وهو
الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاتته الباقي بان نام خلف الامام او انتبه بعد فراغه
او احدث خلفه فانصرف للوضوء لان فعله اداء حصه باعتبار بقاء الوقت لكنه يشبه
القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء بالتحريمة مع الامام بفراغه وانما صح اجتماع
الاعتبارين المتنافيين في فعل واحد لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء لانه حل
ولم يعكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ولهذا اي ولان
ان فيه شبه القضاء قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى
لو اقتدى مسافر مقيما في الوقت فصلى ركعة او نام حتى فرغ الامام ثم وجد من المقتدي
ما يوجب اكمال صلوته بان دخل مصره للوضوء والوقت باق او نوى الاقامة في موضعها لا يصير
فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر وله انه قاض بعد الفراغ اي بعد فراغ الامام جعلا قصار
لمراده القاضي حقيقة بعد الوقت هذا بوتر فعله نية الاقامة اذ المغير انما يعمل في الاداء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كونه محلا للتغيير دون القضاء لانه تدتقرر ولغا بد لزفور ما هو مودع حقيقة وقاصر شبهة فاعتبار كونه مودعا يقتضي تغيير فرضه الى الاربع وباعتبار سببه القضاء لا يقتضي فلم رجحنا الشبه على الحقيقة وكان سبيل الامر يكون الامر بخلافه احتياطا لامر العبادة وظهور ترجح الحقيقة على الشبه بخلاف ما اذا اوجد المغير منه قبل فراغ الامام حيث يعتبر فرضه فتصير اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد وبخلاف المسبوق حيث يعتبر فرضه بالمغير في قضاء ما سبق به فراغ الامام عن صلوته لانه منفرد مودفيه وليس في فعله سبب القضاء حتى لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق وبخلاف اللاحق المتكلم لعوده اداء اي لعود قضاء بعد اداء حقيقة الوقت لفساد الصلوة بالكلام بعد ما تكلم زال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقي فيتعين فرضه بالمغير فالمسبوق [illegible] ومن حقوق العباد تسليم المبيع الى قوله لا يعود اليه حقها [illegible] هذه الاقسام الثلاثة التي ذكرنا في الاداء كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد فاما الاداء الكامل المحض في حقوق العباد فهو كتسليم البائع المبيع الى المشتري وتسليم الغاصب المغصوب الى المغصوب منه على الوصف الذي ورد عليه البيع والغصب لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة الصلوة بالجماعة في حقوق الله وهذا اداء كامل حقيقة واما تسليم المسلم فيه وتسلم بدل الصرف فاداء كامل حكما لا حقيقة لان ما وجب في الذمة غير معين لا يمكن تسليم عينه حقيقة ولكن الشرع اعطى للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدال الدين بالصرف وراس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه لا يجوز فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا واما الاداء القاصر في حقوق العباد فهو كتسليمها اي تسليم بدل الصرف والمسلم فيه زيفا وانما يكون اداء لوجود اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم و

لو جودها في الصرف والسلم يجوز مع الاستبدال فيهما لا يجوز قبل القبض وانما يكون قاصرا لفوات الوصف المرغوب فيه وهو الجودة ومن قبيل الاداء القاصر تسليم المبيع والمغصوب مشغولا بالدين بان استهلك العبد المبيع او المغصوب به والبائع او الغاصب بالاستهلاك لانسان فانه يتعلق الضمان برقبته بخلاف ما اذا اقر بالدين فانه لا يكون مشغولا بالدين لانه لا يظهر في حق المولى وانما يطالب به بعد العتق وكذا تسليمه مشغولا بالجناية بان جنى المبيع في يد البائع او المغصوب في يد الغاصب وانما يكون اداء لوجود اصل الاداء لانه رد عين ما باع او غصب ولكنه قاصر لانه اداه على غير الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عيب فلو جود اصل الاداء قلنا لو هلك العبد في يد المشتري او المغصوب منه قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين يهلك على الغاصب بالقيمة لفوات وصفه اي لفوات وصف الاداء وهو الكمال لمقصود فيه بشغل ذمته بالدين او بالجناية يرجع عليه بالقيمة لو دفعها المشتري او المغصوب منه العبد الى ولي الجناية او قبل العبد بذلك السبب او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم المبيع مشغولا بالجناية فهلك في يد المشتري بذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة وعندهما يرجع بالنقصان بان قوم حالا لدم وحالا فرجع بما بين القيمتين واما الاداء الذي سببه القضاء في حقوق العباد فهو كما اذا اسلم عبدا لغير اي عبدا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء وكذا لو تزوج امرأة على ابيها فاستحق الاب فلم يقض بها بالقيمة حتى ملك الزوج اباها بسبب من الاسباب من شراء او هبة او ميراث او نحوه كان تسليمه اداء سببه القضاء اما كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب [illegible] حقيقة لما صحة التسمية في ابيها فظاهرة لانه ملكه بزعمه واما صحة التسمية في عبد الغير فبالاجماع حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء لان المثلي لو كانت التسمية باطلة لوجب مهر المثل وبكل الغير لا تمنع صحة التسمية

واذا

واما كونه سببها بالقضاء فمن حيث ان بدل الملك يوجب بدل العين حكما وكان هذا
غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما والدليل عليه ما عايشه رضي الله عنها قالت دخل
النبي عليه السلام والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال ألم أر برمة فيها
لحم قالوا بلى يا رسول الله ولكن ذاك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال عليه السلام
هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل بدل الملك باختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين
ولو كانت العين واحدة لا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم
لانا نقول انها مولاة لعايشة ومولى من بني تيم لا من بني هاشم مع كونه ذكر التصدق
تطوعا مدللا كونه لحما غير ايام الاضحية وحرمته مختصة بالنبي عليه السلام ودليل آخر انه
تصدق ابو طلحة بحديقة على امه ثم ماتت فورثها فسألت ذلك عن النبي عليه السلام فقال
ان الله تعالى قبل منك صدقتك رد عليك حديقتك ولا سبيل للوصف بعد حكم العين
حساً وشرعاً كالخل اذا تخلل بعد حكمه الطبيع من الحرارة الى البرودة ومن الا
الى العدمة وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بدل الحل التصرف كالغاصب للبائع
الى الحرمة بالبيع والحرمة الثابتة للمشتري قبل الشراء الى الحل بالشراء فيجوز ان يجعل
العين باعتبار بدل الملك بمنزلة شيء آخر حكماً وانما قد بقوله فاسخي اي الاب فلم يقض
بالقيمة للمرأة لانه اذا لم يسخ عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع فيصير ملكاً
للمرأة ومن ملك ذا رحم محرم عتق عليه وكان لا يجب على الرجل شيء غيره فاذا استحق بقضاء
بطل ملكها فلم يعتق عليها فيجب على الزوج قيمته لانه سمى مالاً وعجز عن تسليمه فيجب قيمته
قوله ولهذا اي ولكون اسمها عين المسمى في العقد حتى لو لم يكن للزوج مع المرأة
اياه اي العبد الذي هو ابوها لانه عين حقها فيجبر الرجل على التسليم ولو سقط عنه
بعد طلب المرأة ولا يكون للمرأة الامتناع عن القبول فلو اراد ان يدفع قيمته ليس له ان يمتنع عن القبول
لحق المرأة عليها ايضاً لكونه اداء لما استحق عليه بالتسمية في العقد ولكونه غير المسمى

حكما فلنا

حكما فلنا انه لا يعتق عليها بحكم التسليم اليها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج
قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها حتى يسلم اي يقبض وينفذ تصرفات الزوج =
المرأة دون لانها صادفت ملك نفسه دون تصرفات المرأة لانها صادفت ملك الغير ولذا كان كسبه اي به
غير المسمى حكما قلنا اذا قضى القاضي بقيمته للمرأة ثم ملكه الزوج لا يعود حتها الى العين
فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق تقرر من العين الى القيمة بالقضاء
فلا يعود قال — والقضاء ايضا تلثه الى قوله والناجز هو من الاهدار
قوله — لما فرغ من بيان اقسام الاداء شرع في بيان اقسام القضاء فقال
القضاء كله اعواض اقضاء كالاداء الاول قضاء بمثل معقول اي مدرك بالعقل
كما ذكرنا ولهذا قضاء الصوم بالصوم والصلوة بالصلوة في حقوق الله وانه اي
اي القضاء في حقوق العباد كما مر كالمثلي في المثلي اذا غصب مثليا كالمكيل والموزون
والعددي المتقارب فاستهلكه فضمانه بالمثل قضاء كامر معقولا ما كونه قضاء فلانه
اسقاط الواجب بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلانا ندرك المماثلة بين الغائب
ومثله واما كونه كاملا فلانه مثله صورة ومعنى وضمانه بالقيمة في القيمي اي الذي
لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة او المثلي المنقطع اي ضمانه بالقيمة
في المثلي الذي انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر اما كونه قضاء
فظاهر واما كونه قاصرا فلفوات الصورة وبقاء المعنى والاول سابق لكونه مثلا له
ومعنى والضمان انما وجب تحقيقا للجبر لما فوتا لغاصب على المغصوب منه من الصورة
والمعنى فالجبر التام لم يدارك الا باداء مثل من عنده صورة ومعنى كالخطة للخطة حتى
يقوم مقام الغائب من كل وجه وكان سابقا على المثل معنى لا صورة وهو الفهم وتحقيق
هذا ان الواجب الاصلي هو المطلق قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقد ثبت ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام الخطة بالخطة مثل بمثل

رد المثل لا القيمة اذ المقصود هو الجبر وذكر في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية
وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذكر بالانقطاع
عن ايدي الناس فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة لضرورة صيانة اهدار حقه وهذا بالاتفاق
واما فيما لا مثل له يجب فيه القيمة وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور وقال اهل المدينة
نصير مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ولو من وجه ومعنى من كل وجه
اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا قيمة فكان اولى من القيمة التي يقوم فيها المماثلة
صورة يؤيده ما روى ان عايشة كسرت قصعة لصفية فردت عليها قصعة مثلها فاستحسن
ذكر النبي عليه وما روى ان اعرابيا اتى عثمان وقال ان بني عمك عدوا على ابلي فقطعوا البانها واكلوا
فصلانها الحديث الى ان قال ابن مسعود ارى ان تعطيه ثمنه ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه
فرضي به عثمان ولان الجمهور يقوله عليه من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل نصير مثل نصف عبد آخر واما
حديث عايشة رضي فمحمول على ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان
فقد كانت القصعتان للنبي عليه ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتفاوتة واما حديث
عثمان فقد كان فيه الصلح بتراض عاد في القضاء بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير
مؤاخذ بجنايته بني عمه الا انه تبرع قطعا لمادة الفساد قوله وكذا اي ويكون المثل الكامل
سابقا على القاصر قلنا لان موجب القتل العمد هو القود عينا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو
احد قولي الشافعي لان القود مثل له صورة ومعنى بخلاف المال اذ لا يعقل المماثلة من المال والنفس
فلا يكون مشروعا عند تعذر المثل عند احتمال القود وفي قول آخر للشافعي موجبه احد الامرين
او الدية والخيار في التعيين الى الولي لقوله عليه من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا
وان احبوا اخذوا الدية ولنا قوله عليه كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس وقوله عليه العمد قود اي موجب القتل العمد القود اي القصاص ولقوله ان

عباس

عباس العمد القود لا مال فيه وتاويل ما روى الشافعي انه كان يرضى القاتل او هو خبر واحد فلا يرد
على الكتاب قوله وقال ابو حنيفة وهو معطوف على قوله قلنا اي ويكون المثل الكامل سابقا على
القاصر وهو القيمة لم يشرع مع احتمال الاصل اذ هو الواجب في الذمة وانما ينحول الى القيمة للعجز وهو
موهوم الوجود بان يصير الجاني موسرا وانما ينقطع الاحتمال ويتحقق اليأس بالخصومة عند القاضي
فيعتبر قيمته يوم الخصومة قوله وقال ابو حنيفة ايضا يكون المثل الكامل سابقا فيمن قطع يد رجل
اي عمدا ثم قتله عمدا انضا لو في القتيل قطعها وهو مجمع من القطع والقتل لان الجمع بينهما مثل
لا قصاص له صورة ومعنى والقتل وحده مثل معنى فلا يمنع الولي من استيفاء حقه كاملا ويحول له
على القتل بدله استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي والمسئلة على وجوه لانه لا يخلو اما ان يكون
القتل بعد البر من القطع او قبله واما ان يكون القطع والقتل من واحد او من شخصين واما
ان يكونا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البر فهما جنايتان
على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البر الا انه من شخص لغو وكذا ان كان قبل البر من ذكر
الشخص وكل احدهما كان عمدا والآخر خطأ وان كانا خطاين من شخص في احد والقتل
قبل البر فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين والقتل قبل البر فهما جنايتان عند ابي حنيفة
وجنايته واحدة عند صاحبيه فتبين بما ذكرنا ان قوله في القطع مقيد بالعمد وان قوله
ثم القتل عمدا مقيد بان يكون قبل البر قوله والمتلف اذا لم يكن له تقوم كالمنافع لا يكون مضمونا
لان ضمان العدوان يعتمد بالمثل لما ذكرنا من النص والمثل نوعان كامل وقاصر ولا مثل لهما وحيث
لم يوجد واحد منهما امتنع الايجاب بكون الحر مستقطا للضمان في حقوق العباد كذا في حقوق الله
فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للتعذر ولعلمنا بانا في بعض المماثلة
بين المنفعة والعين طريقان احدهما نفيها بنفي المماثلة والتقوم عن المنفعة اصلا وثانيهما باثبات
التفاوت في المماثلة سلمنا بيان الاول ان المنفعة لبست بمال ولا متقوم فلا يضمن بالاتلاف
بالمال كالحر والميتة وذكر ان صفة المالية للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره

قال ابو حنيفة لو غصب المتاع فهلك عنده لا ضمان عليه لانه ليس بمال ولا متقوم اذ المال ما يمكن ادخاره الى وقت الحاجة والمتقوم ما يباح الانتفاع به بلا سبب وهذا لا يوجد في المنافع لانها تفوت بمضي الوقت ولا يمكن ادخارها

الألوكة
www.alukah.net

لو قدر لحاجه لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يبيح تملوا والمنافع لا يتقوم زمانين بل كما يوجد
يتلاشى فكيف يرد عليها التملوا وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان لا يسبق الوجود فان المعدوم
لا يوصف بالتقوم وبعد الوجود والتقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى
زمانين فكيف تكون متقومة وسان الثاني ان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت
اموالا متقومة فهي في حكم الاعيان في المالية فلا يضمن بالاعيان وهذا لان المنفعة تقوم بالعين
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين المتبع والمتبوع ظاهر وكذا
المنافع لا يبقى وقتين والعين يبقى اوقاتا وبين ما يبقى وما لا يبقى تفاوت عظيم هذا فيه
بحث وهو ان قالا التفاوت باعتبار البقاء لا يوثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في
الوجود كما اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه يضمن بالدراهم والاشياء
سيما في البقاء لان الدراهم يبقى ان منه كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى وكذا التفاوت الذي بين العين
والمنفعة في البقاء لا يمنع وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود ويمكن ان يجاب بان التفاوت
بين العين والمنفعة فاحش بعد المساواة سببا فمنع من ايجاب الضمان وهذا لان المماثلة
انما يعتبر في المعنى الذي بنى عليه الضمان وهو المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان
في نفس المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا فاشبه التفاوت بين
العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار
البقاء لان الدراهم اكثر بقاء منه لا في نفس البقاء ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب
الضمان لا يقال الحاجة ماسة الى اهدار التفاوت ههنا سدا لباب العدوان اذ في
اعتباره فتح باب الظلم قلنا ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده
وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد
نظرا الى الاسلام وكيف قد اوجبنا الزجر بالتعزير والحبس في الدنيا والعقاب واخذ
حسناته بمقابلته في الاخرة فانه ذكر في المبسوط وعدنا باثم ونوديب على ما صنع ولكنه

لا يضمن

لا يضمن قوله فلا يضمن قائلا الزوجه هذا كالنتيجه والتفريع لما قبله اي لما ثبت انه ليس
بمال متقوم لا يكون مثليا كالمتقوم لا يضمن قائلا الزوجه ووطيها للزوج بمقابلة ما فوت
من منافع البضع بقتلها او استوفى المنافع بوطيها لانها ليست بمتقومة فلا يكون
المال مثليا له وضمان العدوان مقدر بالمثل وكذا لا يضمن قائلا القاتل لولي القتيل
ولا شهود العفو ولا شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا بعد القضاء لان المتلف
بشهادتهم وبفعله ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال وقال الشافعي اذا شهد الشهود
على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء يضمنون الدية وشهود
الطلاق اذا رجعوا بعد القضاء بالفرقة يضمنون عقر المثل للزوج استدل الشافعي
بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا ولهذا لا يحل الا بابتغاء الاموال فيكون
متقوما عليه زوالا لان الزائل غير الثابت ضمن ضرورة تقومه في احد الجانبين يتقومه
في الحالة الاخرى اجاب المصنف عن هذا بالفرق بين الجانبين بقوله لان ملك النكاح غير
متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف وانما التقوم للمملوك دون الملك الوارد عليه بيانه
ان التقوم عند الثبوت انما هو لبضع المراة لاظهار خطر ذكر المحل ليكون مصونا عن الابتذال
ولا يملك مجانا فان ما يملك المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وبضع المراة له خطر مثل
النفوس لانا للنسل يحصل منه ولهذا يشترط المهر والشهود والولي في الابتداء اما
وجوبا او ندبا على الاختلاف فاما الملك الوارد فليس له خطر ولهذا صح ابطاله
بالطلاق من غير شهود ولا عوض ولا ولي ولهذا لم يجعل للبضع حكم التقوم عند خروجه
عن ملك الزوج لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند الملك والاستيلاء عليه باثبات الملك
فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا اذ زوال الاستيلاء نفسه شرف وخطر
لبادره الى الخلاص عن رق النكاح المنافي للشرف فلا حاجة الى اظهار الخطر بشيء آخر
قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عند الزوال الماضم الشهود شيا بالشهاده على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد
القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم وقد تقوم
اولا فاجاب المصنف بقوله لان ذكر اى بضمن نصف المهر لم يجب قيمة لما انلفوا عليه وهو
البضع اذ قيمته مهر المثل او المسمى كاملا ولا تغرمونه بل انما تغرمون نصف المسمى وان كان
وان كان اقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد وهذا
القدر يكفي جوابا عن النقض ثم متن المصنف بتر عاوجه لزوم نصف المسمى فقال لكن
المسمى وهو المهر لا يحق المراه بسلمه عند سقوط تسليم البضع ورجوعه الى المراه سالما
لا يضيع من الزوج بعد عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقه قبل الدخول مسقط لجميع
الصداق اذا لم يكن الفرقه مضافه الى الزوج فهم باضافة الفرقه اليه منعوا العله
من عملها في النصف اذ المهر قبل الدخول كان على شرف الزوال فانها اذا ارتدت او قبلت
ابن الزوج سقط كل المهر والسهود شهادتهم الزموا الزوج النصف الذي كان على
شرف السقوط فكانهم فوتوا بدفي ذلك النصف وقصروا يده عنه وكانوا منزله الغاصبين
في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع قوله ولذا اي لما ذكرنا من المماثلة شرطنا في ضمان العدوان
قلنا لا يضم المنافع بالاعيان لانتفاء المماثله بينهما اى بين الاعيان والمنافع لما ذكرنا
الطريقين لعلمائنا قبل هذا فلا نعيده قوله وفي العقود جعلت مثلا جواب عما قال لو لم
يكن المنافع متقومه لما ورد عليها العقد كالاجاره اقول ورود العقد آيه المالية والتقوم
لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد ولا يحب بمقابلته مال فلما تقومت فيه تتقوم
في ضمان العدوان وهو سد لباب العدوان بيان الجواب ان القياس وان كان يابى تقومها مطلقا
لما مر من الدلايل ولكنها تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص
لكونه غير معقول المعنى سالنه الله بشرع ابتغاء الانضاع بالمال المتقوم بقوله تعالى تبتغوا
باموالكم فشرط لكون الابتغاء بالمال المتقوم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع

حولز

حوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امراه على رعى غنمها سنة جاز قال الله بها اخبارا ومقررا
لشرايع من قبلنا على انا جرفنا في نافع فعرفنا ضرورة ان المنافع في العقود اموال شرعا مه حيث
صح الابتغاء بها وقيل القياس لانه قياس مع الفارق وهو لزوم العقود ووصف نفارق به
باب العدوان وهو الرضى لا نالمرض اثر في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فالضمان
مبني على حبر القاضي لانتقال قدر التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطى جارية مشتركة بينه
نصف العقر لانا نقول منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان بمقابلة
العين حكما ولان التقوم في باب العقود انما ثبت لقيام العين مقامها معنى لما كان بالناس حاجه الى
هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعه في قبول العقد اذ لا بد له من محل الايجاب
انه لو اضاف الى المنافع لا يصح بان قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعه يثبت
حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضروره ثم لهذه الضروره في العدوان يضمن
الحصه معتبره قوله وطلمه لا بد رحقه جواب عما يقال التفاوت الذي بين الاعيان والمنافع
لا اعتبار له اذ في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق مطلقا وفي اهداره ايجاب الضمان ابطال
حق الغاصب وصفا فكان الترجيح حق صاحب الاصل كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق
المحسن بالظالم اولى فاجاب بان حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز نقوته عليه
ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان على طريق الاتصاف مع قيام حرمة ماله فلا
يترجح حق المغصوب منه على حق الغاصب لما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت
وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل متاخر الى دار الجزاء
لتعذر الاستيفاء في الدنيا بحق الشبهه والاذى للدين لا عفو به فيها في الدنيا فاما حق
الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه لا يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق عليه بقضاء
القاضي الذي هو حجة الشرع لا يوصل اليه في دار الاخرة فكان تاخير الاصل اهون من
ابطال الوصف وهذا معنى قول المصنف وطلمه اى ظلم الغاصب لا بد رحقه وبالتضمين

ولنس م

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يهدر حق الغاصب لما قلنا وبعده التضمين لا يهدر حق المالك بل يوخر الى دار الاخرة لان
عدمه اى عدم الضمان للعجز عن المماثلة لا لعدم حق المالك وتاخير حق المالك اهون من اهدار
حق الغاصب اقول والثانى قضاء مثل غير معقول الى قوله بالمال غير معقول
اقول يلا فرع من بيان النوع الاول من القضاء الذى يمثل معقول شرع فى بيان النوع
الثانى من القضاء الذى يمثل غير معقول اى غير مدرك بالعقل اذ العقل قاصر عن درك
المماثلة لانه فى نفس الامر مخالف للعقل اذ العقل يحكم ان من حج الله فلا ينا قض العقل الذى
ورد فيه اذ الحكيم لا يسا قض مثاله فديه الصوم شرع خلفا عنه عند العجز المستدام كعجز
الشيخ الفانى ومن نحاله والفدية والفداء البدل الذى يتخلص به عن مكروه توجه اليه وكذا
نفقه الاحجاج اى ثواب نفقه شفها فى الحج ما حجاج النايب وهو مشروط بالعجز الدائم حتى
جاز عن الميت والمريض العاجز عن الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام
لان حواره عز بحديث الخثعمية بحج الشيوخ وانها دايمة لازمة وانما قلنا بان هذا النوع
غير معقول لانا لا ندرك المماثلة بين الصوم والفدية لان الصوم مغن وهو وسيلة الى الجوع
والفدية عين وهى وسيلة الى الشبع وكذلك لا مماثلة بين افعال الحج وهى اعراض لا تبقى وبين نفقة
الاحجاج وهى جواهر تبقى وكذلك بين الاحجاج والفدية نص غير معقول اما الفدية ففوله تع
وعلى الذين يطيقونه فان حمل هذه الآية على ظاهرها فهى منسوخة اذ الفدية على المطيق
كان فى ابتداء الاسلام حين فرض عليهم الصوم فاستد عليهم كلهم لما عودوه فرخص لهم فى
الافطار والفدية وقراءة ابن عباس يطيقونه يطوقونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجاز
وكلمة لو آلا الافطار والفدية فعلى هذا الوجه غير منسوخ ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه
اى يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا فى الكشاف وفى التيسير فى قراءة ابن عباس
وعلى الذين لا يطيقونه اى يطوقونه ولا يطيقونه وفى حصفده على الذين لا يطيقونه وعلى هذا اكمل
القراءة المشهورة بدليل ان الصوم واجب بظاهر الآية وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ولا يجوز

لم يجب

ان يجب على غير المطيق لانه تكليف العاجز فتعين وجوبه على المطيق فلو اجرى آخر الآية على
اطلاقه لزم التناقض بين اول الكلام وآخره وحذف حرف النفى جايز فى موضع لا يشكل لقوله تع
يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا فان حرف لا محذوف وههنا اذ البيان للهداية دون الاضلال وقد دل
على الحذف قراءة حفصه واما ثبوت قيام الانفاق مقام الحج فقد ثبت بحديث الخثعمية حيث قال
يا رسول الله ان ابى ادركته فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة فهل يجزيني ان احج
عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال دين
الله احق روى الحج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اى انا احرم عنه بنفسى واودى الافعال عنه وهذا
هو المشهور من الروايه وعلى هذا الوجه لا دلالة فى الحديث على اقامة الانفاق مقام الافعال الا ان
يثبت انه كان امرها وافق عليها قلت فى الحديث دليل على الامر حيث قاس عليه فعل الحج بالاداء
من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب قبول الدين باداء الغير اذا كان بامر المديون
حتى يجب رب الدين على القبول فاما اذا كان بغير امره فرب الدين بالخيار فى القبول فهذا يدل
على ان ذكر الحج بالامر وهذا ليس بشئ اذ ليس فى الحديث وجوب القبول بل النبى عليه السلام قاس على
ظاهر العادة الفاشية بين الناس فى قضاء ديونهم باى وجه يصل اليهم من المديون او غيره نظرا
منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر والوجوب بوجه وقد روى ان حج عنه بضم
الهمزة وكسر الحاء اى امر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه يصح التمسك لان امر احد لا يكون
الا بالانفاق عليه ظاهرا وانما يصح قول المصنف يفقه الاحجاج على قول من يقول ان للآمر ثواب
النفقه ويسقط الحج عنه اقامه للانفاق الذى هو سبب الحج مقام المسبب وهو الحج وهو
عن محمد واخباره كثيرة من المشايخ فاما الحج فيقع عن المامور ولهذا اشترط اهليته حتى لو امر
ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرطت اهليته لا اهليه النايب وانما لم يسقط
الحج عن المامور بهذه الافعال على هذه الرواية لان فرض الحج لا ينادى الا بهيئة الفرض او بمطلق
النية ولم يوجد لانه نوى للآمر ولا يصح قول المصنف على قول من يقول الحج يقع عن الآمر وهو اختيار

شبكة الألوكة www.alukah.net

سمى الامة وهو ظاهر المذهب ولهذا اشترط نيته لله عنه ولو نوى به نفسه يصير ضامنا فعلى
هذا المذهب افهم فعل النائم مقام فعله الا الانفاق فيحتاج لبيان كونه غير معقول الى وجه
آخر ويلزم بقاء انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصوم والصلوة لحصول
المشقة في الفعل الثاني كحصولها في الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به مشقة فيجعله مثلا
لفعل نفسه غير معقول قوله والامر بالفدية في الصلوة الى آخره هذا جواب عن سوال مقدر
ويلزم بقاء الفدية في الصوم اذا ثبت بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بالنص
قياسا على الصوم وشرط القياس كون حكم الاصل معقول المعنى بيان الجواب انما امر بالفدية
في الصلوة لاحتمال المعلولية اى يحتمل ان يكون الجواز في الاصل معللا بعلة الحرج وكونها اى كون
الصلوة ايم من الصوم لانها عباده لذاتها وحسنه لمعنى في نفسها والصوم عباده بواسطة
قهر النفس الذي يوصله الى العبادة فاذا وجب بدا ركه الصوم عند الحرج بالفدية فالصلوة
اولى ويحتمل ان لا يكون الاصل معللا وما لا يدرك له لا يلزمنا العلم به فلما احتمل الوجهين امرنا
بالفدية في الصلوة احتياطا فسن ان جوازه بطريق الاحتياط دون القياس ولهذا لم يحكم بجواز
الفدية في الصلوة مثل حكمنا بجوازها في الصوم لانا حكمنا بجوازها في الصوم قطعا لكونها منصوصا
عليها ورخوا القبول والجواز في فدية الصلوة حتى قال محمد في الزيادات فيه يجزيه ان شاء الله
كالفارة يجزيه ان شاء الله في فدية الصوم لما تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير ايصاء
بالفدية لانقال لو كانت الصلوة ايم من الصوم يلزم ان تثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول
المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى
لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان معقولا كالايذاء في التاءيف
او غير معقول كالخباثة على الصوم في ايجاب الكفارة المكتنفة المقدره وههنا المعنى المؤثر في الحكم
الفدية غير معلوم فلا يمكن الحاقه بالدلالة قوله ووجوب التصدق في الاضحية الى آخره هذا
جواب عن سوال مقدر ويلزم بقاء الاضحية ثبت نصا بخلاف القياس في ايام الاضحية اذ لا يحصل

وجه الفرق

وجه الفرق في الاراقة فكان يتبع ويسقط بعد فوات وقتها الا الى خلف وفدا وجسم بعد فوات
وقتها التصدق بعين الشاة فيما اذا كانت الشاة التي وجبت للتضحية بالنذر او بنية
التضحية من الفقير باقية بعد ايام النحر فانه يلزم التصدق بعينها حية او باقيمة فيما اذا
استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره وان كان غنيا وله يذبح حتى مضت ايام
النحر فانه يلزم التصدق بالقيمة تقرير الجواب ان وجوب التصدق في الاضحية لاحتمال الفقر التصدق
هو الواجب الاصلي في باب التضحية لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبه حسنه كشكر نعمة اللسان
بالثناء والحمد وشكر سلامة الاعضاء بالجدمة بالبدن وشكر المال بدفع بعضه الى الفقير او هذه
عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى كما في الزكوة وصدقة الفطر فينبغي ان يكون فيما نحن فيه كذلك
لان معنى العبادة في هو تحالفه هوى النفس وارادته المحبوب من يده يحصل بها الا ان الشرع نقل من ملك
عينها او قيمتها الى التضحية في ايام لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام
ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول
ما تناولوا من طعام الضيافة واللائق بالكريم ان يضيف بالطيب ما عنده ومال الصدقة
يصير من الاوساخ لاراله او ساخ الذنوب به بمنزلة الماء المستعمل واليه الاشارة في قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام ومن النحو به نسبا كرامتهم وعلى
الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث
فنقل الفرد من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الحبث الى الدماء ويبقى اللحوم طيبة طاهرة لكن
مع هذا يحتمل ان يكون التضحية اصلا دون التصدق ابتلاء من الله فانه يبتلي عباده بما شاء
فلم يعتبر هذا المفهوم ويحتمل ان يكون التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص ويكون التضحية
فسقط اعتباره في وقتها اى في وقت التضحية واعتبر بعده اى بعد وقت التضحية بعد اذا
فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطا في باب العبادة كما قلنا
بوجوب الفدية في الصلوة بمنزلة العلة المستنبطة من نص بسقط اعتبارها في المنصوص

او التصدق بالعين

عتبار

اذ الحكم فيه يضاف الى النصف وفي العلة واعتبرت فيما لا نص فيه وهو الفرع حتى يضاف الحكم
في الفرع الى العلة وحاصل الحجاج انا اوجبنا التصدق بالعين باعتبار كونه اصلا من وجه
لا باعتبار كونه خلفا فصار كلام محمد تبر كالرمي لا بطريق انه مثله وخلف عنه لانه ليس له
مثل معقول صورة ومعنى بل وجوبه لجبر نقصان تمكن في نسكه بترك الرمي قوله ولهذا
لم يتعد اي ولاجل ان وجوبه لجبر النقصان لم يتعد ايام النحر باعتبار كونه اصلا لاختلاف بعد
وجوب التضحية الى مثله بعد وقت وجوب التضحية لمحل العام القابل مع انه قادر على
تسليم المثل فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على
الصوم بطل حكم الفدية قوله ومن حقوق العباد ضمان النفس والاطراف بالمال اي مثال
القضاء الذي لمثل غير معقول في حقوق العباد الدية في قتل الخطاء او قطع الاطراف خطا
فان المماثلة بين النفس والمال غير معقولة اذ لا مماثلة بين الادمي والابل والدراهم صورة
ولا معنى لان الادمي مالك مسدد للمال سواء والمال مملوك منفذ له ولا تساوي بين المالك
والمملوك وانما شرع ضمانه للدم عن المدر فانه عظيم الخطر وقد تعذر ايجاب القصاص
على الخاطئ لكونه معذورا فيه والثالث ما يشبه الاداء الى قوله كما لو اتاها
بالمسي اقول النوع الثالث من انواع القضاء وهو ما يشبه الاداء كمن ادرك
الامام في الركوع من صلوة العيد فانه ياتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك
في الركوع لتكون التكبيرات في الذي هو محلها من كل وجه فان خاف الفوات لو كبر قائما فانه
يكبر للافتتاح ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع ويتركه سجاته ولا يرفع يديه لان
الرفع سنة ووضع اللف على الركبة سنة ايضا فلا يعمل بسنة فيترك سنة اخرى وعن ابي يوسف
انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاتت عن محلها وهو القيام وهو غير قادر على مثله ويبني
الركوع فلا يصح اداؤها فيه كما اذا نسي الفاتحة او السورة او تكلم الافتتاح لا ياتي
بها في الركوع وكذا الاعجمي يتدارك الركوع الاخير من الوتر وكذا لو نسي تكبيرات العيد
لا ياتي

بها في الركوع

بها في الركوع وجه الظاهر ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام
هو الانتصاب وهو باق ما سوى النصف الاسفل وبه يفارق القاعد ولكنه فيه نقصان
لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا واما حكما فلان مدرك
الامام مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يحقق الفوات فيوفي بها احتياطا
فيكون هذا القوات محله حقيقة شبه الاداء لبقاء محله حكما بخلاف القراءة والقنوت ويكبر
الافتتاح لانها غير مشروعة في الركوع بوجه بخلاف الامام اذا سهى عن التكبيرات لانه قادر
على حقيقة الاداء بالعود الى القيام قوله ومفوت السورة بالجر عطفا على من في قوله لمن
ادرك يعني كما لو مدرك الركوع في العيد ياتي بالتكبيرات فيه باعتبار شبه الاداء لكن مفوت
السورة عن الاولين ياتي بها في الاخريين لشبه الاداء لان موضع القراءة حالة الصلوة لقوله
لا صلوة الا بقراءة لقوله فاقرأوا ما تيسر من القرآن والمراد به حالة الصلوة اذ لا وجوب
خارج الصلوة الا انه تعين القراءة في الاولين بقوله عليه القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين
اي ثوب عنها كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب العمل فسقط القراءة
شبهة المحلية فلم يتحقق الفوات فوجب اتيانها فيها على الصفة المشروعة من الجهر وترك
ويؤيد هذا ما روي عن عمر انه ترك القراءة في ركعة من المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وكذا
عثمان قراءة السورة في الاوليين من صلوة العشاء فقضاها في الاخريين وجهر بخلاف الفاتحة
فانه لا يجب قضاؤها في الاخريين لوتركها في الاوليين لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء
كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء اما من حيث القضاء فلانه لم يشرع له قراءة في الاخريين بعلة
حتى يتعذر فعله لتعذر فعله الى ما عليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما هو رواية الحسن عن ابي
حنيفة او على سبيل الاحتياط عملا بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلما كانت سنن عنها
بهذه الجهة لم تستتبع صرفها الى ما عليه لانه يغير تقرير المشروع وذلك ليس في وسعه ولانه العجز
واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخريين فلو قراها مرة واحدة وقعت

قضاء

عن الواجب او المسنون الذي فيه جهة الوجوب ولو قرانها مرتين كان خلاف المشروع
لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع فلو تكرر بسقط الاقل الما اشتملت احدهما الى
التسع الاول لم سق تكرارا محضا لانه سمى تكرارا صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا فلو
لو توجها على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء لشبه الادآء هذا مثال القضاء الذي
في معنى الادآء من حقوق العباد يعني اذا تزوج امراة على عبد بغير عينه صحت التسمية
ويحب عليه تسليم العبد الوسط او قيمته فاذا ابى بالعبد الوسط يكون ادآء او يجبر
المراة على القبول واذا ابى بالقيمة يكون تسليم القيمة قضاء لانه تسليم مثل الواجب معنى
دون عينه ولكنه في معنى الادآء لان الاصل وهو العبد المنكر لم تحقق ادآؤه لجهالته اصلا
الا بالتعيين ولا تعيين الا بالتقويم لتعرف الوسط من الاعلى والادنى صارت القيمة
من هذا الوجه فراحت المسمى يجبر المراة على قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو العبد
كذا العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فكان تسليم قيمته قضاء محضا فلا يجبر
على القبول اذا اتاها بها الا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى قال ... فصار كل من صفة
الحسن الى قوله وكذا عذار كثيرة اقول ... لما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر
شرع في بيان صفة الحسن للمامور به اذ لا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر
حكيم وهو لا يامر بشيء الا لحسنة ولا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى ان الله يامر
بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر ثم اختلفوا في معاني الالفاظ المذكورة
هل هو الحسن لعينه او لغيره فقال شمس الائمة لما كان مطلق الامر على ما بينا يقتضي
الايجاب وهو على انواع الطلب اقصى انواعه الحتم الذي لا يسع تركه وهو على المامور به
حسنا لعينه الا ترى انه يدل على عدم حسنه لذاته وقال فخر الاسلام لما ثبت الحسن اقتضاء
كان ضروريا فكل فيه بالادنى منزلة وهو ان يكون حسنا لغيره لانه ثبت اقتضاء بمقدار
يقدر الحاجة وقد اندفعت بالادنى المقام الثاني الحسن من موجبات الامر او من مدلولاته

فعند

فعندنا هو من مدلولاته وعند الاشعرية من موجباته وهو بناء على ان الحسن والقبح في
الافعال هل يثبت بالعقل او بالشرع فعندهم لا حظ للعقل في ذلك وانما يعرف بالامر
والنهي وعندنا للعقل فيه الاعتبار فيهما مطلقا للعقل وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة
بعض المشروعات كالايمان وهو العبادات كان الامر دليلا او معرفا لما ثبت حسنه
في العقل فالعقل يعرف بمحسن مقادير العبادات وهيئاتها كذا في الميزان ومسئلة
الحسن والقبح كلامه عظيم بحقيقتها قد عرفت في الكلام ولنرجع الى حل الكتاب
فنقول المامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره وكل
واحد من هذين النوعين على ثلثة انواع فبصير المجموع منه انواع النوع الاول من
القسم الاول ما لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بعذر كان كفرا كالايمان بالله اي
التصديق بالله بانه موجود واجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته مثل كونه عالما
قادرا متكلما باعثا للرسل وسائر صفاته النوع الثاني ما يحتمل السقوط كالاقرار
هو حسن لعينه ولكنه يحتمل السقوط في بعض الاحوال حتى اذا بدل بعذر الاكراه
لم يكفر اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان قبل لم يسقط الحسن من الاقرار مشكل لان حسنه
لا يسقط في حال الاكراه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا
في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم بسقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم
الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط بل يصير لوجوب قيام المحرم اجيب عنه
لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لانه لو لم يسقط حسنه لما ابيح ضده وهو
اجراء كلمة الكفر بل يفوت ذكر حرما كان الاذن الرخيص انما ثبت رعاية لحق نفسه مع
بقاء حرمته نظرا الى السبب تعدما لحقه على الله حتى فاذا صبر حتى قتل كان شهيد الكونه
باذلا نفسه لرعاية حق الله بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لاعلى بقاء حسن الاقرار
وقوله عدم الوجوب ليس يستلزم لعدم الحسن اراد به عدم الحسن مطلقا فنسلم واراد به

منه م

لما

واصل ط

فكالامر موجب لحسنها

والمراد به عدم الحسن الذي هو في ضمن الوجوب ممنوع لان انتفاء اللازم والملزوم
يوجب انتفاء الملزوم والمتضمن كانتفاء الوجوب يوجب انتفاء الجواز الذي في ضمنه
وبانعسار الاشكال على سقوط الحسن قلنا سلمنا قولهم نوع لا يحتمل السقوط اي
سقوط كونه مامورا به كالتصديق فانه مامور به في جميع الاحوال ونوع يحتمله
كالاقرار فانه لا يبقى مامورا به حالة الاكراه ونحوه ماذكره شمس الائمة فانه قال
والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط فالمراد به السقوط عن المكلف
وحسن لغيره وقد يحتمل السقوط في بعض الاحوال وهذا حسن ولكن مساق الكلام
فانه يقسم المامور به باعتبار الحسن فاحتمال السقوط وعدم احتماله لا يكون الا باعتبار
الامان
الحسن ويمكن ان يقال على ما ذكرنا فالحمل عليه اولى وانما جعل الاقرار ركنا يحتمل السقوط لان الكلام
ليس بمعتد للتصديق ولا يكون ركنا وكل ما هو دليل عليه وجودا وعدما فجعل ركنا
زايدا فاذا بدله بغيره في وقت تمكن من اظهاره عد كفرا وزوال تمكنه من الاظهار بعذر
الاكراه لم يعد كفرا الان قيام السيف على راسه دليل على زوال العامل على التبديل فدفع الهلاك مذهب
من نفسه لا تبديل الاعتقاد فما اعتقد التمكن فتبديله دليل تبدل الاعتقاد واعلم ان كثيرا
المحققين من اصحابنا ان الامان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط اجراء احكام الدنيا
حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مومنا عند الله غير مومن
في احكام الدنيا عكس المنافق وقال كثير من اصحابنا ان الامان هو التصديق والاقرار
الا ان الاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلا لا يحتمل
السقوط فعند هو الذي لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مومنا عند الله
وكان من اهل النار وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء اقول
والصلوة من هذا القبيل اي من قبيل ما حسن لمعنى في نفسه ولكن يحتمل السقوط كالاقرار
فانها اي الصلوة مشتملة على تعظيم الله كالاقرار لانها تنادي بافعالها واقوالها وضعت للتعظيم

في الشاهد

في الشاهد فان اولها الطهارة وسترة حرمة ثم جمع الهمة واخلاء السر والانصراف عما
سوى الله الى الله وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نفي الكبرياء عما سوى الله والا ثبات
له ثم اوراد ذكره الكبير وهو التهانة في التعظيم ثم اورثنا به ثنا لا يشوبه ذكر سواه
ثم قراءة كلام منتصبا وقد ضم جوارحه عبثة وخشوعا ثم تحقيقا بلسانه عن ضمير
من التعظيم فعلا وهو الركوع والسجود اللذان يدلان على غاية الخضوع ثم مع كل حركة
تكبير قدر الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله قوله الا انها اي الصلوة في
الدلالة على الايمان دون اي دون الاقرار هذا جواب عما يقال لما كانت الصلوة كالاقرار
فهلا جعلت ركنا من الايمان كالاقرار فقال الصلوة في الدلالة دون الاقرار فان الاقرار
دليل وجودا وعدما فان وجوده دليل على وجود الايمان وعدمه دليل على عدمه فيصلح
ركنا اما الصلوة فعدمها ليس بدليل على عدم الايمان اصلا واما وجودها ايضا فليس
بدليل على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة حكم باسلامه
لا باعتبار الصلوة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي هي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى
منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد
وهو الاكراه والصلوة يسقط باعذار كثيرة كالحيض والنفاس والاغماء فوق يوم وليلة
والخنوف وغيرها فانحطت رتبتها عن الاقرار فلا يصلح كونها ركنا قوله ... والنوع
الثالث مما التحق بالواسطة الى قوله ما يسقط بعينه اقول ... النوع الثالث من انواع
ما حسن لعينه ما يلتحق بما حسن لعينه وزكاة حسنة توسط كالزكوة فانها بواسطة الفقير
تضمنت اغناء عباد الله فصارت حسنة لدفع حاجة الفقير وهو من خواص الرحمن ولكنها في
نفسها تنقيص لماله الذي عليه قوامه واضاعة له وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا
الصوم بواسطة اشتهاء النفس تضمن قهر عدو الله وهو النفس الامارة بالسوء على
ما جاء في الخبر اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي

فصارت حسنة لحصول القربة لا لذاته فانه لذاته تعذيب نفسه ومنعها عن نعيم الله
المبيحة لقوله ﷺ قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله
احل لكم الطيبات كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكذا الحج
انما صار حسنا بواسطة شرف المكان فانه تعظيم شعائر الله بزيارة امكنة يحب
شرفها الله وفي زيارتها تعظيم صاحبها لا لذاته اذ هو في ذاته قطع الفيافي وانعاب
النفس والدواب اعلم ان في كلام المصنف لفا ونشرا فانه ذكر اولا الزكوة والصوم والحج
ذكر بعده الوسائط وهو الفقر فهو راجع الى الزكوة واشتهاء النفس الى الصوم وسفر
المكان الى الحج ثم قوله اغناء عباد الله ايضا راجع الى الزكوة وقهر العدو الله الى الصوم
وتعظيم شعائره الى الحج قوله الا ان هذه الوسائط حواب عما يقال لما كان حسن هذه
الاشياء بالوسائط فلم التحقت بما هو حسن في ذاته فقال الا ان هذه الوسائط
بخلق الله ايا ها وفي اختيار وضع من العبد كانت مضافة الى الله وسقط اعتبار
فصارت حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا يشترط لها الاهلية
الكاملة حتى لا تجب على الصبي والمجنون ولما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها اهليته كاملة
حتى تجب عليها كالعشر والصدقة الفطر وانما قلنا ان هذه الوسائط بخلق الله دون اختيار
العباد فان النفس ليست بخالقة في صفتها بل هي محمولة على تلك الصفة كالنار فانها
بخلق الله وكذا الفقير لا يسعى عبادة اذ العبادة لا تستحقها الا الله وحاجة الفقير
بخلق الله اياه على هذه الصفة لا بصنع منه باشره وكذا البيت ليس مستحق للتعظيم لنفسه
اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله اياه معظما قوله وحكم هذا القسم وهو الذي حسن
لمعنى في نفسه انه متى وجب على المكلف لا يسقط عنه الا باداء الواجب او باعتراض
ما سقط بعينه اي باعتراض ما له اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس
ونحوهما وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذكر الغير وسعي سقاية للوضوء

والسعي

والسعي كما سياتي قال النوع الثاني حسن لمعنى في غيره الى قوله يسقط عن الباقين في
النوع الاخر اما قوله لما فرغ من بيان النوع الاول الذي هو حسن لمعنى في نفسه شرع
في بيان النوع الثاني وهو الذي حسن لمعنى في غيره وقسمه الى ثلثة انواع النوع الاول ما حسن
لغيره ولكن ذكر الغير يتادى بنفس اتيان المامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كالصلوة
على الميت فانها ليست بحسنة لذاتها حتى قبح الصلوة على الكافر والمنافق والباغي وقاتل النفس
وقد نهى الله عنها بقوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية وانما صارت حسنة بواسطة
اسلام الميت وقضاء حق المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن لذاته لانه تعذيب عباد الله وتخريب
بلاده كيف وقد قال عليه الادى سيان الرب سلعون من هدم سيان الرب وانما صار حسنا
لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه بواسطة كفر الكافر وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة
في نفسها فانها تعذيب العباد وايذاء وهم ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية
الى الفساد وتاديبها الى صيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها
لكن المعنى الذي شرع المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فان
قضاء حق الميت واعلاء الدين بنفس اداءه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة عليه
والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر وانما عمرت هذه الوسائط وهي
اسلام الميت وكفر الكافر وازكاب المنهي عنه دون الفقر واشتهاء النفس وشرف المكان
لانها وان كانت بخلق الله وخلقه فهي باختيار العبد وصنعه عن طواعيته فوجب اعتبارها فلم يلحق
ما حسن لغيره بخلاف تلك الوسائط فانها بصنع الله دون اختيار للعباد قوله النوع الثاني
من هذا القسم ما يحصل المعنى بعده بفعل آخر يعني به ان الغير الذي شرع المامور به لاجله لا يحصل
بنفس اتيان المامور به بل يحتاج في تحصيله الى فعل آخر قصدا كالوضوء فانه في نفسه ليس بحسن
لانه تبرد وانما حسن لتتوصل به الى اداء الصلوة وكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه
اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن لتتوصل به الى اداء الجمعة ثم الصلوة تتادى بنفس الوضوء بخلاف

نسخة الألوكة www.alukah.net

والجمعه لا تنادى نفس السعي بل بفعل آخر مقصود بعد حصول كل منهما قوله وحلهما اي حكم
هذين النوعين وجوبه وبقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا
حمله انسان من موضع مكلف بعد السعي قبل اداء الجمعه ثم خلى سبيله كان السعي واجبا
عليه ثانيا واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل الجامع مكلف اوكان مختلفا فيه
فصلى الجمعه سقط وجوب السعي عنه ولا يمكن بعده نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت
الجمعه عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذلك اذا سقطت الصلوة بالحيض والنفاس يسقط
الوضوء وكذا لو سقط حق البيت بكفره سقطت الصلوة عليه وكذا الكفار لو اسلموا لم يسقط
فرضيه الجهاد الا انه خلاف الخبر قال عليه الجهاد ماض الى يوم القيامه قوله وتصور بهما اي
بتصور هذين النوعين في معنى العباده والحسن لا يشترط لهما النيه والاهليه حتى
جاز الوضوء بغير نيه ومن هو ليس باهل الاداء العباده وهو الكافر والسعي كذلك اذ معنى
العباده فيهما غير مقصود بل المقصود التمكن من اقامه الصلوة بالطهاره والتمكن من
اداء الجمعه فعلى اى وجه حصلا سقط الامر وكذا بتصور الحسن يسقط النوع الاخر
وهو الذي تتادى نفس المامور به باقامه البعض عن الباقين لان حق المسلم صار
مقضيا بصلوة البعض وكذا اعلاء كلمه الله حصل بجهاد البعض فيسقط عن الباقين
ولو كانا نتحسنه لعينها لما سقطت لصلوة الظهر ونحوها النوع الثالث القدره فان صفة
الحسن انما تثبت بقدر من القدره وانها نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به
المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وذكر شرط في حكم كل امر كالوضوء والصلوة
والزكوه من الماء والقوة والاستطاعة والغنى عن الاهليه في الجزء الاخير من الوقت
يكفي عندنا استحسانا لوجود السبب والاهليه وافتقار وجوب الاداء الى احتمال
القدره لا الى تحققها لانها لا تسبق الاداء ليظهر في الخلف الى قوله كشهود النكاح النوع
الثالث من انواع ما حسن لمعنى في غيره اعلم ان في جعل القدره من اقسام ما حسن

لمعنى في غيره

لمعنى في غيره تعسف فان القدره ليست من اقسام المامور به بل هي شرطه ومورد القسمه انما
هو المامور به في صفه الحسن وانما ليست القدره بحسنه لمعنى في غيرها بل المامور به يصير حسنا
بواسطتها وهذا الاشكال يعينه يرد على بعض حذاق اصحابنا حيث قال هذا القسم
يعني القدره يسمى بها معا لانه يجمع القسمين اعني الحسن لعينه ولغيره فالايمان حسن
لعينه وحسن ايضا لغيره وهو شرطه يعني القدره وكذا الصلوة والركوع والحج
والوضوء والجهاد حسنه لمعنى يرجع الى الذات او الى الغير ويكون حسنه ايضا
لحسن من جهة الشرط وهو القدره توضيح الاشكال ان القدره ليست بحاجه الى تحسين
بل المامور به بواسطتها صار جامعا للحسنين للمامور به وانما ينعم على سبيل
الحقيقه بل يحمل مورد القسمه ما يحصل به الحسن للمامور به لا المامور به فيقال
ما حسن لغيره لا يخلو ذلك الغير اما ان شرطا او لا فان كان شرطا فهو القدره التي جعلها
المصنف نوعا ثالثا ولزم ان لا يكون شرطا فلا يخلو اما ان يحصل ذلك الغير بفعل المامور
وهو النوع الاول او لا وهو النوع الثاني ويحمل كلمه ذلك في كلام المصنف
وذلك يتنوع اشاره الى دفع المامور به وكذا في القسم الاول وهذا هو الاحتمال
الراجح فيه يعرف بالتامل قوله فان صفه الحسن انما يثبت بقدر من القدره
تكليف العاجز قبيح عقلا وممتنع شرعا فلا يجوز نسبته الى الله تعالى وهذا بناء
على ان التكليف بالمحال يمتنع عند شرعا وعقلا وعند الاشاعره جايز عقلا ووقع
شرعا قوله وانها اى القدره نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به المامور
من اداء ما لزمه بدنيا كان المامور به كالصلوة او الصوم او ماليا كالزكوة و
اى مطلق القدره شرط في حكم كل امر اي في وجوب اداء كل مامور به سواء كان
حسنا لعينه او لغيره احتراز عن تكليف ما ليس في الوسع حتى لا يجب الطهاره على
العاجز عنها بدنا بان لم يقدر على استعماله ولم يجد من يعينه وكذا الصلوة لا يجب

ادوها لاوز القدره ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قياما او قاعدا او موميا
وكذا لا يجب اداوه الا بالزاد والراحله لان التمكن من السفر لا يحصل بدونها غالبا ولذا
لا يجب اداء الزكوة الا بقدره مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء
سقطت بالاجماع ثم اختلف المشايخ في اشتراطه على سبيل الفضل والمنة او العدل
والحكمه ولكل وجه قد عرف في موضعه ثم هو شرط لوجوب الاداء دون لنفس الوجوب
فانه جبر من الله بغير صنع منا فلا يشترط له الاهليه حتى يجب على النائم ولا يشترط له
القدره الحقيقيه ولا المتوهمة وانما يشترط له وجود السبب فحسب ثم القدره الحقيقيه
التي تحدث عند حدوث الفعل انما يشترط لحقيقه الاداء لان الاستطاعة مقارنة
للفعل عند اهل السنة والجماعة واما لوجوب الاداء فيشترط له سلامة الآلات وصحة
الاسباب وعلى هذا ينبغي ان يحمل الاختلاف الذي بين اهل العلم في ان القدره مع الفعل او قبله
ويكون الاختلاف لفظيا ثم في كلام المصنف لف ونشر فانه ذكر اولا اربعه اشياء الوضوء
والصلوة والحج والزكوة ثم ذكر اربعه اخرى بعده وهو الماء والقوة والاستطاعة
والنفي فيعود كل منها على الترتيب الى كل من الاولى فوله غير لازم الاهليه هذا جواب عما يقال
قد اوجبتم الصلوة على الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والمجنون اذا افاق والحائض
اذا طهرت في آخر جزء من الوقت بعد التحريمه مع عدم شرط التكليف وهو القدرة على الفعل
حقيقه لسواد الوقت الذي هو من ضرورات القدره ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث
القدرة ما امتد الوقت لصحة التكليف لان ذكر احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف
لان المقصود لا يحصل به الا بزيادة احتمال سفر الحج بدون زاد وراحله واحتمال القدره على
الصوم للشيخ الفاني احتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد
بزوال المرض والزمانه واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من الاحتمال الذي
ذكرتم وهو ذكر لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى فاجاب عن هذا بما ذكرنا سابقا لان القياس

كما قلت

كما قلت وهو قول زفر وكل ما قلناه استحسان سماه الاحسان لرسوخ الوجوب وهو جزء
من الوقت قد وجد في حق الاصل فيبقى اصل الوجوب اذ ليس لمفسر الى شرط آخر ولذا شرط
وجوب الاداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقه القدرة لامتناع تقدمها على الفعل واستحاله
تقدم المشروط على الشرط بل هو متوقف على تومم القدرة التي تثبت على سلامة الآلات وصحة
الاسباب ليظهر فايدته في الخلف وهو القضاء وقد وجد التومم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء
امتداد يتوقف الشمس كما كان لسليمان عليه ولعلهم على ما نقل الطحاوي حسبت عند القدرة وجوب
الاداء ثم بالعجز الحاصل عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء وهذا معنى قول المصنف وافتقار
وجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحققها اي بتحقق القدره لانها اي حقيقه القدره لا تبقى
الاداء لان الاستطاعة مع الفعل فان قيل سلمنا ان تومم القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان
مبنيا على سلامة الآله ووجودها وكل لا نسلم ان تومم حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحته فان
تومم حدوث آلة البطش للانسان ثابت وكذا تومم حدوث سلامة آله الابصار والمشي للاعمى
والمقعد ومع ذلك لا يصلح التكليف بالبطش والابصار والمشي والتومم الذي ذكرتم من هذا
القبيل لان للوقت للفعل عند له الآله كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا تومم
القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب غير ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه
عينه وهو خلفه فهو كاف ان في مسئلتنا المقصود ايجاب الخلف وهو القضاء لا حقيقه الاداء
فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لا في حق الاصل وهو الاداء بل فيه تومم القدرة
قوله كما في الخلف على مسح الساء اي نظرا لاعتبار تومم القدرة على الاصل وان كان بعيد النظر في حق
الخلف الخلف على مسح الساء فان من خلف لمن مسح الساء وليحلق هذا الخف ذهبا انعقد ذلك عندنا
لتومم البر فان الساء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا الساء والملكه
البه وقد صعد النبي عليه السلام فيكون صعوده ممكنا غير مستحيل فينعقد يمينه بناء على هذا التومم ولو كان
بعيد النظر انوه في خلفه وهو الكفاره لانه يحنث في الحال لعجزه عن احداث شرط البر ظاهرا لانقطاع

الزمان الماضي في قدره الله ع ايضا وقد فعل لسليمان عليه فكان سبع لم ينعقد الحموس بهذا الطريق
ايضا لزمه الكفارة بها لانا نقول هنا كما اخر كاذبا عن فعل وجد منه فالصدق مستحيل فيه فان
الله ع لو اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعله فلهذا لم ينعقد
الحموس قوله ولزمهم عليه وقت الصلوة في السفر اي نظرا لاعتبار تيمم القدرة ليظهر في الحلف
ايضا من يمم عليه وقت الصلوة اي دخل عليه وقت الصلوة في السفر وهو عادم للماء فان
خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله ع فاغسلوا الآية متوجه عليه لتيمم حدوث الماء بطريق
الكرامة كان لبعض الصالحين لم يتفعل لعجزه ظاهرا الى خلفه وهو التيمم فانما اخبار لفظ
المجموم دون الدخول لان معنى المجموم الاتيان بفعله والدخول من غير اسيذان واتيان الوقت
كذكر ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه ناسيذان ربما يتهيا للذكر فاما اذا دخل
بغتة فالظاهر انه لا يمكنه النهي قوله وهذا الشرط يختص بوجوب الاداء اعني القدرة شرط
لصحة لوجوب الاداء دون وجوب القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء وجوب الاداء
التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء
عند المحققين فيكون وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا آخر وشرط التي لا يكون
شرطا لبقاء به كالشهود في النكاح حتى ان الغايب من الصلوات والكثرت والصيامات
والتعدد والزكوات ولو اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الاخير ولو عجز عن الاتيان
بها ساعتيذ ولهذا لا يسقط بالموت في حق الاثم وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء
لانا اعتبرنا ذلك لتظهر اثره في الحلف والاحلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الغوايت عليه فعلم
ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول
الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداء هذا انما يستقيم على قول من قال بان القضاء يجب بالسبب
الاول فاما من اوجب القضاء بسبب آخر فلا بد له من القدرة في القضاء لانه تكليف آخر فال
بعض الحذاق من اصحابنا انه لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا

كان

كان مطلوبا بنفسه بشرط فيه صفة القدرة واذا كان مطلوبا بغيره شرط تيمم القدرة لا غير
كما بيناه فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا بشرط فيه القدرة واذا لم يكن الفعل فيه مقصودا
بشرط فيه التيمم في النفس الاخير انما منع عليه وجوب قضاء العبادات المتعددة بناء على تيمم
امتداد العمر وهو الظاهر نظرا باستصحاب الحال ليظهر اثره في المواخذة كما ان وجوب الاداء ثبت
في الجزء الاخير من الوقت لظهر اثره في القضاء الا ترى ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا
على المثل حتى لو عجز عنه سقط كما في سقوط فضل الوقت وتكبيرات التشريق فلو لم يكن القدرة شرطا
لما سقط بالعجز قال ـــ والكامل منها هي القدرة الميسرة الى قوله فلا يشترط دوامها
الواجب اتى ـــ لما فرغ من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق منها شرع في بيان
النوع الثاني منها وهو الكامل لانه تزداد الواجب حسنا باشتراطها ويتيسرها وهي زايدة
اي القدرة الميسرة زايدة على القدرة الممكنة بدرجة لان بها ثبت التمكن من اليسر والاولى
لا ثبت الا التمكن اعلم انه لما ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة من الله ع تفضله في
بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زايدة على اصل القدرة وتسمى ميسرة
لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وفرق ما بينها اي بين القدرتين في الحكم وهو الاولى
وهي القدرة الممكنة لما شرط للتمكن من الفعل لم يعتبر بها صفة الواجب اذ التمكن اثباته بدونها
فكانت شرطا محضا اي ليس فيها معنى العلة بوجه لانها لا يتغير صفة الواجب والشرط المحض
لا يشترط دوامه لبقاء الواجب فلا يشترط دوام هذه القدرة لبقاء الواجب كالشهود في
النكاح فاما القدرة الميسرة فليست بشرط محض بل فيها معنى العلة لانها مغيرة لصفة الواجب
من تحرج الامكان الى صفة السهولة واليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا
فان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط بل لكونها في معنى العلة وعدم العلة يوجب عدم
ولانه لما وجب بصفة اليسر لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها اذ لو
بقي الواجب بدونها لتكلف القدرة لانقلب اليسر عسرا وفيه تغيير المشروع اذ يصير غير ما قضا

الألوكة
www.alukah.net

الواجب

مال الفطر كما في الزكوة تقرير للجواب بالفرق بينهما والمراد بالمال ههنا اي الكفارة غير عين اي لم يتعلق الوجوب بالعين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساقط لاثم الهتك ولهذا لا يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الهتك والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من بعد الهتك في بعد هلاك المال الاول دامت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة فانها متعلقة بالعين لانه جزء منه فاعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجب فيه لا بمال آخر ولهذا جعل النصاب ظرفا للواجب قال الله تعالى في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال في اربعين شاة شاة فيخصوص مال اخر بعد فوانه لا تثبت القدرة على الاداء فلا يعود الواجب قوله ولهذا اي ولان المال غير عين في الكفارة ساوى الهلاك فيها الاستهلاك حتى سقط وجوب الكفر بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينا كان استهلاكه تعديا على محل معين مشغول بحق الغير فيوجب الضمان وفي الكفارة لما لم يتعين لم يكن استهلاكه تعديا على احد فلم يتغير بوجه بل تصرف في ملكه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله ولا يلزم اي ولا يلزم على ما ذكرنا من ان المعتبر في الكفارة وجبت بصفة اليسر عدمه منع الدين وجوب الكفارة بالمال لو صحه بان يقال لو كانت الكفارة بقدره مبسرة وشرط وجوبها المال والدين ينافي اليسر لان اليسر انما يتبين اذا فضل عن حاجته الاصلية وهذا المال مشغول بها وهي قضاء الدين فعد معدوما كالماء المعد للعطش هذا ان اريد باليسر الامر بيان الثواب فبالمنع اولا بان يقال لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة فلا يرد نقضا وعلى تقدير التسليم فبالفرق بين الزكوة والكفارة ثانيا بيان الفرق ان الزكوة شرعت لاغناء عباده وشكر النعمة الغنى فشرط الكمال له في سببه ليسعى شكره اذ لا يليق بالكريم احباب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين ينافي الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل لغني اما الكفارة فلم تشرع لاغناء عباده بل شرعت عقوبة للذنب الذي حصل بهتك اسم الله وما حيته له بعد الوقوع اوزاجرة واغناء الفقير ليس بلازم في الكفارة ولا هو امر اصلي فيها حتى ينادي بالتحرير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء وانما المقصود فيها نيل الثواب لتكفير ماحبا للاثم الذي لحقه بارتكاب محظور فان الحسنات يذهبن السيئات فاذا لم يكن الاغناء مقصودا فبهالم يشترط

فبهالم يشترط صفة الغنى في المكلف بها وانما يشترط اد في ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد فلا يفوت اصل القدرة بالدين فافترقا قوله وامالحج وصدقة الفطر فيجبان بالقدرة الممكنة هذا الكلام يحتمل وجوها عما يقال ما ذكرتم من ان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب منقوض بالحج وصدقة الفطر فانهما وجبتا بصفة اليسر مع ان القدرة الميسرة لم تشترط لبقائهما وانما قلنا انهما وجبتا بصفة اليسر فلانه استرط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدتان على اصل القدرة فان ادنى ما يتكمل به الرجل فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي وانتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر بالحج ماشيا واوجب ما لكي الحج على القادر على المشي اما صدقة الفطر فلانه استرط فيه الغنى بالنصاب واصل القدرة بحصل بملك نصف صاع من بر او صاع شعير فاضل عن حاجته يومه ولهذا اوجب الشارع عليه صدقة الفطر فاشار المصنف الى الجواب بالحج وصدقة الفطر بحان بقدرة ممكنة ويحتمل ان يكون هذا ابتداء بيان الحج وصدقة الفطر بحان بالقدرة الممكنة دون الميسرة واما الحج فان الشرط فيه الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة ولهذا فسر النبي صلعم بهما فانهما من ضرورات هذا السفر لبعد الكعبة وشدائد البرية فاشتراط الزاد والراحلة لبيان ادنى ما يمكن به من هذا السفر اذ اليسر لا يحصل الا بخدم واعوان ومراكب واشربة قامعة للعطش وخيام مانعة من الحر وغير ذلك والمستهذه الاشياء يشرط بالاجماع فلا يكون واجبه بصفة اليسر فلم يشترط دوامها وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكرنا في الصلوة توقف الشمس وفي الحج على مس السماء مع القدرة على المشي اقرب الى الامكان من وقف الشمس وصعود السماء لان فاعتباره في الحج حرجا عظيما لتادية المهالك في الغالب اذ الغالب في المكلفين عدم قدرة المشي الى الكعبة وانما اعتبرنا الصلوة بحالة من خلفه وهو القضاء ولا خلف للحج ينتفي به شرعيته للحرج وصدقة الفطر مثل الحج في كونها لا تجب الا بقدرة ممكنة واشتراط الغنا فيها ليس لليسر ولهذا لا يشترط ان يكون الغنى تاما حتى تجب البذلة والمهنة ولا يشترط حولان الحول ويلزم بسبب اس الحر والمدبر وام الولد والميسر لا يتحقق الا بالمال النامي وانما شرط الغنا ليتحقق الموصوف به اهلا للاغناء الثابت بقوله عليه السلام اغنوهم

ليصير د

من غير النفي بحال الا بقال المراد بالاغناء المذكور في الحديث اغناء عن المسئلة بالبيان كفايته بومه اذ الحديث
صرح بذكر حيث قال اعنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فلا يكون الغني الشرعي اما لكونه متعارفا في
عرف الشرع او لانه بدونه يكون فقيرا اهلا لاخذ الصدقة فلا يكون اهلا لوجوبها عليه مع انه محتاج
اليه ودفع حاجة نفسه ليلا يحتاج الى السوال اولى من دفع حاجة الغير قال

باب النهي

قول القايل الى قوله وتمامه في الامر سره اقول
من مباحث الامر شرع في النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن فعل القبيح
ومنه قوله تعالى الصلوة تنهى عن الفحشآء والمنكر وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف هو قول
القايل لمن دونه لا تفعل وتمامه ما فيه من القيود والتوضيح والجواب عنه على ما ذكرنا في حد الامر
والنهي ضد الامر لان الامر طلب اتيان الفعل والنهي طلب تركه والكلام في نفس صيغة مخصوصة
كالامر ياتي هنا وليس النزاع في صيغة بعينها وانتهى في مثل لا تفعل كما في افعل والخلاف في ان
لا تفعل هي حقيقة في التحريم دون غيره من معانيها كما في الامر فعندنا حقيقة في التحريم دون
سايرمعانيها وهي مستعملة في جميع معاني التحريم لقوله تعالى ولا تقربوا والكراهة كقوله تعالى ولا
تعزموا عقدة النكاح والتحقير لا تمدن عينيك وسان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا
والدعآء لا تواخذنا ان نسينا والياس لا تعتذروا اليوم والارشاد لا تسالوا عن اشيآء
والتحذير ولا تموتن والشفقة لقوله لا تجهد واد وانكر الشافعي قال المصنف والاختلاف في
ان النهي هو جب التكرار كالامر ياتي هنا اي في النهي لان النهي مستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار
لان التكرار ان يفعل مرة بعد مرة وهو انما يكون في المتناهي دون المستغرق وفيه بحث فان النهي
قد يكون بعد فوات الاستغراق والاستمرار لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وكالنهي للحايض عن الصلوة والصوم والقراة ومس المصحف ودخول المسجد
لا يقتضي الدوام بالاتفاق فيمكن فيه التكرار فيتاتى فيه الخلاف كالامر ويمكن ان يجاب بان مقتضى
النهي المطلق الدوام لانه ذكره في سياق النفي والتقييد بالوقت انما جآء من خارج النهي وهو قوله عليه

دع الصلوة ايام اقرائك وكذلك كل نهي لا يدل على الدوام فانما جآء من قرينة لفظية
او عقلية والكلام في النهي المجرد عن القرائن على ان النهي في جميع ما ذكرتم مستمر مستغرق
لجميع العمر غير منقطع في وقت فان الحايض نهيت عن الصلوة في جميع عمرها في ايام حيضها
وكذا الجنب ممنوع عن قراءة القران في مدة عمره والسكران ممنوع عن فرمان الصلوة في
ايام حيونة قال المصنف ايضا ثم قال بالاباحة ثم اي بالامر لا يقول بالاباحة هنا اي
في النهي كيلا يصير حكمها اي حكم الامر والنهي واحدا وهو الاباحة وهو محال لان حكم احد
الضدين يجب ان يكون مخالفا لحكم الضد الآخر فلو كان حكمها واحدا يكون الشيء الواحد مامورا
به ومنهيا وهو محال وعنه الاسبيل اليه وسئل قال بوجوب الانتهاء اي في الامر يقول بوجوب الانتهاء
هنا وهو مذهب اصحابنا لان الانتهاء ماموربه في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب
كما سبق هذا ما قاله المصنف وذكر صاحب المنار ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي حراما وثبوت
الحرمة فيه فان النهي والتحريم واجد وموجب التحريم هو الحرمة كوجوب التملك بسوب المملوك هذا حكم
النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده فهي الحنفية وجوب الانتهاء
حكم الامر الثابت بالنهي الذي بمصير الامر بضده وافتضاء النهي الفعل شرعي لا لغوي كالمقتضى الامر
حسن الماموربه لان الحكيم لا ينهى عن الفعل الا لقبحه كما لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى ان الله يامر
بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشآء والمنكر فكان القبح من مقتضيات شرعا واستدل المصنف
على ان حكم النهي وجوب الانتهاء بدليل آخر وهو انه لو ارتكب المنهي عنه معصية بدليل اطلاق اسم المعصية
على قربان الشجرة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة في قصة آدم حيث قال تعالى وعصى آدم
ولا يسمى اسم المعصية الا بترك الواجب ولان النهي متعد لازمه انتهى بقال انتهيته فانتهى قال المصنف فانه
وتمامه اي تمام البحث في هذا قد مر في الامر مرة فلا نعيده وقد ذكرنا ما هو عليه من الايراد
كما بقال انتهيته فانتهى يمكن ان يقال انتهيته فعصى فلا يلزم الانتهاء لازماله وقد مر التحقيق فيه فلا نعيده
ايضا قال ومن قال بان الامر بالشيء الى قوله وفي البابين بالتصريح اقول قال المصنف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من قال بان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اي سواء كان له ضد واحد او اضداد لا تقول بان النهي بالشيء
امر بجميع اضداده اذا كان له اضداد كثيرة وذلك لاستحالة الجمع بين الاضداد اتيانا فيستحيل فيمكن
ان يكون مامورا بجميع الاضداد فيه تكليف مالا يطاق في الوسع بخلاف الجمع بين الاضداد تركا فانه غير
مستحيل فيمكن ان يكون منهيا عن الاضداد اما اذا كان له ضد واحد لكن القول به اعلم ان مسئلة الامر
والنهي في كلم ضد مما عظمت وقد اختلف الاصوليون فيها اختلافا شديدا لا بد من تحرير موضع
النزاع فيها وتقرير اقوالهم فنقول لا نزاع في ان الامر بالشيء نهي عن تركه وذلك الشيء بالتضمن سمي بتحريم
ان كان الامر للوجوب ونهي كراهة ان كان الامر للندب فاذا قال صم يلزمه ولا تركه الصوم و
النزاع في ان الامر هل هو نهي عن ضده الوجودي مثلا هل قولك اسكن عين قولك لا تتحرك بمعنى ان المعنى
الذي عبر عنه باسكن عين ما عبر عنه بلا تتحرك فيكون عبارتان لافادة معنى واحد ام لا فيه النزاع
لان اسكن صيغة امر تحرك فانه ظاهر الفساد ولم يذهب اليه احد فذهب بعض الشافعية
والقاضي ابو بكر ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده بالمعنى المذكور وقال القاضي اخيرا وليس من الشافعية
وبعض المعتزلة ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا انه عينه اذ اللازم غير الملزوم وذهب امام
الحرمين والغزالي وباقي المعتزلة الى انه لا حكم لكل واحد منهما في ضده اصلا بل هو ساكت عنه ومنهم
من اقتصر فقال الامر بالشيء غير النهي عن ضده او يستلزمه ولم يتجاوز ومنهم من تجاوز الى الجانب
الآخر وقال النهي عن الامر بضده او يستلزمه وقال ابو بكر الصيرفي وهو مذهب عامة العلماء من
اصحابنا واصحاب الشافعي واهل الحديث ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر
بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام له اضداد من القعود والركوع والسجود
والاضطجاع يكون الامر به نهيا عن جميع اضداده كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد
منها من غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده المامور به
وعن اضداده لكونه مانعا منه من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب
غير منهي عنها لانه نهي تحريم ولانهي تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون

عرض

عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد
بانفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد عند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث
يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا
بواحد من الاضداد غير عين وذهب بعضهم الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده
وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وقال بعضهم يوجب كراهة ضده ومختار القاضي الامام ابي زيد
وشمس الائمة وفخر الاسلام وسنتابعهم انه يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يوجب ان يكون ضده بمعنى
منه مكروه وذكر صاحب الفواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور
فاما اذا كان الامر على التراخي فلا تظهر لهذه المسئلة هذا الظهور وهكذا ايضا ذكر شمس الائمة وابو اليسر وذكر
عبد القاهر البغدادي ان الامر بالشيء يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخير
كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحد منها واحد مما هو غير منهي
عن تركها لجواز تركها الى غيرها هذا تقرير الاقوال والعالم بعرض المصنف لايراد الادلة للمجانب والجواب
عنها اقتصرناه على هذا حرفا لاطباب الكلام بما هو خارج عن الكتاب ولكنه ذكر وجه مختار فخر الاسلام
وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وساقه ان استلزام الامر للنهي ثبت ما اقتضاه النص لا بالعبارة
ولا بالاشارة ولا بالدلالة وذلك ظاهر وما ثبت بالاقتضاء يكون ضروريا فيقدر بأقل ما تندفع به الضرورة
وهو الكراهة لانه دفع البلاء بصريح النص اعلم انه اكثر الشيخ ابو المعين في التبصرة على فخر الاسلام ومن
وافقه حيث قال ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وليست
ما ذكر ان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكاب ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو
مذهب جمع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل اركبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد
متوجها لانعدام المامور كما قاله ابو هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد للوعيد اذ هو متوجه
بدونه ولزم ان يكون بدل توجيه الوعيد من فعل محظور تركه وكذلك فعل الترك وكليف بزعم توجه الوعيد
لتارك الفرائض وثبوت العقوبة بمباشرة فعل مكروه وليس بمحظور وهذا مما لا ياباه جمع اهل العلم والله

صاحب البزازية ايضا فقال بعض المشايخ نرى ان يقتضي كراهة ضده وخلاف الرواية فان تارك الصلوة
المفروضة والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه قال صاحب الكشف
لكن لزم ان يجاب عنه بان الضد انما يحمل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به منهيا للمامور به فاما اذا تضمن
الاشتغال به تفويته لا محالة فلم يمكن النظر الى التفويت ونصر سبب الوجه الوعيد واستحقاق العقوبة
ولو كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسمي للعقوبة ما عتبار ترك الاجابة وهو مباح بل عبادة
باعتبار انه نفس على عزم وكونه حراما لغيره لامتناع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قبل كلام فخر الاسلام
لا يسعى على هذا المصلي فانه اطلق بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده فكراهة الضد من مقتضيات
الامر عنده سواء كان الاشتغال به منهيا للمامور به او لا قلنا كلام فخر الاسلام يشير اليه فانه قال
بعد ذكر التحريم لما لم يكن مقصودا الى ان قال لما لم يكن منهيا فهذا صريح بانه اذا كان منهيا تحرم ضده
ويمكن ان يجاب ايضا عن ايراد صاحب التبيين والمبرزيا ناسلنا ان ترك الصلوة حرام ويعاقب
عليه والمكروه لا يعاقب عليه وكل المعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل الضد الذي هو مكروه بل باعتبار
ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا
ضاق وقت العصر فترك المكلف وعند صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على
تركه الفرائض لا على فعل هذا الصلوة ولكن يرد على فخر الاسلام سوال آخر وهو ان قوله بان الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده لو اراد بهذا الاقتضاء الاصطلاحي وهو ان لا يكون للامر صحة الا به فليس كذلك فان
الامر في نفسه صحيح لا يحتاج الى بعد ما ذكر ولو اراد به ما يوجب الامر ذلك فهو ايضا ليس بصحيح وهو
ظاهر فان موجبه الوجوب بالكراهة ضده ولو اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره مع انه غير متعارف
فقال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر كان الاشتغال بضده
ولا يكون مفسدا ما لم يكن منهيا حتى لو قعد ثم قام في الصلوة الى قوله دون الفصل الثاني في قوله
لما فرغ من تقرير الاصل اراد ان يذكر ما يتسبب عليه من الفروع فقال فائدته هذا الاصل وهو ان الامر
كراهة ضده على ما اختاره فخر الاسلام ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له بدليل انه ثبت

بطريق

بطريق الضمن والاقتضاء كان الاشتغال بضد المامور به مكروها حراما ولا يكون مفسدا للمامور به ما لم يكن
الاشتغال بالضد منهيا للمامور به فح يحرم لان سعيه للمامور به حرام فصار الحاصل انه اذا وجد ايجاب
التنافي من الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الاخر لانه لما لم يقصد
الضد لا عتبر الامر حيث التفويت فان لم يفوت يكون فعله مكروها فان مثابة المنهي عنه بوجب الكراهة
فعلى هذا المصلي اذا قعد ثم قام في الصلوة لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفته ما هو الواجب
بالامر وهو القيام الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية لانه يمكنه الاتيان به بعده ولكنه يكره
بعد الفراغ من السجدة الثانية لاستلزامه تاخير الواجب ولا يكون مفسدا الا اذا اضاف القيام
ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل وقال ثم سياتي هذا الكلام يزعم الماخذ به العامة
في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ ولا يظهر الخلاف بينهم الا في
الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في
اي جزء حصل من اجزاء الوقت بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد
الا عند ضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ يعني رحمه الله
ويسعى لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم ادائه الى حرام او مكروه فاما
الامر المطلق فعلى التراخي عند بعض كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد
عندنا بالعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان سبيل لا يكون الكراهة على هذا عند بعض كراهة التاخير
كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على
التراخي هل على الفور ولم يكشف في شرح هذه المسئلة انتهى كلام صاحب الكشف ويمكن ان يقال انه اشار
هذه الاشكال باعتبار انه حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذي يظهر من كلام
فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا لكن من الاركان او الشرط من الشرائط اعم مما ذكره الشارح
وذكر غير منحصر على المضيق فانه يتحقق فاره في المصوع وماره في الموسع بعد الشروع فانه لو شرع في
الواجب الموسع في اول الوقت كما ولو وقت المظهر مثلا يتعين عليه الادآء لتقرر السبب فعلى اصل الشروع

فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففي الفرض الذي شرع بكون حراما ومالا يكون منويا كالعقود يكون مكروها فحكم الفوت مارة يكون في المضيق واخرى في الموسع بعد الشروع والمفوت كما تتصور في الموسع تتصور في غيره فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفوت والقراءة والدليل على المراد بالمفوت اعم مما ذكره الشارح ما ذكر محمد الاسلام بقوله وقال ابو حنيفة ومحمد يجب الطهارة فرض دائم في الصلوة فتصير ضده مفوتا كالاكل مفوت للصوم وقال محمد القراءة فرض دائم الى قوله فصار كالصوم لان بقاء اذا شرع في الصلوة في اول الوقت صار مضيقا لانا نقول لا نسلم انه صار مضيقا بمعنى انه يصير قضاء لو اخر بل بمعنى ان الوقت يلزم عليه تفويته وافساده لصيانة عمله لا لصيرورته مضيقا ثم ذكر المصنف فرعا اخر على الاصل المذكور وهو ان الثابت بالاقتضاء كالثابت قصدا بالتصريح فقال والكف عن الصوم اي عن المفطرات الثلاث لما وجب بالامر مقصودا بصوم ثم الحق الصيام الى البلد لم يدخل البلد داخل في الصوم حتى لا يحنث لو اصبح في بيته صائما ولم يخرج وجب الكف عن التزوج والخروج والبروز في العدة اقتضاء غير مقصود فان النهي بقوله ولا تعقدوا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود وجب لتداخل في العدة عندنا حتى قلنا اذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان فكلما يتأتى من الحيض يحسب منهما جميعا خلافا للشافعي وحاصل الخلاف راجع الى اصل وهو ان الركن في العدة الفعل ام ترك الفعل لان المقصود من العدة صيانة الانساب عن الاشتباه فعنده الركن الفعل لان المقصود يحصل بالطريق وهو صيانة الانساب عن الاشتباه فعنده الركن الفعل لان المقصود يحصل بالطريق وهو العدة وقد وجد فلا تتصور مخالفة في وقت فلا تبتدا خلافا لنا لان المقصود من العدة فانه عبادة مكف عن التزوج والخروج فلا تتصور مخالفة في وقت فلا تبتدا خلافا لنا لان المقصود في يوم واحد وعندنا الركن ترك الفعل وهو في العبادة تابع اذ المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فيندحلان اذ يمكن تركها فعال كثيرة في وقت واحد والدليل على ان هي العبادة تابع انها تنقضي بدون عليها وتركها الكف ثم ذكر المصنف فرعا اخر على الاصل المذكور وهو ما لما ثبت حرمة الوقاع في الاعكاف بالنهي مقصودا بقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تعدت حرمة

الى دواعيه

الى دواعيه من التقبيل واللمس كما في الاحرام ولما ثبت حرمة الوقاع في الصوم اقتضاء لا مقصودا باعتبار الامر بامام الصوم يقتضي حرمة الوقاع لم تتعد الى دواعيه حتى جاز للصائم القبلة اذا امن على نفسه قوله وقال ابو يوسف اشارة الى فرع اخر على الاصل المذكور وهو ان من صلى على مكان نجس ثم اعاد السجدات في مكان طاهر لم يفسد صلوته لان المصلي منهي عن السجدة على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر بتطهير الثياب والمكان يقتضي ذكر فلا يكون السجود على النجس مفوتا للمامور به لامكان الاعادة على مكان طاهر فلا يكون مفسدا بل يكون مكروها ولذا قال ابو يوسف المتعلم لكن منهما ترك القراءة قصدا بل اقتضاء من حيث انه ماموره القراءة بقوله فاقرأوا فيقضي كراهة ضده فلا يكون ترك القراءة في الشفع الاول مفسدا الا بقدر ما يحصل به تفويت الماموره وذكر اي ذكر النفوت بتحقق بهذا الشفع وهو الشفع الاول الذي ترك فيه القراءة فيظهر بحرمة الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداره ولا يظهر في حق الشفع الثاني اذ ليس من ضرورة اداء الشفع الاول بطلان التحريمة لاحتمال وجود القراءة في الشفع الثاني فبقي التحريمة بما بقي ذكر الاحتمال كالمسافر اذا ترك القراءة في ركعة من ظهره لا تنقطع التحريمة عند ابي حنيفة ومحمد رح لاحتمال الاقامة فصير ضده اربعا وبقضي القراءة في الشفع الثاني فبقي التحريمة بما بقي ذكر الاحتمال فلا يكون مفوتا للماموره فلا يكون مفسدا بخلاف ما لو ترك في ركعة من الفجر لعدم ذلك الاحتمال اذ لا يصير اربعا بنية الاقامة والمسح بالظهر ليس بلازم بل يتأتى ذكر في العصر والعشاء ايضا وقال ابو حنيفة ومحمد رح اذا سجد على مكان نجس يفسد صلوته لان الطهارة فرض دائم في الصلوة لكونها شرطا بحيث اجزاءها فيصير ضده مفوتا للفرض لانه ماموره على مكان نجس يصير حاملا للنجاسة فصار كالاكل المفوت للصوم فان الكف عن المفطرات لما كان ماموره به في جميع وقت الصوم يتحقق بدوام بالاكل في اي جزء كان من الوقت وقال محمد القراءة في الصلوة فرض دائم في التقدير حكما اذ لا صلوة الا بقراءة وكل جزء صلوة وكل اكثر في الاخريين بالقراءة الحكمية بقوله عليه القراءة في الاولين قراءة في الاخريين ولهذا اي ولاجل ان القراءة في الصلوة فرض دائم تقديرا لا بصلح الامي تحليله للقارئ في الاخريين بعد افساد قراءة الامام في الاولين ثم احدث وقدم في الاخريين اجزأهما فسدت صلوتهم خلافا لزفر حيث قال بعدم

بطلان

لتاديه لغرض القراءة فلا تكون تعدد ركعة مفسدا ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلوا عن القراءة اما بجميعها
او تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام اهليته للقراءة حقيقة فلا تكون اهلا لها حكما فصار
كالصوم فرد وام الفرض فاذا خلا ركعة من القراءة بطلت بخلاف ما قالوا وجنس الفساد يدرك القراءة
فيها في الركعتين الاولتين من التطوع سد سد بل قطع لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة ولا
للقراءة في الصلوة والفساد يدرك القراءة في احدى الركعتين سد سد بل يحتمل ان الفساد يدرك القراءة في ركعة
يجتهد فيه لان الحسن البصري لا يوجب القراءة الا في ركعة واحدة وخلافه معتاد الامر بالشيء لا يقتضي
التكرار فلا يكون مخالفا للنص فيعدى الفساد من الشفع الاول يدرك القراءة فيه الى الاحرام حتى يفسد
اصل التحريمة فلا يجوز بناء الشفع الثاني عليه في الاولى فيما اذا تدرك القراءة في الاولى واما تعدي
الفساد الى الاحرام لكون الفساد قويا قطعا ولم يعد الفساد الى الاحرام في الثاني اي فيما اذا تدرك
القراءة في احدهما لكونه ضعيفا يجتهد فيه فيجوز بناء الشفع الثاني عليه لانعدام كمال الفساد يدرك
القراءة في ركعة يجتهد فيه فلذا لم يدرك عدم الفساد تدرك القراءة في الكل يجتهد فيه فان القراءة للمستحب تفرض
عند ابي بكر الاصم فعلى هذا سبع لم لا تفسد التحريمة يدرك القراءة في الشفع الاول ايضا لانه ضعيف
يجتهد فيه لانا نقول خلاف الاصم غير معتبر لانه مخالف للدليل القطعي وهو قوله فاقرؤا ما تيسر
من القرآن بخلاف خلاف الحسن البصري لان خلافه بناء على دليل يصلح عدم مخالفة النص وهذه المسئلة
احدى المسائل التي ذكرها محمد في موضعه وهو نظير من جمع بين حر وعبد ومن عبد وحر
في صفقة واحدة حيث تعدى الفساد الى القن في الفصل الاول اي فيما اذا جمع بين حر وعبد ابتداء
لكون الفساد فيه قطعا اذ لا تبس المحل للبيع فلا يدخل تحت العقد فتصير البيع في القن بحصته
وهو مفسد للعقد ولم يتعد الفساد الى القن في الثاني اي فيما جمع بين قن ومدبر لان الفساد فيه
غير قطعي اذ المدبر يحل البيع حتى لو حكم الحاكم بجوازه نفذ قضاؤه لكونه مجتهدا فيه فبقي حل
العقد فيه فيصير البيع بالحصة انتهى وهو غير مفسد فلا يسري الفساد لما ذكرنا اي انه
قطع في الفصل الاول ويحمد في الفصل الثاني قال ... فصل النهي في صفة القبح ينقسم انقسام
الامر

الامر ما قبح لعينه وصفا او شرعا ما لحقه كالكفر والكذب والظلم واللوط وسوء الخمر والمأثم
والصلوة بغير طهارة وحكمه عدم الشرعية الى قوله بخلاف النهي على ما قدرناه اقول النهي
في صفة القبح ينقسم انقسام الامر اي النهي عنه لكونه قبيحا لعينه او لغيره كالمأمور به حسنا لعينه
او لغيره وانما اردنا بالنهي والامر المنهي عنه والمأمور به لان الامر والنهي ليسا بمنقسمين
الى الاقسام المذكورة بل المنقسم والموصوف بالحسن والقبح لعينه او لغيره المأمور به
والمنهي عنه والمراد به السبب في اصل التقسيم لا في نفسه فان اقسام الامر ستة كما مر
واقسام النهي اربعة وذلك لانه اما ان يكون القبح للمنهي عنه لعينه او لغيره والقبح لعينه
اما ان يكون وصفا او شرعا والقبح لغيره اما ان يكون مجاورا او متصلا فهذه اربعة
اقسام وهذا التقسيم انما يصح بناء على ان العقل قد يعلم بعض الاشياء عند
اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشعرية وكذا عند المعتزلة العقل حاكم مطلق بالحسن والقبح
على الله تعالى حتى قالوا بوجوب الاصلح عليه وعلى العباد حتى قالوا بالزام العقل بوجوب الافعال عليهم
وقبحها من غير ان يحكم الشرع فيها بشيء واما عندنا فالحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى والعقل آلة
للعلم بها فان العقل قد يقف في معرفة كثير من الاحكام ولا يطلع عليه الا بتبليغ الرسل عليهم
السلام القسم الاول ما قبح لعينه وصفا اي قبح لذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل بدفين ورود
الشرع بتقبيحه كالكفر والكذب والظلم فان قبح الكذب بالله يعرف بمجرد العقل لان قبح كذب
المنعم مركوز في جبلة العقل بحيث لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر في وقت
الاوقات كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذا الكذب والظلم قبيحان لذاتهما ولهذا حرما
في الاديان كلها وقال بعضهما من الاقوال بالشرائع والقسم الثاني ما قبح لعينه شرعا لحقه به
اي بما قبح وصفا كاللواطة وسوء الخروج المأتي اي مأتي الفحل والانثى وهو سوء الخلق وجبل
الجبل بان يقول لعن الولد الذي سيخرج من هذا الفحل ومن هذه الناقة وكذا الصلوة بغير الطهارة
وانما التحق هذا القسم بالقسم الاول اما لعدم المحلية او لعدم الاهلية واللوط وسوء الخر والمأثم لعدم

المكتبة الألوكة www.alukah.net

المحليه فان الوطي انما شرع في محل قابل للتوالد والتناسل بعقد شرعي او ملك يمين لسعي العلم الى قيام
الساعة بتلاحق الاشخاص والدور ليس محل للتوالد فيكون تضييعا للماء المعد لخلق الادمي الشريف
في غير محله كتبذير الخيط الصالحة للزراعة في الارض السبخة وكذا البيع والزكاة في نفسه ما يتعلق
به المصالح ما شرع الا في محله وهو المال المتقوم والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان
ليس بمال فصار مع هذه الاشياء عبثا لخلوه في غير محله كضرب المبتة واكل مال الاستعدى ولا يتداوى
به وفد نهى الشارع عن جميع المضامين والملاقيح لذكر المعنى واما لعدم الاهليه فكالصلوة بغير الطهارة
فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهليه العبد لادائها على الطهارة صار فعله
محدثا عبثا لخروجه من الاهليه شرعا فوله وحكمه اي حكم المنهي عنه لقبح بعينه وصفا او
عدم الشرعيه اصلا ووصفا اذ القبح الذاتي ينافي المشروعيه وهذا بالاجماع ولقابل ان يقول
الكذب من هذا القبيل وهو قد يسقط القبح عنه ويصير حسنا لاصلاح ذات البين او انقاذ
نبي عن القتل او المصلحه في الحرب فلو كان قبحه لذاته لما جاز الانفكاك عنه اذ ما بالذات لا يزول
وكذا البيع الربوي كان حراما في زمن اسرائيل وما قبح لغيره ينقسم الى قسمين الاول ما جاوره
في جاوره يعود الى ما اي قسم منه ما جاوره المعنى الموجب للقبح من حيث انهما اجتمعا بطريق الاتفاق
من غير ضرورة ذكر المعنى او وصفاله حتى جاز انفكاكه عنه وهو النوع الثالث كوطي الحائض منهي
عنه لقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن للمعنى المجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي المملوكه جائز
من حيث الذات حتى ثبت النسب والاحصان وجميع الاحكام مذكر الوطي لامكان انفكاكه كذلك
المعنى نزول الحيض فلم يؤثر في افساد الاحكام وكالبيع عند اذان الجمعة منهي عنه لاخلاله بالسعي
وهو مجاور وقابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بدون الاخلال به بان باشر البيع وبعد اذهبان
في طريق الجامع او راكبا في سفينة يجري الى الجامع وكذا الاخلال يوجد بدون البيع بالاشتغال بعمل نفر
وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير وهو معنى مجاور للمنهي عنه لجواز
الانفكاك فان كل واحد من الشغل والصلوة متصور وجوده بدون الاخر بان يشغل ملك الغير بعمل

تفوغير

غير الصلوة او يصلي بدون الشغل المنهي بالاذن والقابل لمنع الانفكاك وطي الحائض عن الاذى في
حال الحيض والانفكاك الصلوة عن الشغل في الارض المغصوبة حاله الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت من الحيض لم تصح صلوة في الارض المغصوبة ولا وطيا الحائض والكلام ليس الا في حاله كونهما
منهيين قوله وحكمه اي حكم هذا القسم من المنهي عنه ان يكون المنهي عنه بعد النهي صحيحا مشروعا في
اصل ما يعافي الفقها لان القبح لما كان لامر مجاور للمنهي عنه ممكن الانفكاك لذاته ولا لوصف غير لازم ظ
لازم لم يوجب ازالة المشروعية فيترتب عليه الاحكام من غير فساد حتى ينعقد البيع وقت النداء
موجبا للملك من غير توقف على القبض ويسقط الواجب بالصلوة في الارض المغصوبة ويثبت بوطي
الحائض احصان الواطي وحل على الزوج الاول ومثال هذا القسم من حيث مجاوره المعنى الموجب للنهي
كصايم لا يصلي وطائف مقيم فانه يكون مطيعا بالصوم والطواف عاصيا بترك الصلوة والقسم الثاني
في افساد اصل الصوم والطواف لكونهما مجاورين لهما قابلين للانفكاك عنهما والقسم الثاني من قسمي قبح
لغيره وهو النوع ما يصلح به وصفا اي ما يصلح للنهي عنه المعنى المقتضي للقبح بحيث يصير لازما له ولم يمكن الرابع هم
الانفكاك عنه وقوله اي ما يتصل به وصفا عطف على قوله ينقسم الى ما جاوره جمعا وذكر مثل الربوا ظ
فانه وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبحا باصله ولكن اتصاله ما يوجب قبحه على وجه صار ظ
وصفاله فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فيه كان لازما له لهم وكان
موجبا عن العوض لانه الدرهم الزائد لا عوض له فلم يوجد المبادلة فيه وهو فرع على المبدل عليه وصفها
كالوصف ولان اصل المبادلة قد وجد ولكن لم يوجد المبادلة التامة فقد وجد اصلها وفقد وصفها
وكالصوم في يوم العيد فانه عباده في نفسه ولكنه قبح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل اداءه وهو انه يوم الانفكاك
ضيافة وفي الصوم اعراض عنها وكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت كالوصف اللازم لعدم تصور
ولما كان المعنى الموجب للقبح في هذا القسم بمنزلة الوصف كان شاملا لاصله من المجاور في القسم المتقدم فاوجب
الفساد في المشروع كما اوجب القسم الاول الكراهة ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله ثم الشافعي لخفاء اي الحق هذا
القسم الذي قبح لمعنى في وصفه اللازم بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه في رفع المشروعيه اصلا ووصفا لان

شبكة الألوكة www.alukah.net

النهي في اقتضاء صفة القبح حقيقة كالامر في اقتضاء صفة الحسن ثم الحقيقة في مطلق الامر دون
الكامل حتى يثبت الحسن في المامور به لعينه لا لغيره وكذا النهي ينصرف مطلقه الى الكامل فتثبت صفة
القبح في المنهي عنه لعينه لا لغيره فلم يبق مشروعا اصلا ولان بطلان الوصف اللازم موجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم ونحن نختاره اي هذا القسم الذي قبح لوصفه القسم الثاني
وهو ما قبح لمعنى مجاور في بقاء المشروع عبادة اصله لان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى كسب العبد
ومعنى قوله مراد مطلقا عدم الفعل لان المنهي عنه غير مراد الله كالمامور به غير مراد والا لما
تخلف المراد عن ارادة الله وقد عرف في اول الكتاب مع خلاف المعتزلة معانه انما ابتلى عباده بالكلف
بناء على احسابهم وكسبهم فيما للحق فيه التصور اي فيقتضي الابتلاء بالنهي ان يكون المنهي عنه ممكنا متصورا
الوجود ليتمكن بذلك من المنع عن اتيانه المنهي عنه باختياره فيثاب بفضل الله ومن لم يقدم على العمل
باحسانه فيعاقب بعدله فيكون الاتيان والترك مضافا الى كسبه واختياره ولو لا تصور وجود المنهي عنه
لكان عدم المنهي عنه لعدم تصوره لا لامتناع العبد عن ذلك فلا يثاب عليه فيصير النهي نسخا بحقه اي
بحق الفرق بين النهي والنسخ انه اي لان النسخ ينصرف الى الحكم بالرفع اي رفع المشروع عبده عن المنسوخ
الى يوم القيامة وحلال الاخوات لم يشرع مشروعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له
باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ والنهي ينصرف الى المخاطب بالمنع عن فعل المنهي عنه وعدمه
بناء على امتناعه باختياره حتى يثاب عليه وبهذا اي النهي والنسخ في طرق نقيض لان بين الامتناع وهو
الثواب وعدمه والاختيار وعدمه منافاة والتنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين
ويجوز ان يرجح الصحة فيهما على العدم في المنسوخ والامتناع في المنهي عنه لان الامر يرد فيما اختياره و الثاني
باختياره وبهما في طرفي نقيض ثم النهي كما تقتضي للمنهي عنه يقتضي قبحه ايضا فان امكن الجمع بينهما فهو والا وجب
الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوه التمتع بسبب القبح فاما الشرع فلا يمكن الجمع
فيه بينهما لان الشرعية لا تجتمع مع القبح فوجب الترجيح فان في رجحان جانب القبح وعدم المشروعية
من جهة ونحن رجحنا جانب التصور والمشروعية ورجحنا اولى اما اولا فلان التصور في المنهي عنه امر اصلي
عقلا وشرعا

عقلا وشرعا وعرفا ولغة اما لغة فلانه مستفاد لازمه انتهى بقال نهيته فانتهى قلوم يكن الانتهاء متصورا لما
لازماله واما عرفا فلانه يستعمل في الامر للاعمى لا يبصر واما شرعا فلقبح التكليف بالمحال واما عقلا فظاهر لكون
النهي عن المستحيل عبثا والقبح للمنهي عنه ليس كذلك بل يثاب بالاقضاء تحاله الناهي لا لذات المنهي وكان اعتبار
الموجب الاصلي اولى وان تعارضا احدهما وقد امكن اعتبار بهما بان يكون القبح راجعا الى الوصف
والمشروعية الى الاصل فيكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه ولان اعتبار جانب القبح مطلقا يودي الى
ابطال حقيقة النهي لانه ح يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وما يودي الى ابطاله فهو باطل هذا
خلاصة ما ذكره اصحابنا ولكن يمكن المناقشة فيه بان يقال سلمنا بان النهي يقتضي تصور المنهي عنه ولكن
لانسلم انه يقتضي تصوره بكونه مشروعا في اصله قولكم لو لم يكن مشروعا باصله لكان مستحيلا
قلنا لانسلم استحالته عقلا والتكليف انما تعتبر امكانه من حيث الذات والامتناع بالغير وهو
عدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي وسبب التكليف ليس الا على الامكان الذاتي كما عرف في صحة
التكليف بما علم الله انتفاءه وقوعه مع كونه ممكنا كايمان ابي جهل ومن مات على كفره فانا اذا فرضنا
الربوا ليس بمشروع باصله لا يصير مستحيلا عقلا بحيث يصير بتكليفنا بالمحال وهو ظاهر ولئن سلمنا انه يقتضي
تصوره شرعا فانه يجوز ان يكون الشيء مشروعا قبل ورود النهي ثم يصير قبيحا بالنهي كالمنسوخ فقولكم
ح يصير نسخا وهما في طرفي نقيض قلنا لانسلم المنافاة بينهما فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعي
بنص متاخر وهو يجوز ان يكون الرافع هو النهي كالنهي عن قتل الكفار والنهي عن المتعة والنهي عن المثلة فانها
كانت قبله من الجواز كما جاز ان يكون الرافع هو الامر كقوله عليه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وعن ادخار لحوم الاضاحي فادخروها فيكون النهي محققا للنسخ لانه يثبت به فلا يكون منافيا له
قولكم امتناع العبد عن المنسوخ بناء على عدمه في نفسه مدفوع باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع
في المنسوخ قلنا لانسلم ذلك كله فان شرب الخمر منسوخ ونكاح المتعة كذلك مع انه ثاب الانسان
بالامتناع عن شرب الخمر وايضا عدم شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لا لعدمه في نفسه
هذا ما خطر لي على سبيل اثاره البحث لعلي انه لا يمكن الجواب عنه والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا

المناقشة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة اذ القبيح الذاتي لا يتغير مع الشرعيه والذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع ليس لقبح في ذاته فعسى ان يكون قبيحا في وصفه او مجاوره له فاندفع بهذا الطريق جميع ما ورد لا بالطريق الذي ذكروا ولا قوله والحكم الاصلي للنهي ما ذكرنا اي الموجب الاصلي في النهي كون العدم مضافا الى اختيار العبد وكون المنهي عنه منصور الوجود هو الحكم الحقيقي للنهي واما القبح في المنهي عنه فيثبت مقتضى به اي بالنهي لكلمة النامي وهو طلب الاعدام فوجب ان يجعل القبح وصفا للمشروع لئلا يصير المقتضى وهو القبح لعينه مبطلا للمقتضى وهو النهي لانه لو كان قبيحا لذاته يصير نسخا والمقتضى صحيح له لا مبطل فيصير المقتضى حينئذ دليلا على فساده بعد كونه دليلا على صحته وفيه عود الشيء على موضوعه بالنفي حيث اوجب ان يجعلهما باقيا مشروعا وعسى ان يسلم على حسب ما وجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي راجعا الى الوصف دون الذات فيصير اي المنهي عنه مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه بالعكس القبح به فصار فاسد الوقوف وصفه لا باطلا لبقاء اصله اذ الاصل راجح على الوصف ولا يمكن ان يكون صحيحا بوصفه باطلا باصله لان بطلان الذات يوجب بطلان الوصف لقيامه به قوله والمشروع يحتمل الفساد هذا ما قاله الشافعي في الافعال الشرعيه لا يقبل وصف الفساد والقبح للتنافي بين المشروعيه والقبح لان المشروعيه اذا تحققت رجحانه لئلا يكون مباحا فلم يمكن بدون اقامة الدليل على المشروعات يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعيه فعال المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فان المحرم اذا جامع قبل الوقوف فسد حجه ولكن بقي احرامه حتى وجب المضي على حكمه ووجب عليه الجزاء ما ذكر في كتاب المحظور في هذا الاحرام فيقبل الحج من الفساد بوصفه والمشروعيه باصله منصور شرعا وانه لا تنافي بينهما لعدم اتحاد الجهة وكذا الطلاق البدعي والصلوة في الارض المغصوبة مع كونهما محظورين تثبت عليهما الاحكام الشرعيه وهو سقوط القضاء ووقوع السنة بكونهما مشروعين بالنظر الى الاصل هو وقوله اي في موجب النهي على الوجه الذي بيناه وهو ان يكون مشروعا باصله دون وصفه لمنار المشروعات فان قوله المشروع على منار صحيح وفاسد وباطل لانه اما ان يكون مشروعا باصله ووصفه فهو الصحيح او غير مشروع بوصفه واصله وهو الباطل او مشروع باصله دون وصفه وهو الفاسد والقسم الرابع وهو ان يكون مشروعا بوصفه دون اصله مستحيل في المعقول والزم بوجه نظير الشرع فعلى تقدير جعل الفاسد والباطل قسمين من مشروعاته المنار المشروعات وفي جعلهما معا واحدا بطلان احدهما او تغيير امره المقتضى دون مرتبته المقتضى لكونه شرطا للصحة والشرط تابع للمشروط فلا يحل مبطلا له وفيه ايضا محافظة حدود المشروعات فان يحمل النسخ غير النهي لا يحمل ظاهرا واحدا ولا يحمل المقتضى صحيحا لا مبطلا وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الخصم فان فيه ابطال منار المشروعات وعدم محافظة حدودها فان جعل النهي نسخا ابطل احد النهي وفي جعل المقتضى مبطلا ابطل احدهما وما ذكرنا من التحقيق ظهر الفرق بين الامر والنهي وهو اشارة الى الجواب عما قاسوا الثاني عليه بقوله لان مطلق النهي مفرد الى الكامل كالامر بتقرير الفرق ان الكمال في الامر به الثابت بمقتضى الامر لا يظهر الامر به بل بحقوق موجبه وهو الوجوب على صفة الكمال ومطلق ما بلغ للجهات من الحسن الكامل بخلاف القبح الثابت بمقتضى النهي لو اثبت الذاته لصار مبطلا للنهي وبصير نسخا على ما يبتدأ فلا يجوز اثباته على وجه يصير مبطلا فالـــ وعلى هذا قلنا البيع بالخمر مشروع باصله الى قوله فيصير بالمشروع ولا يصلح للقضاء اقول لما فرغ من تقرير الاصل شرع في بيان ما يتسبب عنه من الفروع فهاذ وعلى هذا اي بناء على الاصل المذكور وهو ان النهي عن الافعال الشرعيه يقتضي بقاء المشروط قلنا البيع بالخمر يان يحمل الخمر ثمنا لا مبيعا مشروع باصله اذ الاصل في العقد المبيع وبهذا انصاف والعدل اليه والقدرة عليه وتسليمه العقد بهذا كيف دفع الضرر وذكر ان المقصود من شرع البيع الوصول الى الانتفاع بالاعيان اذ الاثمان وسائل اليها لكونها غير منتفع بذاتها فكانت كالاوصاف لها فكون مشروعا باصله لصدور البيع من اهله في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فانه بمنزلة الوصف لما ذكرنا ولان كان ذكرنا للمبادلة واندفع بهذا ما يقال الثمن ركن فكيف يكون تابعا فانه مقصود البائع كالمبيع مقصود المشتري فجعل احدهما مقصودا والاخر غير مقصود تحكم والخمر مال اذ المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره للحاجة او ما هو ما خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه النضه وهي بهذه المثابة وكذا ينتفع بعينه الخمر للتخليل ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة شربها ونجاسة عينها وليس من ضرورتهما انتفاء المالية

جواب عن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كالدهن والسرقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب ايفاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهي
ليست كذلك فانه لا يجب الضمان بالاتلاف بها اذا كانت لمسلم فصح ثمنا من وجه من حيث انها مال ولم يصح
من وجه من حيث انها غير متقومة فلا يمنع اصل الانعقاد فصار منعقدا ماصلة دون وصفه فصار
فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع عبدا بحر بعقد البيع فاسدا ولا يبطل لان هذا مبادلة اي عرض
لمثله وكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فانعقد موجبا لحكمه وهو الملك في محل يقبله وهو العبد حتى
يجب قيمته وثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك ولا ينعقد في محل لا يقبله وهو الحر حتى لا يملك ولا
قبض بحكم العقد لانه واجب الاجتناب فلا يحل تسليمه وتسلمه بخلاف بيع الحر بالدراهم حيث يبطل لان الدراهم
تعينت للثمنية فبقيت الحرمة بيعه وهي لا يصلح لذلك لعدم تقومها فلا ينعقد البيع لانعدام المحلية وعلا
البيع بالميتة وجلدها على حالها فاسدا تا وانما يحدث المالية في الجلد بصنعة الدباغة فلا يكون
مالا قبلها فانعدم ركن البيع وهو المالية فيهما فوقع العقد بلا ثمن فبطل لعدم ركنه وهو المبادلة
الخمر بالمال ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسلم ذكرها قاضي خان في فتاواه وغيره وهي رجل
له غنم للتجارة يساوي مائتي درهم فمات قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها حتى بلغ قيمة جلدها
نصابا فتم الحول كان عليه الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدبغ لكان ينزله هلاك النصاب في اثناء
الحول وجودها في نفسه وهو غير موجب للزكوة حتى لو كان له عصير التجارة فتخمر قبل الحول ثم
صار خلا يساوي نصابا فتم الحول لا زكوة فيه على رواية عن ابي يوسف وفرقوا بينهما بان الصوف والدر
بقي على جلد الشاة متقوما فبقي الحول سقايه وفيما اذا تخمر هلك الكل فبطل حكم الحول قوله وكذا بيع
الربوا مشروع باصله لوجود ركنه من اهله في محله وهو مبادلة المال المتقوم بمثله غير مشروع
بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض وبه تفوت المساواة التي هي شرط جواز العقد في الربويات
والفضل سع كالوصف وكذا صوم يوم النحر وايام التشريق فان النهي تعلق بوصفه وهو انه
يوم عيد فكان مشروعا باصله حتى صح النذر به عندنا لان هذا اليوم مثل سائر الايام من جميع
الوجوه فان الصوم فيه يصلح لقهر النفس الامارة بالسوء فكان محلا لعبادة العباد لكنه غير مشروع
بوصفه

بوصفه وهو كونه يوم ضيافة والصوم يصير معرضا عنها واذا ثبت انه مشروع باصله لا يلزم
باطلا فصح النذر به لكونه طاعة باصله والمعصية غير متصلة به ذكرا ولا فعلا وهو الاعراض
عن الضيافة فاما في ذكره واللفظ به فلا معصية والنذر ذكره لا فعله بخلاف الشروع فانه
فعل معصية لهذا لا يلزم بالشروع بل يجب عليه نقضه وبه خرج الجواب عما قاله زفر والشافعي
ان الصوم فيه معصية فلا يصح النذر به اذ لا نذر في معصية الله وكذا وقت طلوع الشمس
وغروبها صحيح باصله لانه زمان صالح لطرفة العبادة كسائر الازمنة لانه سبحانه وتعالى لم يعبد
على عباده فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاء به السنة قال عليه السلام اذا طلع السمس
قرني الشيطان فاذا ارتفعت فارقها واذا استوت قارنها واذا زالت عنه فارقها واذا
غربت قارنها فلا يصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى قوله حتى يطلع الشيطان قرنه
بمعنى انه يقارن هذا الامر اي مطيق له وقوة الشيطان في هذه الاوقات للتسويل لعبدة الشمس
ان يسجدوا له فيها وقيل قرنا الشيطان ما حيتا راسه لانه يقابل الشمس حين طلوعها فيسجد
دونها حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيتعذب بسجود الكفار للشمس عباده له فعلى هذا يكون جمعه وعلى
الاول مجازا قوله الا ان يصار الوقت بالصلوة اي الفرض اشارة الى الفرق بين الصلوة والصوم فانه
لما ثبت النسوية بين صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة والصلوة في الارض المغصوبة
من جهة ان النهي في الكل ورد لمعنى في وصفه شرع في بيان الفرقة بينهما فقال الا ان يكون اتصال الوقت
بالصلوة فوق اتصال المكان بها وذلك لان اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب لوجوب الصوم في
ومعياره لانه يتقدر به ويزداد وينقص بازدياده وانتقاصه وهو ظرف في ماهيته لان الصوم عبارة
عن الامساك عن المفطرات نهارا مع النية فازداد الاثر اي قوي الفساد في الصوم حتى فسد فلم
يشرع فيه ولو شرع في الصوم في يوم النحر يجب عليه افساده ولو يجب عليه قضاؤه ولو افسد
ولا يصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء حتى لو صام يوم النحر سنة قضاء كان عليه لاسقاط به
لان ما وجب كاملا لا ينادي ناقصا وكره الصلوة في الارض المغصوبة فان الامكان فيها

ولا وصف ولا معيار فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب الكراهة وهي لا تمنع
اداء الواجب فيضم بالشروع فيها حتى يجب عليه القضاء بالافساد ويصلح للقضاء حتى
يسقط ما في ذمته لو قضى فيها لانها كاملة فتادى بها الكامل وانتقصت الصلوة
في الحال نفساده يؤثر في فساد المسك بحالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا لازما
يؤثر في النقصان دون الفساد فيضم بالشروع فيها اي في الاوقات المكروهة حتى يجب عليه
القضاء بافسادها ولا يصلح للقضاء اي لا يسقط ما في ذمته من الواجبات لو قضى في كل وقت
لانها ناقصة فلا تتادى بها الكامل والنقصان الذي لمنع عن الوقوع عن القضاء اذا كان راجعا
الى نفس المامور به اصلا ووصفا ما لم يدخل تحت الامر فعفوانه لامنع عن ذلك لانه لا يحل كالمامور
به فالنقصان تركه الفاتحة او بعض الواجبات من هذا القبيل حتى لا يحرج عن العهدة ولا يكمن فيه
النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود لو كان ساهيا وكذا الوتر يصلى في بيته فانه يحول ببعض
في غير هاتين الصلوة بكماله اكثر ثوابا من غيرها لما ذكرنا والمراد بكون الوقت سببا في الصوم والصلوة
لا بكونه سببا لما شرع فيه من الفعل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض لان الكلام في الفعل لا في الفرض
ولا يستقيم حمل قوله والوقت سبب على وقت الفرض لان قوله حتى يصلح للنقصان ويضر بالشروع بايام
فانه لا يتصور الا في النفل وقد سمى سببه الوقت لتكرر كل زمان والبقاء اليه نعمة فيسند عن
الشكر وكان سبب لم يجب عليه الاستعمار بالعادة في جميع الاوقات لتوالي النعم عليه فيها الا انه تعالى
رخص في بعض الازمنة بالاستعمار بغيرها من الحوائج لاحتياجنا اليها لضرورة المعاش وخص بعض الاوقات
بالاعاب فاذا نذر او شرع فيه كان اخذا بالعزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب للصوم والصلوة لا
الاصل قال ثم النهي عن الافعال الحسية موجب قبح عينه الى قوله لا الى كون الترك مامورا
اقول ثم النهي عن الافعال الحسية وهي التي يعرف وجوهها حسا من غير توقف على الشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها لا يتوقف تحقيقها على الشرع لانها كانت معلومة قبله عند جميع اهل الملل يوجب
قبح عينه بلا خلاف لان الاصل ثبوت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه انتهى وفي غيره فلا نسلم هذا

الاصل

الاصل بلا ضرورة ولا ضرورة في الافعال الحسية لانه امكن تحققها مع القبح لوجودها حسا فلا يسقط
بسبب القبح والنهي عن الافعال وهي التي يتوقف تحقيقها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة
وسائر العقدات والمعاملات يوجب قبح غيره حتى يبقى مشروعا باصله دون وصفه عندنا
لان ابطال القبح في عينه يوجب ابطال اصله في المشروع لما ذكرنا من ارادة المحسوس لوجوده حسا
فلا نسلم في القبح تصوره لا يقال هذه الافعال التي عدتم من الشرعية يعرف حسا ايضا فانا اذا
رايناه رجلا يصلي وسمعنا انه فعل ذلك علمنا القتل والشرب لانا نسلم من حيث كونها افعالا
يعرف حسا فاما من حيث كونها صلوة على هيئة مخصوصه وعقدا مخصوصا حتى يكون سببا للثواب
والملك فلا يعرف الا بالشرع فان قبل البيع والاجارة ونحوهما مما توقف تحقيقها على الشرع فان اهل
الملل وغيرهم كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع قلنا انهم يتعاطونها ما دام له
المال او المنفعة فاما ان يكون بحيث واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا يكاد
يضبط فلا بد انها بينت بالشرع هذا ما قيل وفيه بحث فان القتل والشرب وسائر الافعال التي
عدتم من الحسيات ايضا التي يعرف وجوهها قبل الشرع من حيث انها افعال فاما من حيث كونها على هيئة
مخصوصه ووصفه معلومه وهي القتل العمد انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد
فدخل ماله كذا ولا يكون ابا له ولا مولاه وانما يوجب الدية المغلظة اذا كان شبه عمد وانما يوجب
الدية اذا كان خطا وغير من احكام القتل وشرائطها التي لم يعرفوا الا بالشرع وكذا الزنا من حيث كونها
وطيا في قبل غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل يوجب الحد او الجلد وغير ذلك
من احكام الزنا وشرائطها فلا يعرف الا بالشرع اولى فلا فرق بين القسمين فان اصلها من حيث كونها
افعالا لا يعرف بالحس قبل الشرع واما من حيث كونها جهات مخصوصه وكيفيات معلومه موجبه
للاحكام المخصوصة فلا يعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذي ذكرتم لا يتم قوله الا اذا قام
الدليل بخلافه فيها ليس الافعال الحسية والشرعية بعد النهي عن الافعال الحسية يقتضي القبح بعينه
الا اذا قام الدليل بخلافه فلم يقتض القبح لغيره كالنهي عن الوطء حالة الحيض وعن اتحاد الاواني والمنسي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ن نفل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي لمعنى الاذى والشقه لا لعين هذه الاشياء وكذلك
النهي عن الفعل الشرعي يقتضي القبح لغيره ويدل على بقاء المنهي عنه الا اذا قام الدليل بخلافه فح يقتضي
القبح لعينه ويدل على نفي المشروعية كالنهي عن بيع الملامسة والمنابذة وصلوة الحدث وهذا عندنا
وعند الشافعي في الباين اي في ما لا النهي عن الافعال الحسية والشرعية يقتضي القبح لعينه ويدل على انتفاء
المشروعية الا لدليل فيهما كالنهي عن وطء الحائض والبيع وقت النداء فان الدليل قد دل على ان الوطء في حاله
الحيض منهي عنه لمعنى الاذى والبيع وقت النداء منهي عنه لغيره وهو الاخلال بالسعي فلا يدل على نفي المشروعية
قوله ولا يلزم عليه اي على انا في ما ذكره من ان النهي عن الصحيح في الشرعيات يقتضي رفع المشروعية
الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التي بني عباده ولم ينعقد
شرعيته وكونه سببا لحكم شرعي وانما لم يلزم عليه لان كلامنا في الحكم المطلوب شرعا المتعلق
بسبب مشروع كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد ورود النهي عنه
ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام مكفر من القول وزور
والكفارة انما وجبت جزاء للمنكر الحرمة وتنويه ووصف الخطر في السبب لا لحرمته عن كونه
صالحا لايجاب الجزاء بل لتحققه كما في القتل والى هذا اشار المصنف بقوله فاما ما شرع جزاء
لتعهد حرمة سببه اي بفعل لم يكن سببه حراما جبر مرتب عليه ذلك الجزاء كالقتل العمد لان
الجزاء لا يجب بارتكاب المباح قوله ولا يلزمنا ما فرع من بيان تخريج الفروع على الاصل
المذكور شرع في جواب ما يتوهم ورود نقضا على ذلك الاصل فقال ولا يلزمنا النكاح بغير
شهود اي لا يلزم على اصلنا المذكور وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي كونها
مشروعة هذا النكاح بغير شهود فانه منهي عنه مع انه لم يشرع عاما صلا وانما قلنا
انه منهي عنه لانه لو جاز قوله عليه لا نكاح الا بشهود على حقيقة النفي يلزم الخلف في كلام
الشارع لوجود النكاح اداء عند ما لم يكن وبقاء عند الجميع فيكون منعدما اعتبارا عن النهي كما في قوله
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اي لا ترفثوا ولا تفسقوا وكما في قولهم لا ريب فيه

اي لا ترتابوا

ى لا يزنا بوعلى احد الوجهين لما كان ما من لزوم الخلف فاجاب ولا بالمنع بقوله لا يلزمنا لانه
منفي وكلامنا في المنهي لا في المنفي يعني لا نسلم انه منهي عنه بل هو على حقيقة النفي اذ الاصل في الكلام
هو الحقيقة فكان ذكر اخبارا عن عدمه وهو لا وجب بقاء المشروعية وما ذكره من لزوم الخلف
غير لازم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف بالحديث ولا يلزم الحديث مذهب مخالفه
لانا لو كان النكاح بغير شهود باطلا منفيا لكان سببا لا يثبت النسب ولا يسقط الحد ولا
العدة والمهر لانا نقول ثبوت هذه الاحكام للشبهة ثم اجاب عنه ثانيا بالزام انه نهى على سبيل
التنزيل بقوله ولان النكاح شرع للحل والتحريم يضاده يعني ولئن سلمنا ان المراد منه النهي فرع حقيقة النفي
فانه لا يلزمنا ايضا لان النهي عن النكاح موجب البطلان لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية ما لم يكن
اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية كالبيع لانه لما امكن ذكر كالنكاح لانه شرع لملك ضروري
لا ينفصل عن الحل اذ الاصل عدم شرعيته لكونه استيلاء على حر شريفه ولكنه انما شرع لضرورة بقاء
النسل بالتناسل على وجه نظهر اثره في الحل فقط فكون موجبه الاصلي الحل وموجب النهي الحرمة والتحريم
يضاد موجب الحل فلا يمكن الجمع بينهما والحرمة ثابتة بالنهي فيعدم الحل ضرورة فيكون باطلا لعدم حكمه
اذ الاسباب الشرعية مرادة لاحكامها لا لذاتها كالنكاح المحارم بخلاف البيع حيث امكن القول
فيه ببقاء المشروعية مع كونه منهيا عنه لانه شرع لملك اليمين وضعا فيفيد الحل والتحريم يضاد الحل
دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع فلا يثبت الاصلي بقوله ثم اوضح ما قاله من ان عقد النكاح
موضوع للحل والبيع للملك بقوله الا ترى ان البيع شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وغيرها لا يحتمل
الحل كالعبد والبهائم دون النكاح فلو كان الحل مقصودا بالنكاح لما شرع
البيع في هذه الصورة لعدم الفائدة فظهر انه اذا انفصل الحل عن النكاح بطل واذا انفصل الحل عن
البيع لم يبطل ولا يشكل على ما ذكرنا انعقاد النكاح مع انفصال الحل حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا تقاوم مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصورة ليظهر اثره
بعد زوال هذه العوارض فانها في معرض الزوال فان الاحرام يزول بالاحلال والحيض والكظهار والحرمة

والتناسل ج

عن الحل ج

ـة الظهار نزور بالكفاره فاما الحرمه في النكاح بغير شهود لست بغباه الى غاده كمل اظهار انه
النكاح بعد انتهائها فلا فائدة في الانعقاد اصلا ولقائل ان يقول لانسلم انه لا يمكن الجمع بين الحل ومن حيث
النهي قوله التحريم نضاد. وجب النكاح وهو الحل قلنا اتحاد الجهة في التضاد وهو مفقود هنا
لانه يمكن الجمع بينهما بان نقال مشروع وحلال باصله حرام وغير مشروع بوصفه كما قلنا في سائر المواضع
التي ورد النهي فيها عن الافعال الشرعيه وقد مر تحقيقه قوله وبهذا اي بالجواب الثاني لان هذا
اشاره الى القريب يجاب عن قوله ولا يمكن اباحة اباكم بعد ما اراد هذه الآيه سوا الا على الاصل
المذكور لنقال ما ذكرتم من ان النهي عن الافعال الشرعيه يقتضي بقاء المشروعيه منقوض بما ذكرتم انه
فانها تقتضي ان يكون نكاح مكوحه الاب مشروعا باصله لكونه منهيا عنه وهو من الافعال الشرعيه
فيجاب عن هذا السوال بالجواب الثاني وهو ان النكاح مشروع للحل فلا ينعقد عنه ولا خلاف في ان النهي عن
الحرمه والتحريم نضاد موجب للحل فلا يمكن الجمع بينهما فيبطل النكاح لعدم الحل والحرمه لا يجتمعان في محل
واحد ويرد عليه ما ذكرنا من جواز اجتماعهما في محل واحد بجهتين قال شمس الائمه الكردري لا يرد قوله
ولا يمكن اباحة اباكم بعد هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا باصله ثم شرع غير مشروع بعد ورود
النهي ام لا ونكاح مكوحه الاب لم يكن مشروعا اصلا بدليل قوله لانه كان فاحشه ومقتا فلم يكن من هذا
الباب قوله ولا يلزم استيلاء الكافر لما فرغ عن جواب النقض الوارد على الاصل المحلف فيه وهو النهي عن
الافعال الشرعيه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو النهي عن الافعال الحسيه وهي اربع
مسايل استيلاء الكافر على مال المسلم وسفر المعصيه والغصب والزنا وجه ورود النقض على هذه
الاصول حسيه والنهي عن الافعال الحسيه يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا احتاج الى تكليف بيان
الحكم بالاستيلاء والغصب وحرمه المصامره بالزنا والرخصه بسفر المعصيه فاجاب عن الاستيلاء بجوابين
الاول ان الاستيلاء انما نهي عنه لعصمة اموالنا وهي غير ثابته في حق اهل الحرب بانها انما ثبتت بالخطاب والخطاب
في حقهم لانعدام ولايه التبليغ والالزام وكانوا في حق عدم سوت العصمه منزله من لم يبلغه الخطاب من المتقدمين
في زمان النبي صلعم فكان استيلاءهم على هذا المال كاستيلاءهم على مال المباح كالصيد واشار الى الجواب الثاني
بقوله ولان

قوله ولان العصمه يعني وليس سلمنا ان العصمه ثابته مطلقا لكنها انما ثبتت في حقهم
اذ العصمه ثابته بالاحراز وهو يحصل بالدار على ما سياتي حصنه او بالدار حكما وقد انهى كلامنا في احراز
المأخوذ بدارهم فسقط النهي في حق احكام الدنيا دفع الاخره حتى يكون مواخذا به فيها فلم يكن محظورا
في حقهم فان قيل ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمه بعده كمن اخذ صيد
الحرم واخرجه الى الحل ولو هلك في يده يضمنه ولم تزل عصمه الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ
في محل غير قابل للملك وكذا لو اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع ولو صار خلا للبيع بعده كذلك
بينا قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حاله البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في نسف الثوب
في حق الخبث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير
معصوم ابتداء فصح سببا للملك وهكذا يقول في الصيد انه ملك بعد الاخراج عن الحرم حتى يجوز
ضمنه في الحاج وحل اكله لكنه يجب عليه رساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم وصيانه
لاثاره لولم يحل بالارسال او الجزاء لودى الى تفويت الصيد والى هتك حرمه الحرم فاما مسلة بيع الخمر فليست
من هذا القبيل لانه ليس بمتمدد فاذا لم يصادف محله بطل وهذا بخلاف استيلائهم على زقاقنا حيث
يصلح سببا للملك لان عصمتها موجودة تابعه بالاسلام ولم يسلم بالاحراز الى دارهم وحاصل
الفرق العاصم للاموال عندنا الاحراز بالدار وعنده الاسلام او خلفه وهو عقد الذمه فلما لم يوجد
وهو الاحراز بالدار بالاستيلاء بطلت العصمه عندنا فملكه لان الاستيلاء على مال غير معصوم
ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقي العاصم وهو اسلام المالك عنده لم تزل العصمه فلا يملك
بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو ثمره قوله واما سفر المعصيه اشاره الى الجواب
عن المسله الثانيه التي ترد نقضا على الاصل المذكور بعد الجواب ان السفر ليس لعينه منهي عنه لعينه اذ هو قطع
مسافه بل المنهي في غيره محاوله وهو التمرد على المولى وقطع الطريق فلا يكون معصيه لذاته فلا بد على
اقتضاء المشروعيه كالبيع وقت النداء وهذا لان خروجه انما صار سفر المعصيه مكانا بعد الاعتداد
الاغاره والتمرد على المولى ولهذا لو قصد ذكر المكان بدون قصد الاغاره صار مسافرا ولو قصد الاغاره

المكتبة الألوكة www.alukah.net

بدء قصد المكان البعيد لم يقصر مسافر أو رظاف الآباء والولد الوتد قصده بخلاف ما اذا ذن له المولى
خرج من كونه عاصيا ولم يتغير سفره فظهر أن معنى المعصية بجاوره له بمكان انفكاكه اذ القطع يوجب
بدء السفر والسفر يدوم القطع فصلح سببا للترخص قوله والملك في الغصب اشاره الجواب عن
المسئلة الثالثة الوارده نقضا على الاصل المذكور بقوله انما لا تثبت الملك بالغصب مقصودا به نا ثبت
بالبيع والهبة بدليل ضمان الغاصب اذا ضمان بطريق الجبر وهو يستدعي الفوات اذ الضمان عند
بدل العين خلافا للشافعي فان عنده بدل عن اليد وكان من ضرورة القضاء بما لقيه خروج العين عن ملكه
لتكون حرا لمافات ولانه لما صار الضمان ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ويدخل
في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهو لا يجوز فيثبت الملك للغاصب شرعا ضمان
العدوان الذي هو مشروع فصار حسنا لحسن الحكم الشرعي الذي هو شرطه اذ شرط الشيء تابع له فيه
وانما نفي توبت الملك للغاصب مقصودا لكن الكشف لبعض المتاخرين قالوا سبب ملك
المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه لئلا يجتمع البدلان في ملك واحد ثم قال وهو غلط
عندنا ثبت نزع وقت الغصب حكما ولهذا يعد عاصيا وسلم الكسب له وقال بعضهم السبب الموجب
للملك له هو الغصب لكن عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت له عند اداء الضمان
بل وقت الغصب حقيقة ولهذا لا نسلم له الولد ولو كان السبب للملك هو الغصب لكان اذا تم له الملك
بذلك السبب ملك الزوائد المتصله والمنفصله كالمبيع الموقوف اذا تم بالاجازة ملك المشتري المبيع
مع الزوائد المتصله والمنفصله فالاسلم ان نقول الغصب لو جب رد العين عند الامكان ورد
عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب بقوله عليه وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي
للغاصب شرطا للقضاء بما لقيمه لاحكما ثابتا بالغصب مقصودا وهو نظير فجر الاسلام و
لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال
ليس بمبيع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصله فانها تبع محض وكذا الكسب بدل المنفعة
فيكون مبعا محضا فيتبع الاصل قوله وضمان المدبر الى آخره اشارة الى جواب سوال يرد على ما سبق

تقرير

تقرير الجواب من وجهين احدهما وهو الذي يشير اليه كلام المصنف ان وجوب ضمان للمدبر بدل عن
ان الضمان بمقابلة اليد دون العين كما هو مذهب الشافعي اذ لو كان بدلا عن العين لما وجب الضمان بغصب
المدبر لعدم امكان زوال الملك عنه واذا ثبت ان الضمان بمقابلة اليد لم يقع الحاجة الى زوال ملك
الغاصب عن العين كما في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدلين في ملك واحد وتقرير الوجه الثاني
بقال الانسلم ان اجتماع البدلين في ملك واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يدخل في ملك المغصوب منه مع
ان المدبر لا يخرج عن ملكه تقرير الجواب عن الوجه الاول ان الضمان في المدبر ليس بدل عن العين لان ما هو
شرطه وهو انعدام الملك في العين متعذر فيه فيجعل بدلا خلفا عن القصان الحاصل بفوات اليد ولكن هذا
اي جعل الضمان بدلا مقابلا بالفائت وهو اليد مما ينافي قصد المدبر بالخلف للاولى فجعله مقابلا
بالعين فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل كالجمعة مع الجماعة ففي كل محل يمكن جعله بدلا عن العين
لم يتعذر الاصل واذا لم يمكن ذلك يجعل بدلا عن الخلف وهو القصان الفائت بفوات اليد وكذا في المدبر
تقرير الجواب عن الوجه الثاني ان المدبر يخرج من ملك المولى بحكم شرط الضمان اذ لو لم يخرج عن
ملكه بدخل الضمان في ملكه وبهذا الوطء للمدبر بسبب كان للغاصب دون المولى ولكن انما لا يدخل في ملكه لانه
صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير فلا يجوز ابطاله والملك فيه بعد الزوال دون الانتقال فثبت
هذا القدر ونظيره الوقف يخرج عن ملك الواقف بشروطه ولا يدخل في ملك الموقوف عليه قوله والزنا
انما يوجب حرمة المصاهرة هذا اشارة الى جواب المسئلة الرابعة الوارده نقضا على الاصل المذكور بقوله
ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بدليل انه حتى يرد الاستكراه بدليل انه سبب للولد المسخ للكرامة وهو الاصل
في باب الحرمة لان الاستيفاء بالجزاء حرام ثم تتعدى منه الحرمة الى فروعه واصوله والى اسباب الولد فانه
سبب الولد وهو الوطء نظامه لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق كما قلنا في السفر فيقام المشقة فجعلنا
الوطء ودواعيه موجبا لحرمة المصاهرة لاذا تابد بتبعية الولد وما قام غيره مقامه بطريق التبعية والخلاف
بطريق التبعية يقام
نظرا الى وصف الاصل الاولى ووصف الخلف اذا المعتبر في الخلف حقائق الاصل دون صفاته الا ترى ان التراب لما قام
مقام الماء نظرا الى كونه آلة مطهرا الاولى ووصف كونه ترابا ملوثا ومعبرا فكذا ههنا نظرا الى كون الولد سببا

للكراهة لا الى كون الزنا موصوفا بالقبح والحرمة وكان سبب تحريم الموطوءة على الواطئ
باختلاط الماءين لكن تركناه لضرورة التناسل كما سنفصله فصعصعة البعصيه في حق آدم حتى حلت له
حواء لهذا المعنى والى ما ذكرنا من معنى البعصيه اشار عمر رضي الله عنه في عدم حوالة البيع الامهات حيث
قال كيف يبعن ومن قد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن قال فصل في بيان
اسباب الشرائع اي قوله اسرت العبد فاد الثمن اقول لما فرغ من بيان احكام العابته
بخطاب الاقتضاء او التحريم كالامر والنهي شرع في بيان الاحكام العامة بخطاب الوضع فصار الفصل في بيان
اسباب الشرائع اي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وسمي خطاب الشرع شرعا لان الشرائع جمع شريعة وهي
لغة من الدين والشرع في اللغة بمعنى الاظهار وشرع لهم كذا اي سن والدين وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويجوز ان يراد من مشروعات هذه المسئلة خاصة فيكون الالف واللام
فيها للعهد والسبب في اللغة ما يمكن التوصل به الى المقصود ومنه سمي الحبل والطريق سببا لامكان
التوسل بهما الى المقصود واما سمت اسباب الاحكام بها لاضافة الحكم اليها من حيث انها طرق موصلة الى
الاحكام وفي الاصطلاح السبب العبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم
شرعي كدلوك الشمس هو فالوجوب الصلوة في قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس ثم المجهور من علماء الكلام
قالوا للاحكام اسبابا تضاف اليها الموجب في الحقيقة والشارع لها هو الله دون الاسباب وحقوق العباد
الى الشارع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق
اسباب تضاف وجوبها اليها واما العبادات فلا تضاف وجوبها الا الى ايجاب الله وحطاه اذ
العبادات وجبت على المكلف فتضاف الى ايجابه اذ لم يعرف وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف
الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد ولان الواجب في العبادات نفس الافعال ووجوبه بالخطاب
اجماعا فلا تضاف الى شئ آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيآن المال والفعل فامكن اضافة وجوب
المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب ولذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم
النفس في محل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فصح اضافة ما وجب عليه الى السبب وما وجب على

الولاة

الولاة الى الخطاب المتوجه اليهم بقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز اضافة العبادات المالية الى الاسباب
عندهم ايضا وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثابت بظاهر النص وفي غيره
بالوصف الذي جعل علة وكون ذلك امارة لثبوت حكم الفرع ما كان به قالوا الان الموجب للاحكام
والشارع انما هو الله وفي اضافة الاحكام الى غيره وهو الاسباب قطع عن الله وذلك لا يجوز لكنه
تعالى جعل بعض الاوصاف امارة على حكم الفرع فيقال لها اسباب وعلل موجبة مجازا لظهور
الاحكام عندها ولان الاسباب كانت قبل الشرع ولا احكام معها وايضا وجد بعد الشروع بلا
كما في المجانين والصبيان ولو كانت عللا لما تصور انفكاكها عنها كما في العلل العقلية والدليل عليه
ان العبادات لم تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب
بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لوجود السبب في حقه واما العامة فقالوا الله
شرع للعبادات اسبابا تضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله كما شرع للقصاص والحدود
اسبابا تضاف الوجوب اليها والموجب هو الله فجعل سبب وجوب القصاص العمل العمد وسبب
وجوب الضمان الاتلاف وسبب حل الوطي النكاح وكذا شرع للعبادات اسبابا عرفت نسبتها
باشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله فقد خالف
النص والاجماع وصار حربا ومن انكر البعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة البعض الى الاسباب
بالدليل جاز اضافة سائرها اليها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب اليها لزم عدم الاضافة الى الله
فاسد لانا لا نجعلها موجبة بذواتها بل موصلا الى معرفة الحكم فاضافة اليها لا تمنع الاضافة الى الله
كاضافة القتل الى الآلة كالسيف الى السيف والقطع الى السكين لا تمنع الاضافة الى القاطع وقولهم
الاسباب كانت قبل الشروع ولا حكم فاسد لانها علل جعلية صارت موجبة بجعل الشارع لا بذواتها
كالعلة فلا يكون سببا قبل جعل الله اياها اسبابا واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فالذي
عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لعدم الخطاب في حقه للاداء والقضاء مبني عليه هذا ما قيل

شبكة الألوكة www.alukah.net

ظهر لي انه لا خلاف في الجمعة لان جميع الناس معترفون بان الموجب في الجمعة هو الله لا غير لا يخالف فيه احد
ولا خلاف في احد انصاف من هذه الاسماء حرفان لحلم الله لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا في اللفظ دارت
قوله اعلم بان اصل الدين هو الايمان بالله كما هو باسمائه وصفاته وهو سائر الاحكام من العبادات
والمعاملات والعقوبات والكفارات مشروع باسبابها جعلها الشارع اسبابا لها اي امارات
على اسحابه تفضلا منه تسمر اعلى عباده ليتوسلوا بها الى معرفة اسحابه الذي هو عيب عنهم خصوصا
بعد انقطاع الوحي فيضاف الاسحاب اليها مجازا قوله كالحج بالبيت الخ ذكر المشروعات اسبابا شرع
في بيان سبب كل واحد منها وابتدأ بالحج لكونه اسنى ولان الاولى البداءة بالايمان الذي هو الاصل
ثم ذكر الصوم وقدمه على الصلوة لكونه اسنى منها ثم ذكر العقوبات بعد العبادات بحقا للمقابلة
واخر الكفارة عنها لكونها مركبة منها ثم ذكر المعاملات لتعلق فائدتها بالدنيا وختم بالايمان تفاءلا
وانما جعل البيت سببا للحج لاضافته اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية
واما الوقت فشرط الاداء لعدم صحته دونه وليس بسبب لانه لا يضاف اليه ولا يتكرر بتكرره فلو
كان الوقت سببا لتكرر بتكرره كالصلوة والصوم ولما كان سببه البيت وهو غير متكرر لم يتكرر
الوجوب وكذا الاستطاعة بالمال شرط للوجوب بالاداء والوقت شرط الجواز ولهذا لا يصح اداؤه من
غير ذكر الوقت ويجوز اداؤه عن الغير وعدم تكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة وعدم اضافتها اليها
دليل على انها ليست سببا له ولانه عباده بدنيه فلا يصلح المال سببا له ولكنه عباده محضة وزيادة لما
بقاع شريفه فصلح البيت سببا له فان قيل الاداء غير جائز في الاول سواء كلف تعالى انه شرط الاداء او
لم يكن شرطا كان سببا بدليل اضافة الحج الى الوقت قال الله تعالى الحج اشهر معلومات وتعالى اشهر الحج ولم يجز تقديم
الاداء على الوقت ولا طواف الزيارة قبل يوم النحر ولا الوقوف قبل يوم عرفة وهذا دليل سببية الوقت
قلنا اما الاضافة فلا دلالة في ملابسة اذ التي يضاف الى شرطه مجازا وانضمام بعض الحج الى الوقت مثل الوقت
اضيف اليه وهذا لا يدل على السببية بل عكسه يدل عليها واما عدم جواز العدم فليس لاجل انه سبب
بل لان الحج اركان شرع اداؤها متفرقا منفسما على الاكثر والا زمنه فلم يحر بعد التريب المشروع قوله

الصوم

الصوم بالشهر لاضافته اليه وتكرره بتكرره وصحة الاداء بعده لا قبله ولكن احلف الناس في السبب
هو مجموع الشهر بلياله وايامه او السبب ايامه فقط فعند الامة الى ان السبب شهود الشهر مطلقا ويتفرع
الايام والليالي في السببية لاظهار فضيلة الشهر وهي بايته للايام والليالي جميعا اذ الشهر عبارة
عن مجموعهما والدليل عليه المفيق في اول ليلة من رمضان لو جن قبل الصبح ثم افاق الشهر افاق
بعده يلزمه قضاء شهر رمضان كله فلو لم تتقرر السببية في جنه بادراك اول ليلة منه لما وجب عليه القضاء
والدليل عليه ايضا صحة نية الفرض بعد الغروب قبل الصبح ومعلوم ان نية الاداء قبل السبب لا تصح حتى لا يجوز
الغروب ولانه علق الصوم والرؤية فجعل الرؤية سببا للصوم كما جعل الدلوك في قوله اقم الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل فيكون السبب عند اول زمان الرؤية ووجه قاضي اوزجند الى ان السبب
هو الايام دفع الليالي لان الوقت كما جعل سببا كان صالحا للاداء فيه والليل غير صالح له بل هو مانع
للصوم فرجح عن كونه سببا ولان يوم رمضان اضيف الله الصوم فصار صوم يوم رمضان يتكرر
الصوم بتكرره وهذا دليل السببية ولان كل يوم سبب لوجوب صومه ولهذا اذا بلغ الصبي او اسلم
الكافر في بعض الشهر يجب عليهما الاداء بقدر ما ادركاه وشرف الليالي بما فيها فالزوم القضاء
على المفيق المذكور فيما عتبار انه اهل للوجوب بسبب الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف
الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد في ملكر
المسلة اذ الفرض انه كان مفيقا في اول ليلة من الشهر واما جواز النية في الليل فما عتبار انه تابع للصوم
في هذا الحكم ضرورة بعد ما تقرر ان النية ما ورجزء منه ولا ضرورة فيما نحن فيه قوله والصلوة بالوقت
اي بسبب وجوب الصلوة الوقت لانها تضاف اليه فيقال صلوة الظهر ونسبت اليه باللام في قوله اقم
الصلوة لدلوك الشمس واللام للاختصاص واقوى وجوهه السببية كما لاضافة ولتكررها بتكرر الوقت
وفساد الاداء قبله وصحته بعده وهذه امارات السببية قوله والعقوبات كالقصاص والحدود
ما سبابها وهي الجنايات التي اصيفت العقوبات اليها كحد الزنا والشرب والقذف فانها شرعت
جزاء على تلك الجنايات وكانت موثرة في ايجابها وكانت اسبابا لها قوله والكفارات اي سبب

ما اضيف اليه من امر متردد اى دائر بين الخطر والاباحة لفعل الحلاق والقطر العدى رمضان وقيل
المحرم صدر للحرم واليمين المنعقده المنفيه بالحنث وحاصله ان المناسبه بين السبب والشرط
اذ الاول يكون على وفق المؤثر واللفاره فيه معنى العباده والعقوبه اما الاول فلما ذكرنا انها
كالصوم والصدقه ولانها مكفره للذنب ولهذا سميت كفاره ولانفع التكفير الا بالعباده فكان
من هذا القبيل ولهذا كانت النيه شرطا فيها وفرضا وهاهنا اختار الحنفا لمعنى العباده على
فى احدهما معنى العباده واما الثانى فلانها وجبت بمقابله حنثه لوحدث من المكلف ولم يحنث مبتدأ
على وجه يعظم الله كالعبادات فكان فى ايجابها معنى العقوبه اذ العقوبه ما يجب جزاء على ارتكاب
المحظور واذا ثبت انها مترددة بين الامرين وجب كونها سببا ايضا مشتملا على صفتى الخطر والاباحه
ليكون معنى العباده مضافا الى صفة الاباحه ومعنى العقوبه الى صفه الخطر ولهذا لا يصلح المحض
المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفاره كما لا يصلح المباح كالقتل بحق سببا لها ثم الافطار عمدا
من حيث انه اقدام على فعل نفسه المحلل له مباح ومن حيث انه جنايه على الصوم محظور فيصلح
ولا يتشكل عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر من حيث انهما حرامان بخصان وقد صارا سببا للكفاره
لانهما ليسا بسببين لها من حيث انهما فعلان بخصوصهما حتى لو حصلا بالنسيان لا يوجبان
الكفاره وانما الموجب لها من حيث انهما جنايتان على الصوم ولا تفاوت فى تحقق هذه الجنايه
بين الافطار بالحلال والحرام وقد بينا انه من حيث انه فعل نفسه لم كنت فيه جهة الاباحه
ولم يعتبر هذه الجهة بشبهة لسقوط الحد بالزنا وشرب الخمر لان الشبهة المؤثرة فى درء الحد هى المورثه
خللا فى جريمة الزنا وشرب الخمر وهى ليست بهذه المثابه وذكر فى الاسرار ان الزنا فى رمضان حرام فى
نفسه لانه يخل الصوم فقط ولهذا يحرم فى غيره وحرام لغيره وهو الصوم فوجب لكونه حراما
لغيره الحد الذى هو عقوبة ولكونه سبب الحرمه لغيره الكفاره لانه لما صار حراما لغيره اخذ شبها بالاباحه
بهذه الجهة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابته له وكذا العمل الخطا دائر بين
الخطر والاباحه لانه من حيث انه رمى صيدا مباح ومن حيث ترك التثبت والتعصر او عصمه المحل

محظور

محظور لانه اصاب آدميا محرما فصلح سببا لها ولذا الاصطياد مباح فى اصله محظور بسبب
الاحرام فيكون متردد اسببا ولذا اليمين المعقوده مباح من حيث انه يعظم الله بذكر اسمه
ولهذا شرعت لحفظ نصره الحق كما كانوا يحلفون به النبى عليه ومحظور من حيث انه معرضه
العرضة المنهيه عنها بقوله ولا تجعلوا الله عرضه لايمانكم ولان اليمين الصادقه المنهى عنها
مشروع لقطع المخصومات ولازمه شرعا وكانت مباحه ولكنها اخذ معنى الخطر
باعتبار الحنث فكانت دائره سببا فصلح سببا لها وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع
الحنث والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد من الوجهين
ذهب فريق من العلماء قوله والمعاملات اى التى مشروعه لمعانى البقاء المقدر المحكوم من الله
الى قيام الساعه مباشرة المعاملات وهذا لان بقاء العالم الى القيامه انما يمكن بالتناسل
فلا بد له من طريق يتادى به من غير افساد وضياع نسل وهو طريق الازدواج بلا شركه فى
المراه لان فى الغالب فساد بالتقاتل والله لا يحب الفساد ولانه يعود الى موضوعه بالنقض
وفى الشركه ضياع الانساب لان الاب متى اشتبه تعذر ايجاب المؤنه عليه وليس للام قوه
للكفايه فيلزم الضياع وكذا بقاء النفس لا يحصل الا بما يحتاج اليه من الملبوس والمطعوم والمسكن
وانما يتمكن من تحصيله بالمال وليس فى يده مال كاف لذكر فرع اكساب المال وهو المعاملات من
التجاره عن تراض والاجاره وغيرها من المعاملات لما فى الغالب من الفساد المفضى الى الفناء بالتغالب
قوله والايمان بالجر عطفا على قوله كالحج اى الايمان بالله كما هو باسمه وصفاته مشروع لسنته
الدالة على حدوث العالم ولو كان فى الحقيقه ما يحب الله به لكنه فى الظاهر منسوب الى حدوث العالم اذ
الحادث لا بد له من محدث ولهذا سمى عالما لكونه علما على وجود الصانع والالف للاشباع
والبه اشار عمر رضى الله عنه بقوله البعره تدل على البعير والاثر الى السير فهذا الهيكل العلوى والترس
السفلى ما يدلان على الصانع العليم الخبير ولهذا قال ابو حنيفه لو لم يعث الله الانبياء لوجب على العقلاء
الايمان لما بهر فى آثار الصانع التى فى خلق السموات والارض والايات فيجب وجوب الايمان بالعقل على

بانه موجب للايمان نفسه على معنى انه معرف والموجب في الحقيقة هو الله ٢ وعليه فجاز الاسلام فعلى هذا يجب
الايمان على من لم تبلغه الدعوة وقبل الشرع لوجود السبب وسبب وجوب الخطاب على العموم ان العقل
غير موجب نفسه وعلى هذا لا يجب الايمان قبل الشرع ولا على من لم تبلغه الدعوة قوله وانما الامر
لالزام الاداء ما وجب هذا جواب عما يقال الثابت وجوب العبادات وغيرها بالاسباب فما فائدة ورود
الامر فقال انما ورد الامر لالزام الاداء ما وجب علينا بسببه ولهذا قدر في تفسير قوله ٢ اقيموا الصلوة
اي الصلوة التي وجبت عليكم بالاسباب فتكون الالف واللام للعهد وكذا قوله واتوا الزكوة كالبيع
يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فيقول البائع للمشتري استرني المبيع فاداك
الثمن فالحاصل ان نفس الوجوب ثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وبعض الناس انكر الفرق بينهما
والفرق ان نفس الوجوب ثبت بالسبب جبرا ولا تشترط فيه قدرة العبد واختياره ووجوب الاداء ثبت
بالخطاب ولكن تشترط فيه القدرة على الاداء ووجوده فتوقف على احسار العبد فعل الاداء قال
ولما كان سبب سقوط العقوبة الى قوله وكذا الغاصب الخ هذا اقول لما فرغ من بيان اسباب
المشروعات شرع في بيان بعض الفروع المبنية عليها فقال لما كان سبب سقوط العقوبة تعلق البقاء بها
اي بعقود المعاملات كما سنوضح فيفسد البيع مع الجهالة المفضية الى المنازعة المودية الى الفساد بالبقاء
لان شرعية العقود لقطع المنازعة فمتى افضت اليها عادت على موضوعها بالنقض فيفسد البيع اما بجهالة
المبيع او الثمن او وصفها او الاجل فلا يجوز البيع بالاثمان المطلقة بان قال اشتريت بالدراهم او
الدنانير الا ان يكون معروفة القدر والصفة لان التسليم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى
المنازعة فمنع التسليم والتسلم وكل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز هذا هو الاصل ولما كان شرع
البيع للحاجة الى الانتفاع اختص جواز البيع بالمحل المنتفع حالا كالحمار يشتري ليركب ويحمل
عليه او بالمحل المنتفع في المآل اي في ثاني الحال كالجحش فانه لا يمكن انتفاعه في الحال ويمكن الانتفاع به
في الاستقبال وما لا ينتفع به اصلا يكون سعيه عبثا كالطير في الهواء والسمك في الماء قبل الاصطياد
والميتة والدم ولما كان سبب وجوب الايمان الصانع وهو موجد العالم دائما لم يسقط وجوب معرفته اصلا

لدوام

لدوام سببه واعلم ان الله ٢ خلق لهذه الامة الايمان مع وجود اشياء من المصنوعات كالارض والسماء
وما بينهما وما فيهما وكلما ذكر سبب لوجوب معرفة الصانع وان كان وجود نفسه كافيا لوجوب معرفة الصانع
به لان نفسه عالم اصغر فمعرفته مفتاح معرفة الصانع والبه الاشارة النبوية من عرف نفسه فقد عرف
ربه لكثرة وجود اسباب معرفة الصانع لكونه الغاية القصوى والمقصد الاعلى ولكون سببه لازما
للوجوب لا يمكن انفكاكه ودائما ملازما للادراك دوام وجوب المعرفة في جميع الاحوال بخلاف اسباب سائر
العبادات كالصلوة والصوم فان الوقت ليس ملازما للوجوب لثبوته في الذمة بعد مضي كل الوقت قوله من سقوط
التكليف في بعض العمور كالجنون والصبي الذي لم يعقل لانعدام الاهلية لوجوب الاداء لعدم
الخطاب ولقصور الاهلية في البعض كالصبي الذي يعقل والمعتوه وهذا الكلام في الحقيقة جواب عما قال
لو كان وجوب معرفة الله دائما لدوام سببه فحق جميع الاشخاص لما سقط في هذه العصور اجاب عما قال لو كان
بالاسباب المذكورة لما سقط عن هؤلاء لوجوب الاسباب في حقهم فاجاب بما ذكر ولهذا صح اسلام الصبي
العاقل لتعرر السبب في حقه ووجود محل الوجوب وهو الذمة الصالحة للوجوب له وعليه والاهلية
ثابتة من وجه لوجود العقل مع القصور ولم يكن مخاطبا بالاداء لقصور عقله لانها اي لان صحة الاداء
مبنية على قيام السبب وهو حاصل واهلية الاداء على لزوم الاداء وذكر بيتي على اهلية الخطاب وهو غير
حاصل لقصور الفهم ولهذا يصح اداء الزكوة قبل الحول بعد ملك النصاب لوجود السبب ويصح تعجيل الدين
الموجل لوجود السبب ولم يجب اداء وسيأتي في الخيار قوله وعلى هذا اي بنائه على قيام السبب انما
قلنا العبد والمسافر والمريض اذا حضروا وصلوا الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لوجوب السعي في حقهم والا لم
غدروا فعالجوه فلو لم يسقط فرض الوقت عنهم باداء الجمعة كان مفضيا الى الحرج فيلزم عود الامر
على موضوعه بالنقض وانما لا يصح من الصبي اداء سائر الفرائض مع وجود السبب لانه ليس باهل للفرض المقصود
الذي هو غير الايمان لسقوط اصل الوجوب بسقوط وجوب الاداء لكونه مقصودا والشيء يسقط بسقوط
منه والايمان لا تحتمل السقوط وايضا قالوا الوجوب ثم ثبت على الشيء اذا وجد بعد وجوبه يقع محسوبا عن
الواجب في الظهر للوقت بمطلق السعي ولم يدرك الامام خلافا لصاحبيه لان السعي مع الجمعة وظيفة

شبكة الألوكة www.alukah.net

في هذا اليوم لا تجامعها اي السعي والجمعة الظهر وفي نسخ لا تجامعها اي الجمعة الظهر لان الاجماع منعقد على
فرض الوقت واحدة منهما والاخرى بدل واحد منهما فرض الظهر اصلا والجمعة عندنا اصلا العرض وان كان هو
الظهر لكنه مامور باسقاطه بادآء الجمعة فلا اجتماع لان اللازم للجمع بين البدل والمبدل فاذا وجد السعي
بعد وجود سببه وهو ارادة ادآء الجمعة يصير محسوبا عن الواجب كالمسافر اذا نوى صومه عن الفرض
لوجود سببه فاذا وقع السعي عن الواجب المامور بقوله فاسعوا هو من خصائص الجمعة باعتبار
انها خصت بمكان فلا يمكن الاقامة الا بالسعي بخلاف سائر الصلوات فانها تصح في كل مكان فصار
كالاشتغال بركن منها فتقرر بتركها في حق ارتفاع الظهر احتياطا لكعدة لما كانت من خصائص النكاح
اعتبر به في منع الزوج فلما قام السعي مقام الجمعة اعتبر فيه صفة الجمعة لا صفة نفسه كالتراب
لما اقيم مقام الماء اعتبر كون الماء ومطهر الا كون التراب مغبرا فاندفع بهذا ما قيل من الظهر حسن لمعنى
في نفسه فكون اقوى من السعي الذي حسن لغيره والقوي لا يسقط بالضعيف ولا يرد على ابي حنيفة
مسئلة القارن ومن لزمه القارن اذا وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته يصير رافضا لها ولو سعى الى
عرفات لا يصير به رافضا للعمرة لان في ذلك قياسا واستحسانا فالقياس ان يرفض عمرته لتحرد السعي
الى عرفات كالسعي الى الجمعة على اصله وفي الاستحسان لا يرفض وهو وجه الفرق بينهما وذكر لان
السعي هناك منهي عنه قبل طواف العمرة وكان ضعيفا في نفسه والسعي ههنا مامور به وكان قويا
في نفسه فافترقا كذا في المبسوط لان السعي المامور به هو الموصل الى الجمعة والسعي الذي لا يدرك
به الجمعة غير مامور به فيجب ان لا يسقط به الظهر لانا نعلم بالحكم دار مع الامكان لكون الامام في الجمع في
مكن بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس بسعي اليها قوله وكذا المشتري بالسعي الفاسد هذا فرع لقوله
على الاصل المذكور وهو ان صحة الادآء مبني على قيام السبب يعني المشتري بالبيع الفاسد اذا قبض
المبيع ثم باعه من البائع او آجره منه اي من البائع او رهنه او وهبه له او اودع يقع عن التسليم
الواجب بسببه الذي هو البيع الفاسد بعد القبض واجب الرفع بالاسترداد والفسخ كالبائع
الى تقرير الفساد فبالطريق الاولى يقع عما يحب عليه من تسليم هذا المبيع الى البائع وبالعرض ما صرح

به المشتري

به المشتري من البيع وغيره كالاجارة والاعارة والرهن والهبة والوديعة وكذا الغاصب على هذا اي على
اي طريق يسلم العين المغصوبة الى المالك يقع عن التسليم الواجب عليه برفع يده المبطلة لوجوده بعد
سببه وهو الغصب الموجب للرد الى المالك الثابت بقوله عليه وعلى اليد ما اخذت وبلغوا صرح
به الغاصب من البيع والاجارة واخواتها حتى لو غصب انسانا طعاما فقدمه الى مالكه واباحه فاكله
وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه لرب الثوب فلبسه حتى يحرق وهو لا يعرف المالك ان ثوبه براء
الغاصب عن الضمان عندنا وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع
حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه اولحما فشواه ثم اطعمه او لم فبذه وسقاه او ثوبا فقطعه
وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه
اليه او باعه منه وهو لا يعلم بها واكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب برأ عن الضمان بالاتفاق
ذكر شمس الاسلام حواهر زاده قال ومن الدليل على صحة هذا الاصل الى قوله ما من شرط الادآء
فيهما قوله ومن الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب
الخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطعا اي الجنون
والاغماء في يوم وليلة وعلى وجوب الصوم عليهما اي على المجنون والمغمى عليه لزم ستون صلوة واحد
من الاغماء والجنون شهر رمضان بان افاقا في اثنائه حتى امروا بالقضاء بعد الافاقة من النوم و
من الاغماء والجنون ووجوب القضاء يقتضي سابقة نفس الوجوب اذ القضاء هو اسقاط الواجب
الذي عليه مثل من عنده ولو كان نفس الوجوب بالخطاب لما وجب عليهم القضاء في هذه الصور لان
الخطاب منعدم في حقهم لعدم الفهم فلا يتوجه اليهم الخطاب فلا يحب عليهم نفس الوجوب فلا يترتب
عليه القضاء فوجوب القضاء دليل على ان نفس الوجوب ثابت بالسبب ووجوب الادآء بعد
لانعدام القضاء انما يجب عليهم بخطاب جديد فيكون ادآء عباده فلا يدل على ان نفس الوجوب بالسبب السابق
لا نسلم ان القضاء بخطاب جديد بل القضاء وجب بالسبب الذي وجب به اصل الوجوب ولو كان
ادآء فرض لما سمي قضاء ولما روعيت فيه شرائط القضاء والتمسك بالاجماع انما نسلمه في النائم دون

شبكة الألوكة www.alukah.net

المنفي عليه والمحتوم اذا انقضا لا يجب عليهما عندنا خلافا في بعد الاضافة قوله انما تعرف السبب الى آخره فرع من بيان صحة الاصل المذكور شرع في بيان امارة كون الشيء سببا وذكر ههنا امارتين يعرف بهما كون الشيء سببا الاولى تكرر الحكم بتكرر ذلك السبب وهذا لان الامور يضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على كونه سببا له اذ الوجوب المتكرر الحادث لا بد له من سبب والامر لا يقتضي التكرار وليس ههنا سوى الامر الا الوقت فعلم انه هو السبب الذي يتكرر الوجوب بتكرره الى ادا وهذا اضافة الحكم الى الشيء دليل على انه هو السبب كما يقال دلوكة الظهر وصوم شهر رمضان ووجب البيت لان الاصل في الاضافة ان يكون المضاف حادثا والمضاف اليه لغوا لست فلان لانهما للاختصاص ثم اضافة المسبب الى سببه وانما تضاف الحكم الى شرطه مجازا للمشابهة بين الشرط والسبب من حيث ان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند السبب يوجد الحكم به ولهذا يحب الضمان على صاحب الشرط اذا لم يكن على صاحب السبب كما سيأتي ان شاء الله قوله وانما جعلنا الراس سببا اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر وبيانه يقال لو كانت الاضافة او التكرر دليلا على السببية لكان ينبغي ان يكون الوقت سببا لوجوب صدقة الفطر لوجود الاضافة اليه فانه يقال صدقة الفطر وكذا تكرر الواجب بتكرر اتحاد الراس فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا وقد يعكس كما جعله الشافعي رحمه الله وجدت الاضافة الى الراس في قول الشاعر كفوا رؤس القوم صخرا فقد هم بقول رسول الله صاع من البر فهي محمولة على المجاز لعدم التكرر بتكرره او نقول لما وجدت الاضافة اليهما رجح الوقت لكونه سببا على الراس بالتكرر وعدمه فلم رجحتم على العكس يعني الجواب انما رجحنا الراس لكونه سببا مع وجود الاضافة اليهما الى الوقت والراس كما يتكرر بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فلان السبب علم اجراؤها مجرى المؤن في قوله عليه الصلاة والسلام ابدأ بمن تعول والاصل في وجوب المؤن الراس لاحساسها الى المؤن دون الوقت لان مؤنة الشيء عماده عما هو سبب لقيامه وسائقوم به كفايته من قولهم ساسه لمونه اي قام بكفايته ومؤنة الرجل عياله ومنه قولهم ساسة لمونة اي قوت كفايته واحتملت مؤنته اي ثقله فعرف ان الراس سبب وجوب الصدقة كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط ولان كلمة على لانتزاع الشيء عن الشيء

ومحاورته

ومحاورته عنه فدار كلمة عن في قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد وادوا عمن تمونون على احد وجهين ما الاستقراء اما تكون زائدة دخلت عليه كلمة عن سائر ما تدخل للحكم عنه كما يقال ادى الركوة عن المال اي بسببه فتكون المعنى ادوا الصدقة الواجبة بسبب من تمونه او تكون ما دخل عليه كلمة عن بحكم وجوب الحق عليه لم عنه غيره ساقه كالدية يحب على العاقلة لم يتحمل عنه العاقلة والوجه الثاني لا يصح ههنا لاستحالة الوجوب على العبد لانه لا مال له او على الصغير لعدم الاهلية او على العبد الكافر لما ذكرنا ولعدم اهلية الاداء فتعين المعنى الاول فتكون ما دخل عليه كلمة عن سببا شرع للحكم عنه فعلم ان الراس سبب ولهذا تتضاعف الصدقة بتضاعف الرؤس من الاولاد الصغار والمماليك في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف والاضافة الى الفطر في قوله صدقة الفطر مجاز فيه باعتبار انه زمان الوجوب فلا يقتضي السببية وانما حملنا عليه لان الاضافة تحتمل المجاز ها هنا دفعا لملابسة فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فلا تحتمل المجاز لانه من اوضاع اللفظ قوله وتكرر الوجوب بتكرر الراس تكرر الفطر اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر بيانه يقال قد وجد تكرر الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد الراس فهذا يرجح كون الوقت سببا دون الراس يعني ان الراس لما جعل سببا لوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت فصار الراس كالمتجدد بتقدير تجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا للزكوة بوصف النماء صار كالمتجدد بتجدد النماء بخلاف الرأس لان الحر لا يتصور فيه النماء لاستيلائه على الفضول الاربعة والظاهر تفاوت الاسعار فيها وحصول الدار والنسل ولهذا تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب واحد وكالعشر والخراج كل واحد منهما تتكرر بتكرر النماء وهو الخارج مع اتحاد سببها وهو الارض النامية بالفعل اضافتها اليه اذ يقال عشر الارض وخراجه لكن بوصف النماء اذ العشر جزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدونه والخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فعرف ان صفة النماء معتبرة في الارض كما عتباره في المالية عين النماء اعتبر في العشر ليمكن جعله لانه اسم اضافي مقدر بحر ان الخارج فلا يتصور بدونه وفي الخراج اعتبر النماء حكما وتقديرا بما من الزراعة لانه من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي فاكتفى فيه بالنماء التقديري

شبكة الألوكة www.alukah.net

رعايه لحق الغرماء فصار السبب وهو الراس بمعنى اى فى صدقه الفطر كالمتحد بسبب الشرط
وهو المونه كما صار النصاب فى الزكوة والارض فى العشر والخراج كالمتحد بسبب
شرط فيهما اى فى النصاب والارض وهو النماء قوله ـــــ فصل فى العزيمه والرخصه
الى قوله فاما متاولا اقول ـــــ لما فرغ من بيان اسباب الشرائع شرع فى بيان العزيمه
والرخصه وقدم بيان الاسباب لانها معدمه على الاحكام المشروعة بالذات فيعدم الشئ
بالوضع ووجه الحصر فى المشروعات اما ان يكون معدمه على الاعذار اولا الاول الرخصه و
العزيمه وقدمت العزيمه لكونها اصليه غير متعلقه بالعوارض والعزيمة فى اللغه هو القصد
المصمم فى الشئ المسامى فى الشئ يقال عزمت على كذا عزما وعزيمه اردت فعله وحزمت عليه قال الله
نسى ولم نجد له عزما اى وجه ادم عليه فى اتيان ما نهى عنه بطريق النسيان والرخصة فى القصد
الجازم لاتيان المنهى عنه ومنه سمى اولوا العزم من الرسل لتاكيد قصدهم فى اظهار الحق وبهذا اى
لاجل ان العزيمه عباره عن القصد المصمم صار قوله عزمت ان افعل كذا اولا افعله يمينا اذ اليمين
عباره عن العزم المؤكد ولذكر المعنى ايضا فسروا العود بعزم الوطى فى اية الظهار وهى قوله ثم
يظاهرون من نسايهم ثم يعودون لما قالوا اى يعزمون ويقصدون لنقض ما قالوا ورجعه فانهم
لما حرموا على انفسهم الحلال بالتشبيه بالمحرمات ثم عزموا بارادة الوطى لنقض ذلك التحريم وجبت
عليهم الكفاره بتحرير رقبه وهذا على ما هو عندنا وقيل فيه تقديم وتاخير يعنى ثم يعودون الى
الوطى فتحرير رقبه وهذا القول فيه بعد لما قالوا فى الجاهليه وذلك انهم كانوا يكلمون بهذا القول ثم يعودون
فيرجعون الى ذلك القول بعد الاسلام وقال اهل الظاهر لا يجب الكفاره حتى يقول مرتين لانه قال ثم
لما قالوا يعنى يقولون مره اخرى فتحرير رقبه وهذا خلاف قول اهل العلم فان عندهم انما تجب ابدا بالوطى
انه حكم اصلى نشا غير نظر الى عارض العذر وقوله ما شرع كالجنس واحترز بقوله غير معلق بالعوارض عن
وبدخل فى هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وغيرها وبالترك كالمحرمات وسمى اى ما شرع غير
متعلق بالعوارض بها اى العزيمه لوكاده سببها اى لقوه سوجهها وهو الوصف بعالى لانه ست

المنا ومن

المنا ومن عبيده وله الامر والحكم وعلينا الامتثال والانقياد فيكون فى غايه الوكاده قوله وانما
اى العزيمه انواع اربعه فرض وواجب وسنه ونفل ووجه الحصر عليها ان العزيمه لا تعلو اما ان تكون لازمه
على المكلف اولا والاول اما ان يلزم علما وعملا او عملا لا علما الاول الفرض والثانى الواجب وغير اللازم لم
لم يرجح احد الجانبين على الاخر فهو النفل والا فهو السنه فعلم حصر العزيمه فى الاربعه لكن يصحح لخروج الحرام
والمكروه والمباح عنها فلنا الحرام داخل فى الفرض او الواجب لان الحرام لم يترك بدليل قطعى فهو فرض
كشرب الخمر واكل الميته او ظنى فواجب كالاكل بالشمال والمكروه داخل تحت السنه لان تركه سنه
والمباح داخل فى النفل فالفرض اعم من ان يكون فى جانب الاتيان او الترك وكذا الواجب والسنه وبهذا
ما ذكره شمس الايمه الواجب ما وجد دليل اوجبه شرعا او تركه فيما يرجع الى الحل والحرمه والاولى ان يقال
فعل المكلف لا يخلو اما ان يرجح جانب الوجود فيه او جانب العدم او لم يترجح شئ منهما والاول ان لم يقترن بحده
فرض او لا فان عوقب بتركه فواجب والا فان واظب عليه النبى عليه السلام فسنه او لا فهو مندوب ونفل
واما الثانى وهو الذى ترجح فيه جانب العدم ان عوقب بارتكابه فحرام او لا فمكروه واما الثالث
فمباح اذ ليس فى اتيانه ثواب ولا فى تركه عقاب قوله فالفرض القطع والتقدير لغه قال الله سبحانه
انزلناها وفرضناها اى قطعنا الاحكام فيها وقال بعضهم فرضتم اى قدرتم بالتسميه
ويقال فرض القاضى النفقه للمراه اى قدرها ومنه الفرائض للانصباء المقدره بتقدير الشارع وفى
الشرع ما ثبت بدليل لزومه او وجوبه بدليل لا شبهه فيه مثل الايمان بالله وباركان الاسلام فقوله
ما ثبت بدليل كالجنس واحترز بقوله لا شبهه فيه عن الواجب ولا بد من قيد قوله لزومه للاحتراز عن السنه
والنفل وانما تركه لدلاله اللفظ فان الفرض لا يكون الا لازما فاندفع بهذا ما قيل هذا الحد منقوض بالمندوب
والمباح اذ اثبت بدليل قطعى كقوله ع فكاتبوهم اذا قضيتم الصلوة فانتشروا واحل الله البيع وحرم
الربوا وغيرذلك مما ثبت ندبه او اباحته بدليل قطعى فانه يصدق عليه انه ثبت بدليل قطعى لا شبهه فيه
وانما اندفع هذا بما ذكرنا لانه وان ثبت بدليل قطعى ولكن لم يثبت لزومه بدليل لا شبهه فيه والمراد
هذا الاطلاق الثبوت لانه وان كان عاما خص بدليل السياق وبهذا قيد فى الواجب بقوله ما لزم بدليل

فيه شبهه وحكمه اى حكم الفرض وهو الاثر الثابت به لزوم اعتقاد حقيته بالقلب قطعا لثبوته بدليل
قطعى حتى يكفر جاحده لانكاره القطعى وفيه سبه الكلام الشارع وحكمه ايضا لزوم العمل به بالجوارح
حتى يفسق تاركه اذا كان بغير عذر بان ترك الصلوة عمدا مع اعتقاده ولا يكون كافرا لانه ذكر ما هو
من الشرائع الفرعية دون الاصول لبقاء الاعتقاد على حاله قوله والواجب ما خوذ فى اللغة من الوجوب
وهو السقوط تقول وجبت الشمس اذا سقطت للغروب ومنه قوله تعالى وجبت جنوبها ووجب الحائط
اذا سقط وانما سمى الواجب به لسقوطه عن المكلف عملا وهو عبر عن ذات مقدره اى سقط
اعتقاد حقيته عنا ولم يلزم كالتزم فى الفرض او سمى به لسقوطه علينا عملا اعنى لما وجب على المكلف
العمل به وكان لزوم العمل به جبرا من الله به بدون اختياره شبهه بالسقوط عليه بغير علة كالسقط
عليه شئ بغتة بخلاف الفرض فانه سبب بدليل قطعى فوجب العلم فيجعله عن اختيار وانشراح صدر
ويحتمل ان يكون ماخوذا من الوجيه وهى الاضطراب سمى الواجب به لانه مضطرب اى متردد بين
الفرض والنفل من الالزوم وعدمه فلزمنا عملا لا علما والواجب فى الشرع لما لزم علينا بدليل
فيه شبهه كلمة ما عباره عن المشروع اى اسم المشروع فيكون كالجنس للاربعة واحتراز بقوله لزم
عن السنة والنفل واحتراز بقوله بدليل فيه شبهه عن الفرض وذكر مثل الاصحيه ونحس العاجنة
وبعد بدل الاركان فى الصلوة والطهارة فى الطواف وصدقة الفطر والوتر لان كل واحد منها
بدليل الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة لحد سبعة ولم يفصح فلا يقرن بصلاتنا وقوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب وقوله عليه السلام فصل فانك لم تصل وقوله الطواف بالبيت صلوة وقوله ادوا
عن كل حر وعبد وقوله الله تعالى زادكم صلوة الا وهى الوتر وقوله وحكمه اى حكم الواجب وجوب
العمل على المكلف ولزومه لا بدون كما يلزم العمل بالفرض لكونه ماموربه لا وجوب الاعتقاد
لثبوته بدليل ظنى ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل القطعى حتى لا يكفر جاحد الواجب لعدم
انكاره دليلا قطعيا ويفسق بتارك العمل به اذا لخبر الواحد بان لا يرى العمل به واجبا وانما يفسق
لتركه العمل بما وجب العمل به فاما متاولا فلا اى لو ترك العمل بخبر الواحد متاولا لا مع كونه يرى العمل به

لا م ادرى

لانه ادى اليه ما وصله باجتهاده بان قال هذا الخبر مخالف للكتاب او الخبر المشهور او عارضه دليل اقوى
منه او فى راويه ضعف او الامر الوارد به محمول على غير الوجوب بوجه كذا فلا يفسق بترك العمل به لان التاويل
سيئة السلف والخلف فى النصوص والاخبار خصوصا عند التعارض وعند الشافعى لا فرق بين
الواجب والفرض فانهما مترادفان عنده ومعناهما ما ذم بارتكابه شرعا قصدا مطلقا سواء
ثبت بقطعى او ظنى لان الاختلاف فى طرق اثبات الحكم لا يوجب الاختلاف فى نفسه فاختلاف طرق
الواجب فى الظهور والخفاء والقطع والظن والشدة والضعف لا يوجب اختلافه كاختلاف
طرق النوافل من حيث انها تثبت تارة بالقطعى وتارة بالظنى لا يخرج من كونها نوافل وكذا
اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن لا يخرجه عن حقيقته وانما خصص اسم الفرض بالمقطوع
والواجب بالمظنون بحكم فان الفرض لغة التقدير مطلقا مقطوعا كان او غيره وكذا الواجب
الساقط كان قطعيا او غيره قلنا اذا اريد كونهما مترادفين لغة فقد بان بطلانه لما بينا من اختلاف
معناهما واذا اريد حكمهما فى الشرع واحد فقد ظهر فساده ايضا لما بينا ان لكل فرض حكما جاحده
وفرض حكم الواجب وايضا المدلولان يتبعان على حسب الدليلين قوة وضعفا والفرقة ضرورة من ثبوت
والظنى قوله اختلاف الطرق لا يوجب الاختلاف فى نفسه كاختلاف طرق النوافل قلنا ممنوع والفرق
بينهما ظاهر لان الاختلاف فى اثبات العلم بالحكم او الظن به اختلاف فى ماهيته والاختلاف فى طرق
النوافل اختلاف فى لواحق الماهية بعد تبوتها فلا يصح اختلاف الماهية والجواب عن قوله بانه
بحكم بانا لا نسلم ذلك فانا نخص الفرض باعتبار معنى القطع المناسب لوضع اللغة والواجب باعتبار
معنى السقوط او الاضطراب المناسب له فلا حكم على انه لا مشاحة فى مجرد الاصطلاح فكيف اذا
كان بدليل قال — والسنة الطريقة المسلوكة الى قوله وتركها لا باس به اقول للفرع
من بيان الواجب شرع فى بيان السنة وهى فى اللغة عباره عن الطريقة والسيرة يقال سنة فلان
كذا اى طريقته وسيرته حسنة كانت او سيئة بدليل قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر
من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة وقد يطلق

شبكة الألوكة www.alukah.net

على العادة فالاسم ولن يجد لسنته تبديلا اى لعادته وجمع على سنن بضم السين واما بفتحه
فالمناهج وفي الشرع عبارة عن الطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير الزام على سبيل
المواظبة فالطريقة المسلوكة كالجنس واحترز بقوله من غير الزام عن الفرض والواجب وبقوله على سبيل
المواظبة عن النفل وهذا التعريف للسنة هو المراد وما ذكره المصنف تابعا قول ان الفرض والواجب
ايضا طريقة مسلوكة في الدين فلا بد من قيد يخرجهما عن السنة والمراد منه ظاهر مما ذكرنا وانما تركه
بدلالة سياق الكلام ومعنى تناوله للقولي والفعلي وقد نصرف الى قول الصحابي هو ايضا عندنا
على علم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي خلافا للشافعي فانه يقول بان السنة بخصوصه
بفعل النبي صلعم اما فعل الصحابي فليس بسنة وهذا بناء على ان الشافعي لا يرى تعليل الصحابي
فلا يجعل افعالهم سنة وعندنا تعليل الصحابي حجة فتكون افعالهم سنة وقيل التحقيق انه
لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء للنبي صلعم وغيره من ائمة الدين وانما
الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على ماذا فعنده يقع على سنة النبي صلعم فقط وعندنا
يحتمل غيرها والعبرة بالقرائن وحكمها اى حكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افراض ولا
لان النبي صلعم قد تركها احيانا فلو كانت واجبة لما تركها وبحث بعضهم على الصفة التي فعلها
وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه قد ثبت انه صلعم متبع فما سلك من طريق الدين وكذا
الصحابة بعده وهذا الاتباع خارج عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين
وشعايره كصلوة العيد والجماعة فان ذكر يقترن الواجب في العمل لانها طريقة امر بانباعها
بقوله ع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وما اتاكم الرسول فخذوه وهي اى السنة تقع عن
اخذها هدى اى من يكمل الهدى وهو الدين وذكر لان الهدى عبارة عن سلوك الطريقة المستقيمة
وهذه صراط مستقيم فتكون اخذها هدى وتركها ضلالة لان ترك الطريقة المسلوكة وسلوك
غيرها هو الضلال لصلوة العيد والاذان والجماعة حتى قال محمد ع انه يضر سماعهما واذا اصر
اهل مصر على تركها امروا بها فان ابوا قوتلوا على ذكر بالسلاح كما يقاتلون على الاصرار على ترك العارض

والواجبات

والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيحارب عليه وقال
ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن والنافلة من نوع السنة الزوائد
ومعنى التي اخذها هدى وتركها لا باس به اى لا يعلق تركها كراهة ولا اساءة كسر النبي
صلعم في نومه واكله ولبسه وشبهه وافعاله المباحة خارج الصلوة فان المكلف لا يطالب
باقامتها ولا باثم بتركها لانه صلعم فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق
قصد العبادة وكذا الاولى الاتباع قال والنفل هو الزيادة الى قوله نفلوا اوفر
اقول لما فرغ من السنة شرع في بيان النفل وهو في اللغة عبارة عن الزيادة ومنه سميت
الغنيمة نفلا لانه زيادة على المقصود من شرع الجهاد وهو اعلاء كلمة الله وقهر اعدائه ومنه النوافل
سمي ولد الولد نافلة لكونه زايدا على المقصود بالنكاح وهو الولد الصلبي وفي الشرع مراد
العبادات المشروعة لنا لا عينا حتى يثاب بفعله ولا يعاقب بتركه لخلوها عن صفة الوجوب مع
وصف كونها عبادات وانما جعل النفل من الاعلام لانه غير مبني على اعذار العباد فيدخل فيه
العزيمة والرخصة ومراعاة ركانه من القيام والقراءة واخواتها وشرايطه كالطهارة والاستقبال
ونحوها على التمام مع شرعه على الدوام غير مخصوص بوقت خرج بين وكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه
حتى جاز فاعداد مع القدرة على القيام وموميا على الدابة الى اى جهة توجهت مع القدرة على النزول
والاستمرار كالمداومة لئلا ينقطع عنه فانه ربما يشق عليه مراعاة شرايطه واركانه على التمام فشرعه وانما جعلناه
من الاعلام مع دخول الرخصة في وصفه اعتبارا للاصل للعزيمة الوصف تعالله وحكمه اى حكم النفل
المراعى على فعله لكونه عبادة وهي سبب لحصول الثواب ولا يلام على تركه لخلوه عن صفة اللزوم وفانه
ويضر بالشروع فيه عندنا حتى يجب عليه المضي والاتمام والقضاء بالافساد خلافا للشافعي فعلا
يقول لا قضاء عليه لانه متبرع ولا لزوم على المتبرع ولنا الموجب ووقع قربة لله وصار مسلما الله
فيلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان المنهي عنه بقوله ع ولا تبطلوا اعمالكم ولا سبيل الى الصيانة
الا بالزام الباقي واداء والقضاء بالافساد كالمنذور صار لله ع بسمه بالقول لا فعلا بالخوارج ثم وجب لصيانته

تتمم

تسميته ابتداء المنذور وان كان يجب لصيانته ابتداء الفعل الذي صار به فعلا بقاء الفعل اولى لان صيانة الفعل الواقع قربة اقوى واسهل من الابتداء ولذلك يشترط النية لابتداء الصلوة والشهادة لابتداء النكاح دون بقائهما وعده الغير لمنع ابتداء النكاح ولا لمنع بقاءه والشيوع لمنع صحة الهبة في الابتداء دون البقاء والسبع المحصنة منتف في الابتداء دون البقاء ونظائره كثيرة **قال** واما الرخصة فاربعة انواع الى قوله كالمؤمن في ظاهر هم بخلاف الكفار **اقول** لما فرغ من مباحث العزيمة شرع في مباحث الرخصة وبيان انواعها والرخصة بتسكين الخاء عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وسمح بخلافه فيكون عبارة عن الاخذ بالرخصة واختلفت العبارات في تعريفها فقيل الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض ظاهر لان الحرمة والرخصة ضدان لا يجتمعان وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتمل منها الموجب للدور غير مطرد لصدقه على الاباحة فكان ينبغي الاولى قيل الرخصة ما جاز فعله مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لخروج الرخصة بالترك عن الاباحة فكان ينبغي الاولى قيل الرخصة ما جاز فعله مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لخروج الرخصة بالترك كترك الركعتين من الرباعية في السفر وترك الصوم فيه وقيل الرخصة ما شرع لعذر مع قيام السبب المحرم فيعم الفعل والترك ولكنه غير جامع لجميع انواعها لما سياتي والاولى ان يقتصر على قوله الرخصة ما بني على اعذار العباد ولما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة انقسمت على اربعة انواع على حسب تفاوت الاعذار نوعان من الحقيقة احدهما اخص اذ دخل في الحقيقة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر في كونه مجازا والحرمة استعمالي ويمكن ان يقال الرخصة شرعت مع قيام السبب المحرم فهو للحقيقة ثم ان ترتب على سببه حكمه وهو الاحوى والا فهو القسم الآخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبن الاصل مشروعا في الجملة فهو سلامة والا فهو النوع الآخر من المجاز ثم اعلم انه يمكن المناقشة في اصل هذا التقسيم لان التقسيم على نوعين يقتضي انقسام الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من قبيل الثاني ولا يصح ان يكون من قبيل الاول لان شرط صدق الكلي على جزئياته والحقيقة والرخصة ليستا كذلك فانهما صادقة على القسمين الاولين من الحقيقة وعلى البواقي من المجاز اللهم الا ان يراد به تقسيم ما يطلق عليه اسم الرخصة مطلقا وفيه بعده قوله فاما احد نوعي الحقيقة الخ فانه رخص مع قيام المحرم والحرمة اي بجامع معاملة المباح في سقوط المواخذة مع قيام سبب الحرمة وحكمه وهي الحرمة لانه يصير مباحا لان المحرم وحكمه قاما فالقول بالاباحة جمع بين المتناقضين فاندفع هذا ما قيل حكم المحرم كان قائما

فالقول

فالقول بالاباحة جمع بين الضدين ولزم ان لم يكن حرمه حكمه يلزم تخصيص العلة لانا نجد رخصا حكمها الاباحة مع سقوط المواخذة ولا يلزم من سقوط المواخذة سقوط الاباحة والحرمة اذ لسنا نواخذ من لوازم الحرمة حتى يسقط الحرمة ما سقط فانا نرى مرتكب كبيرة ولم نواخذها بعفو او شفاعة لا يصير مباحا لعدم المواخذة بنا هذا القسم ما رخص من اجزاء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب بالايمان لعذر الاكراه وكذا الافطار في رمضان وهو مقيم واتلافه مال الغير وخيانته على الاحرام واتلافه مال الغير كذلك لعذر الاكراه والمخمصة ساوى المضطر مال الغير حالة المخمصة وترك الخائف على نفسه الهلاك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاحق في قوله احق نوعي الحقيقة اما ان يكون من حق اذا ثبت فيكون معناه ثبت كونه حقيقة واقوى او يكون من حق اذا ثبت كونه حقيقة واقوى حق كذا ان تفعل كذا فيكون معناه احرى واولى في اطلاق اسم الرخصة عليه من الآخر وانما قلنا ان هذا القسم احق النوعين لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها كان شرع الاقدام عليه من غير مواخذة في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخص بكمال العزيمة كما كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله وانما برخص اي الاقدام عليه مع قيام المحرم وحكمه في هذا القسم وهو احق نوعي الحقيقة لان في الارتكاب عن اسان عما اكره عليه او اضطر اليه اتلاف نفسه صورة سحر سنينه ومعنى بزهوق روحه وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان واخواته اي في ارتكاب ما اكره عليه او اضطر اليه اتلاف حق الشرع كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان واخواته **الايمان** او اتلاف حق العبد كما في مناولة مال الغير صورة لا معنى اذ المقصود بالقلب الذي هو الركن الاصلي في الايمان باق فيكون حق الشرع غير فائت معنى وان فات صورة وكذا الاحتساب بالقلب باق معنى بتركه الامر بالمعروف وان فات صورة وفيما عدا ما ذكر اي فيما عدا الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان والمخمصة لمناولة مال الغير والاحتساب بالقلب الامر بالمعروف مضمون بالمثل وهو القضاء في صورة الافطار والضمان في مناولة مال الغير والاحتساب بالقلب في صورة الخيانة على الاحرام فكان الاتلاف صورة كالاتلاف معنى لوجود الخلف فيتعلق الاصل بما هو خلفه والدليل على هذا حديث عمار بن ياسر حين ابتلي به وقد قال له النبي صلعم كيف وجدت قلبك فال مطمئنا بالايمان فقال ان عادوا فعد وفيه نزول قوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية اي لكنه ان الاستثناء عن فعل ما حرم فعلا ما اكره عليه او اضطر اليه والصبر على الهلاك المكلف باذل نفسه لاقامة حق الله او حق العبد صورة

وذكر لان حرمه الكف قائمة لانكشف بحال القيام حق الله ٢ وحرمه تناول مال الغير قائمة لقيام حق العبد
وكذا حرمة الاكراه او الاضطرار لعدم حقه لاحساحة فيكون ماجورا بالصبر باذلا لنفسه لبقاء حق الله ٢
وحق الغير طالبا لثواب الاخرة واظهار الصلابة الدين فيكون ماجورا وبذل النفس لاعزاز الدين مشروع كما في
الجهاد في سبل الله وكذا مهنا والدليل عليه حبيب صبر عن الكفر حتى صلب وسماه رسول الله عليه سيد الشهداء
وفاز بمثله هو فيعي في الجنة بخلاف النوع الثاني وهو ما رخص فيه بعذر اي عامل بعامل المباح مع قيام السبب
الحرم وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر حيث لا يكون فيه باذلا ما لصبر وماجورا بل يكون متلفا لنفسه انما
ولما كان السبب قائما كان رخصة حسمة ولكن لما تراخي حكمه عنه كان هذا القسم دون الاول وهذا لان كمال
الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان السبب مع الحكم قائما كان اقوى مما تراخي حكمه ونظير قيام السبب مع تراخي
الحكم تاجيل الدين فان سبب المطالبة قائم والمطالبة متاخرة ونظير الاول الدين الحال اذا لم يطالبه صاحبه ومثال
هذا القسم فطر المريض والمسافر في شهر رمضان فانه يستباح لعذر المرض والسفر مع قيام السبب وهو شهود
الشهر وتوجه الخطاب العام بقوله ٢ فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه اي حكم هذا النوع لا العزيمة
اولى من الاخذ بالرخصة حتى كان الصوم في رمضان افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لكمال سببه
وهو ما ذكرنا وتردد في الرخصة اي في سعي الرخصة من حيث انعلم سعي اليسر فيها بالعزيمة بودي اي يحصل سعي الرخصة
وهو اليسر من وجه من حيث تضمنها اي تضمن العزيمة ليسر موافقة المسلمين فان الصوم مع المسلمين في رمضان ايسر
من الفرد بعد مضيه اذ البلوى لذا عمت طابت فكان الاخذ بها اولى مع ان المودى عامل الله ٢ في اداء الفرض والمرخص
عامل لنفسه فما يرجع الترفه فكان الاول اولى قوله الا ان خاف على نفسه هذا استثناء من قوله الصوم افضل
يعني اذا خاف على نفسه الضعف او زيادة المرض او الهلاك بسبب الصوم او الصبر عليه اذا اكره بالافطار في
السفر او حال المرض ثم كان الفطر اولى به في صورة الضعف وزيادة المرض واجبا في صورة الهلاك وليس له بذل
نفسه لاقامه حق اخر عنه الى ادراكه عدة من ايام اخر فيكون بالصبر اثما اذ الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل
نفسه لاقامه الصوم صار قاتلا نفسه قاتلا نفسه بما صار محاهدا به وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو
حق الله لانه موخر عنه غير فايم في الحال وذكر حرام لمن قتل نفسه بالسيف الذي يحاهد به مع الكفار بخلاف المكره

والجواب

واخوانه يعني بخلاف المكره على اجراء كلمة الكفر والافطار والحمامة على الاحرام واخوانه كتناول المضطر مال
الغير وترك الخائف الامر بالمعروف في القسم الاول حيث يكون الصابر فيه ماجورا وذكر ان السبب في النوع الاول
قائم ولم يتاخر عنه حكمه فيكون الحق قائما والرخص فيه وذكر بالعذر وكان الصابر على الهلاك مقتحما حق الله ٢ مطهرا
لطاعته فكان ماجورا كما مر وان التلف له اي في صوره الاكراه في القسم الاول واخوانه يضاف الى عين
فلا يكون مرتكبا للمحظور بالاسباع بل مقتحما للصلابة في الدين فيكون ماجورا واما مهنا نفي في الصوم والسفر
التلف يضاف الى نفسه بالاستدامة على الصوم وترك الافطار فيكون حراما لكونه متلفا لنفسه بلا فايده
والاقدام حق هذا اي نظير القسم الثاني كمن دخل دار الحرب للغارة وحده وهو يعلم انه لا يعاونهم ولا يقتلهم
لا يسعه ذلك لان اقامه حق الله ٢ في الجهاد انما هو بتقهر اعدايه بكسر شوكتهم وبذل نفسه لا يحصل ذلك لان
اقامه حق الله ٢ في الجهاد بلا ضير مضيعا لنفسه من غير نفع للمسلمين ولا كابه للمشركين فيكون اتما خلاف
بالمعروف واذا خاف التلف على نفسه ومع ذلك اقدم عليه حتى قتل حيث يكون مجاهدا في سبل الله ماجورا
باذلا نفسه في طاعته لان المقصود بالامر بالمعروف ونهي زجر العصاة عن المعصية ونفي رجوع الفتنة
وبه اي ببذل نفسه يحصل ذلك اذ الظاهر انه اذا اقدم فيما سيهم تفريق جمعهم خوفا عما يترتب عليه من اخذه
بالقصاص منهم او حزن ورود انه ربما لا تتفرق جمعهم لشوكتهم وسلطنتهم اسند ذكر ذلك الى البذل الثاني
وهو قوله ولان ذكر اي قبل الامر بالمعروف موثر في باطنهم بالندامة وخوف العقوبة في الاخرة لا سلامهم
واعتقاد حرمة ذلك ولم توثر في ظاهر شوكتهم فيحصل به المقصود وهو الزجر بخلاف الكفار فانه
لم يحصل لهم بعد العلم المقدم على قتالهم لكانه في الظاهر ولا اثر في الباطن لكفرهم واستباحتهم قتله بل يحصل لهم
التشفي بعد من بار زلقتالهم فافترقا قال ـــ واما انم نوعي المجاز الى قوله فاستقام التعبير بالطلب
الرفق قوله ـــ لما فرغ من بيان نوعي الرخصة حقيقة شرع في بيان قسمها مجازا وقدم انواعا قال
واما انم نوعي المجاز اي انم في كونه مجازا لما وضع عنا من الاصر اي المعسر والاغلال اي الاعمال الشاقة والاحكام
المغلظة التي كانت على من قبلنا كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة
من الجلد والثوب واحراق الغنائم وعدم جواز الصلوة في غير المساجد وامثالها اللازمة لزوم الغل في

هذا القسم يسمى رخصة مجازا لانعدام سببه وعدم شرعيته في حقنا وسقوط اصله عنا فلم يدخل تحت
الرخصة حقيقة وهو ما استبيح مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا لم
يكن رخصة حقيقة ولما كان النسخ لمحض تخفيفا علينا وتيسيرا لنا كسائر الرخص بصورها بصورة النسخ
فسمي رخصة مجازا للمشابهة الصورية قوله واما الرابع اي القسم الرابع من اقسام الرخصة وهو
ثاني نسمي المجاز منها وانقص من القسم الثالث في كونه مجازا فما سقط عن العبد بخروج السبب من كونه موجبا
لحكمه في محل الرخصة مع بقائه موجبا لذلك الحكم في الجملة في شريعتنا فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا
كان القسم الثالث في كونه مجازا ومن حيث ان السبب وحكمه مشروعان في الجملة في شرعنا اخذ شبها بالحقيقة
فضعف وجه كونه مجازا وكان دون القسم الثالث في المجازية ولكن لما كانت جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة
باعتبار ان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها كانت جهة المجاز اقوى وسمي
هذا النوع رخصة اسقاط بمعنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا مثال هذا القسم سقوط حرمة شرب الخمر
واكل الميتة عن المكره والمضطر بالاباحة للاستثناء اي المذكور في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه هذا استثناء من الحرمة وحكم المستثنى على خلاف المستثنى منه وكان حكمه الاباحة وسقوط
الحرمة ولما سقطت الحرمة لا يسعهما اي المكره والمضطر الصبر عنهما اي عن شرب الخمر واكل الميتة حالة الاكراه
والاضطرار حتى لو قتل او مات بالامتناع عنهما يكون آثما بخلاف الاستثناء في قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان حيث لا يدل على اباحة اجراء كلمة الكفر على اللسان وسقوط الحرمة حتى لو قتل بالامتناع عنه يكون
ماجورا كما مر وهذا لانه استثناء من الغضب والعذاب لا من الحرمة حتى يدل على الاباحة اذ تقدير الاية
والله اعلم من كفر بعد ايمانه فعليهم غضب الله ولهم عذاب اليم الا من اكره فانه ينتفي عنه الغضب والعذاب ولا يلزم
من انتفائهما الاباحة كما ذكرنا لان الكلمة من شرط لا بد له من جواب فيكون جوابه وهو قوله فعليهم غضب الله محذوفا
بدلالة السياق وذكر صاحب الكشاف وجها اخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل المعنى انما يفتري
الكذب من كفر بالله من بعد ايمانه واستثنى منهما المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا
لا يكون استثناء من الحرمة وروي عن ابي يوسف ان حرمة شرب الخمر واكل الميتة لا ترتفع في حالة الاضطرار
ولكن ينقص

ولكن يرخص الفعل كما في اكل مال الغير وهو احد قولي الشافعي واليه ذهب كثير من العلماء والمذهب الظاهر عندنا ارتفاع
الحرمة واثر الخلاف يظهر فيما لو صبر حتى مات يكون آثما عندنا وماجورا عندهم وفيما لو حلف لا ياكل حراما لا يحنث
باكل الميتة في المخمصة عندنا وعندهم يحنث واستدلوا بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم اي فمن دعته الضرورة
الى تناول هذه المحرمات في مجاعة غير مائل الى ماثومة وهو الاكل فوق سد الرمق فان الله غفور يغفر له اكل ما حرم
عليه حالة الاضطرار رحيم باوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا نقل عن ابن عباس فلولا اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
غير انه تعالى رفع المؤاخذة رحمة علينا كما في الاكراه على اجراء الكفر على اللسان قلنا اطلاق لفظ المغفرة مع الاباحة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يتناول زائدا على قدر الحاجة اذ تعسر عليه رعاية
ذلك في تلك الحالة فذكر الله تعالى المغفرة لذلك لا لانه دل على بقاء الحرمة ولان الحرمة شرب الخمر لصيانة العقل عن الاختلاط
وحرمة الميتة للاحتراز عن تعدي خبث الميتة فلم يسع صيانة البعض لفوات الكل اذ في فواته فواته وكان اطلاق
الفعل في هذه الحالة اسقاطا للحرمة فالصبر حتى يموت بصير سوقا باحوال الله بل يصير جانيا لنفسه بغير باره وكان آثما
قوله وسقوطها اشتراط العينية بالجر عطفا على قوله كسقوط حرمة تناول الخمر مثال آخر للقسم الرابع بيانه
نشترط في المبيع بان يكون في ملك البائع موجودا في الحال لتعذر التسليم لثبت العجز عنه ثم سقط هذا الشرط
في السلم رخصة بانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم حتى لم تبق العزيمة مشروعة لهذا
كانت العينية في السلم فيه مفسدة لعقد السلم بعد ان كان مصححا في غير السلم وذلك لان سقوط هذا الشرط
رخصة للتيسير على المحاويج ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم
الى المقصود بحصول الربح فلا يجوز حالا واليه الاشارة النبوية بقوله فليسلم الى اجل معلوم وانما قلنا بان هذه
الرخصة مجازية من حيث ان العينية سقط فيها اصلا للتخفيف ولم تبق مشروعة والرخصة الحقيقية يشترط فيها بقاء
السبب للحكم او بدونه ولكن لهذه الرخصة شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة بخلاف الاخيرة والاعلال
فانها ساقطة مطلقا قوله وسقوط غسل الرجل عن الماسح وشطر الصلوة اي سقوطه عن المسافر بالجر عطفا
على ما سبق مثالان اخران للقسم الرابع فان سقوطهما من قبيل رخصة الاسقاط لسقوط العينية في السلم مع كون
الغسل والاكمال مشروعان في الجملة كما في حالة عدم الخف والحضر كالعينية في غير السلم اما الاسقاط غسل الرجل وللعدم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

سراية الحدث الى القدم كلو للخفة نفعا ولا وجوب بدون الحدث فثبت ان الغسل ساقط والمسح
شرع للتيسير ابتداء ولا يرد على هذا ما ذكره في الهداية في باب المسح على الخف بقوله لكن من راى ثم لم يمسح اخذا
بالعزيمة كان ماجورا لهذا اشارة الى انه من قبيل رخصة الترفيه اذ لو كان من قبيل رخصة الاسقاط لما كان
ماجورا لعدم تحمله مشروعة فيها وانما لا يرد هذا لان الرخصة قائمة مادام متخففا فاما بعد
نزع الخفين زالت الرخصة في حقه لزوال اسبابها فلا يكون حرجا من ذلك القبيل واما سقوط شطر الصلوة من
المسافر عندنا حتى كان ظهره كفجره وليس له الاكمال كما في الفجر ليس لان اصلها اربعا اذ السبب لم يوجبها
في حقه الا ركعتين حتى لو لم يقعد في القعدة الاولى فسدت صلوته كما في الفجر وعند الشافعي رخصة
ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فاتت يقضي اربعا في السفر والحضر على ما روي اخر نعني في السفر
دفعا للحرج وكون المبسوط القصر عزيمة في حق المسافر عندنا وعند الشافعي رخصة فعلى هذه الروايه لا يكون
مسلة القصر من قبيل رخصة الاسقاط لكونه عزيمة لكنا نعني قوله ع فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
شرع القصر بلفظ الجناح مدل على انه مباح لا واجب والعزيمة اريع اذ لفظ الجناح يذكر الاباحة دون الوجوب
كما في قوله ع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء فكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال وعزيمة اسكت على هذه الايه
فسالت النبي صلعم فقلت ما بالنا نقصر وقد امنا والامن سببا وقال الله رخص تعالى اسي عليه انها صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقة والمتصدق عليه مخير في القبول
ولا يلزم العبد الكامل ولان هذه رخصة شرعت للمسافر فيجب فيها كما في الصوم والظهر مع الجمعة وكما في قصر
الجمعة يتحتم بها وبين الظهر ولنا عن عمر رض انه قال صلوة المسافر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير
على لسان نبيكم والا صلوة لمسافر بالايه المذكورة اذ المراد بالقصر المذكور فيها قصر الاوصاف وهو ترك القيام
الى القعود فكر الركوع والسجود الى الايماء والخوف العدو يدل انه علق ذلك بالخوف وقصر الاصل غير معلق بالخوف
اجاب عا بالسفر المطلق وهو حق قابلوز عموم الايه فان قصر الاوصاف عندنا للخوف مباح عندنا لا واجب
واما حلفه بحديث الصدقة فيتالى ما نه دليلنا لا علينا قال المصنف وانما حملنا فطر المسافر رخصة هذه
استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما ذكرنا من رواية عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون يعالج ٣

بعد ق

صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة ما لا يحتمل التمليك بحال لا يلزم
مسلة يعتبر الرد لكونه اسقاطا محضا كالعفو عن القصاص فانه سقط من غير قبول من عليه ولا يرتد
برده اذ الساقط قد تلاشى فلا يحتمل الرد فالصدقة الصادرة ممن يلزمه طاعته كالشارع فيما يحتمل
التمليك وهو شطر الصلوة اولى بان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على القبول لانه مفترض الطاعة فلا يحتمل
رد ما اسقطه كان لنا او علينا كالارث فانه تمليك من الله للوارث فلا يتوقف على قبوله ولا يرتد برده
وقد ثبت ان المراد من الصدقة الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله وان تصدقوا خير لكم وقوله
فمن تصدق به فهو كفارة له فاندفع بهذا ما قاله الشافعي من ان القصر صدقة فلا يتم الاستدلال المتصدق عليه
لان ذلك فيما يحتمل التمليك فان التمليك يتوقف على القبول فاما فيما لا يحتمله فاسقاط محض وهو غير متوقف
على القبول على ان معنى قوله عليه فاقبلوا صدقته اي ان الله اسقط عنكم شطر الصلوة وتصدق عليكم فاقبلوا
بها واعتقدوها كما قال فلان فضل الشراع اذا اعتقدها وعمل بها واخذ بقوله والصدقة مما لا يحتمل
التمليك لا يقبل الرد عن الصدقة مما يحتمل التمليك حيث يقبل الرد ولا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال رب
الدين لمديونه تصدقت بالدين عليك او ملكته اياك فقبل او سكت عن الرد سقط الدين ولو قال لا اقبل به يرتد
برده لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولم يحتمل من غير وجه دون وجه فلا يكون الصدق اسقاطا
محضا بل فيه معنى التمليك ايضا حتى لا يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فباعتبار معنى التمليك يعمل الرد وباعتبار
معنى الاسقاط لا يتوقف على القبول صرحا عملا بالشبهين قوله واما المعنى اي الاسد لا الى الرخصة على كونها
رخصة اسقاط فوجهان احدهما ان الرخصة لطلب العبد ما هو الارفق في حقه وقد يعين اليسر في القصر فلم يسقط
الاكمال الا سقوطه بلا فضل ثواب لان ظهر المسافر في الثواب كظهر المقيم لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره وهذا
لان الثواب على اداء ما عليه لان الطول والقصر والتاني في الاختيار المطلق من غير ان يتضرر فقار يوجد
من طلب الرفق فيما اختار فانه يعطى ما يتمنى وعسى ما يريد من غير عود نفع اليه او دفع ضرعنه فلا يلتبس بالعبد به
شئ هذا التحير لان اختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به وهو موجب جذب نفع او دفع ضر لا جباحه اليها فمن قال
بالتحير بين القليل والكثير من غير رفق فيه اسند له احسارا يليق بالربوبية دفترا العبودية ولا شركة للعبد فيها

شبكة الألوكة www.alukah.net

بخلاف التحرير لكفارة اليمين لانه يختار الادنى عنده بخلاف الصوم حتى لم يجعله رخصة اسقاطا كشرط الصلوة
لان الحديث ورد في الصلوة بلفظ الصدقة والخبر ورد في الصوم بالتاخير حيث قال فعدة من ايام اخر فبقيت
العزيمة مشروعة لبقاء السبب كسبب الدين الموجل واداء الركوة قبل الحول وكذا سبب الرخصة لابد ان يكون على سقوط
العزيمة في الصوم لان اليسر فيه اي في الصوم معارض فان اليسر الحاصل بموافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل
بالفطر في السفر فالصوم فيه يسر من وجه وعسر من وجه فاستعام التحير لطلب ما هو ادنى عنده وهذا
الاختيار لابي العبد واعترض على هذين النوعين من المجاز بانه لو كان ما شرع لنا على سبل اليسر رخصة
للزم كون شرعنا باسره رخصة لكونها اسهل من شرع من قبلنا لقوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالحنيفية السمحة
السهلة فجاز اطلاق الرخصة على جميع شرعنا ولم يقل به احد اجيب بان شرطا اطلاق الرخصة جمعا بين
تحصيل العزيمة لكونها اضافيا فان كانت في محل الرخصة فالاطلاق حقيقي وان في غير محلها لو كانت لما
جمعا
صانع ولم تنو اصلا فالاطلاق مجازي فاذا لم يوجد فيه عزيمة يقابله اصلا لا يجوز عليه اطلاق الرخصة
ولا مجازا على انهم لو اطلقوا الجار فيما هذا الجواب ليس بمذكور لان اطلاق الرخصة مجازا على وضع الاصر والاغلال
لم يكن لمناسبة بينه وبين الرخصة جمعا بل طرو وكان قد ذكر بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصة على جميع
شرعنا وهو غير مسموع ولا مناسب لغوي او شرعي او اصطلاحي وقوله لو اطلقوا الجار كان المراد بالجوار
الامكان الذي يقبض الامتناع فمسلم ولم يكن المراد به في الاصطلاح فممنوع هذا الرد ليس بشيء لانا نختار
اطلاق الرخصة على الاصر والاغلال لمناسبة قوله قد ذكر بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصة على جميع شرعنا
قلنا لا نسلم ذكر بل الفرق ظاهر فان وضع الاصر والاغلال انما سمي رخصة باعتبار انهما كانا شرعين كما من
قبلنا فوضعهما عنا تخفيفا بالنسبة الرخصة الجمعية اما جميع شرعنا فما كانت مشروعة على
ما قبلنا ام وضعت عنا تخفيفا بل شرع علينا ابتداء على بعضه على انه امر اصلي غير متعلق
بالعوارض فسميناه عزيمة وبعضه متعلق بالاعذار فسميناه رخصة ولئن سلمنا وجود الجواز
للاستعارة فقوله وهو غير مسموع ليس بشيء لانه لا يلزم من الجواز الوقوع وفي قوله لو جب الجواز
فيه ما فيه ثم قوله لم يكن المراد بالجواز الامكان الذي هو نقيض الامتناع فمسلم هذا ايضا ليس

لانه اراد

لانه اراد بالامكان العام فهو ليس بمقصد للامتناع بل هو اعم منه واراد به الامكان الخاص فنقضه
لا امكان خاص وهو اعم من الامتناع الطالوقوعه على الوجوب ايضا قال ولا يلزم تحير موسى عليه
الى قوله بخلاف العبد لما قلنا اقول لما فرغ من بيان الدليل المطلوب شرع في جواب ما يرد نقضا
عليه فقال لا يلزم على الدليل المذكور تحير موسى عليه لكونه مخيرا بين العلم وهو الوعي بما في الحج والكثير وهو الوقوف
بالحج فيما ضمن الحج كما قال اخبر الله به بقوله ذكرني وسل ايما الاجلين قضيت فلا عدوان فقد خيرت بين الاقل
والاكثر وفي جنس واحد مع تعين النوع الاقل فلم يجز مثل هذا التحير فاستقض بهذا ما ذكرتم من الدليل
فاجاب بان هذا التحير ليس من هذا القبيل لان اليمانية كانت مهرا لازما والاكثر وهو الزيادة عليه مما سمى
حتى موسى عليه كان مخيرا عن عنده تفضلا منه من غير لزوم عليه والله الاشارة في قوله ثم فان اتممت عشرا من
عندك فلا يكون تحيرا بين الاقل والاكثر الواجبين وهو غير ممنوع هنا اي مثل هذا التبرع من غير لزوم
غير ممنوع في قصر المسافر ايضا لان له ان يزيد على الفرض وسعل ما شاء فلا يرد عليه النقض بما ذكر لما بينهما
سوى في الحكم ثم ورد عليه اشكال وهو ان قال فاذا كان له السعل ما شاء فلم منع من الاكل قد فعه بقوله
غير ان الاشعار بانه السعل قبل الاكل اذ كان الفرض حراما اذ في خلط السعل بالفرض قصدا قبل اكماله ابطال
له وهو حرام بقوله لا تبطلوا اعمالكم والسعل بركعه مفسد للفرض ضمنا في مسئلة الفصر فمنع اي من السعل
قبل ما اي قبل اكمال الفرض بالقعدة الاولى لا بعد ما لم يمنع من السعل بعد اكمال الفرض بالقعدة الاولى ثم
اعلم ان مثل هذا التحير انما شرع في الواجبات دون السنن والتطوعات فلا يشكل عليه قوله فان فاتته
صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الباقي ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة لان هذا
من العلم والكثير وكذلك في غير الواجب قوله ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة اشارة الى جواب نقض آخر وهو
ان العبد اللاقن في الجمعة مخير من صلوة الظهر اربعا والجمعة ركعتين وهو مخير من العلم والكثير من غير تصمن
رفق يقرر الجواب انهما اي الظهر والجمعة غير ان لهذا لا يجوز شروع احدهما على الآخر ولا يجوز احدهما بنية
الآخر ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وبعكسه وشرط للجمعة ما لا شرط للظهر فهما متغايران غير
وعند المغايرة لا سبيل للرفق في الآخر عددا فيصح التحير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر وللعبد لا عادما

٨٢٢٩٠٠

شبكة الألوكة www.alukah.net

ذكرنا

ونهذا صح بناء احدهما على الاخر بعض الرفق في الاقل فلا يعد التحير رفقا وبهذا ايضا الجواب عن
بانه عند المعايرة لا يعتبر الرفق في الاقل عددا كما لو نذر صوم سنة او فعل كذا ففعله وهو معسر تخير
بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلاثة ايام في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة
انه رجع اليه قبل موته ثلاثة ايام فانه كان يقول اولا انه معين عليه الوفاء بعسر الناذر ثم رجع الى
القول بالخيار بين كفارة اليمين وبين عين البر وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع
خلافا لما اذا كان يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضي حيث لا تخير بل يلزمه عين ما سمى لانعدام معنى اليمين فيه
وهذا الفصل هو الصحيح ووجه ورود هذه المسئلة بناء على الدليل المذكور هو ان اقل ما يتحقق
بين العسر والكثير جنس واحد وهو الصوم فيتناقض ما ذكرتم وانما قد يكون معسرا دون كفارة واحدة
بكفر باحد الاشياء الثلاثة دون الصوم تقرير الجواب ان صوم النذر وصوم الكفارة متغايران بحيث وان
اتفقا صورة لان احدهما وصوم سنة الذي هو نذر فرده مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة لكونه بناء
به تقوله ولله علي ان اذوق يوما والاخر وهو صوم ثلاثة ايام فرده غير مقصودة لكونه كفارة شرعت زجرا
وحتما للحنث وهو هتك حرمة اسم الله وخلف الوعد المؤكد باليمين وعند المغايرة لا يتحقق في الرفق في الاقل
بل يصح التحير طلبا للارفق عنده وفي مسئلتنا اي مسئلة ظهار المسافر بناء على العصر والاكل سواء بدليل انتفاء
الشرط فلا يفيد التحير شيئا فصار اي ما ذكرنا من بعض العصر في حق المسافر كالمدبر اذا حنث حيث لزم مولاه
الاقل من الارش وقيمة المدبر من غير تخير بين الارش والعتق لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير والرفق
متعين في الاقل بخلاف العبد اي بخلاف حنث العبد حيث يخير المولى بين دفع العبد الى ولي الجناية وبين
بالفقها بلغت وان كانتا احدهما اقل واكثر من الاخر ولا عبرة بالاقل لان الدفع والفداء يختلفان صورة
ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فاستقام التخيير لطلب الارفق عنده وهو نظير العبد المأذون
للجامع بينهما وبين الظهار
التحرير عرض على قوله انه مخير بين الوفاء بالنذر بصوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام بانه اذا عدل
الى وجوب الوفاء ولي التخيير لان الناذر اوجب على نفسه صوم سنة بفعل كذا والواجب لا يسقط بشيء غير
لا على من
وايضا التخيير في الواجب غير جائز اذ التخيير ينافي الوجوب والجواز تركه فلا يكون واجبا وايضا

يتعين

يكون معنى التخيير حاصلا في هذا النذر ايضا والا فان لم يكن فلا يصح تركه الوفاء واعسار اليمين وان كانه يكون هذه البصيغة
مجازا فيه وجعله في النذر والجمع بينهما لا يمكن فرعاه للجعبة اولى اذ لا بصار الى المجاز مع امكان الحقيقة احد
بانه لا تسلم ان الواجب لا يسقط بشيء لان فرعاه بعبره الشارع مسقطا وقد جعل الشارع الكفارة
مسقطا بقوله النذر بعين وكفارة كفارة يمين فوله التخيير في الواجب التخيير الذي نافي الوجوب التخيير بين
الفعل والترك لا التخيير بين الفعل وفعل آخر فانه يجوز ان يكون الواجب احدهما لا بعينه قوله لا على من ان يكون
معنى التخيير حاصلا في هذا النذر ايضا لا الى الكفارة قلنا معنى التخيير حاصل فيه لكن بطريق للجعبة والمجاز لان نجوع
بين لانه تعليق والتعليق بشرط بين جعبة كما عرف في الايمان بغير الله تعليق للحال بشرط صالح وانما قصده
منع النفس عن تحقيق الشرط لا ايجاب النذر وركنه في قوله ان فعلت كذا فعبدي حر قصد المتكلم منع النفس عن ذلك
لا ايجاب الحرية وبعرفه كلامه وهو للحال صيغة النذر فاذا اجتمع في كلامه جهتان فجعل باعتبار احداهما وقبل هذا
الجواب ليس بشيء لان اليمين التي هي جعبة لا يكون ان يكون بمجرد الشرط وهو قوله ان دخلت الدار وهو حرابه
وهو قوله فعل صوم سنة والاول باطل بالاتفاق والثاني اذا حمل قوله ان دخلت الدار فعلي صوم سنة عينا
للجعبة فلا يكون ان يعبر بكلمة صيغة في هذه الحالة لكون مجازا في النذر او جعبة فيهما اجرى بعض
مشايخنا الجمع بين الجعبة والمجاز في استعمال واحد والثاني هو حمل العموم المشترك وقد بان بطلانهما والاعتبر
صيغة ان يكون مستعملا في النذر مجازا او جعبة فيلزم الجمع بين الجعبة والمجاز انما لا ان جميع الصيغة
في اليمين وبعضها مستعمل فيه وفي غيرها وهو باطل هذا ما قاله وهو ليس بشيء لانا نختار انه غير ممتنع بعبر
الشرط والجزاء ونذر بحروه وهو للحال جعبة فلا يكون قولا بعموم المشترك لانه انما يلزم ذلك لو كان لفظ واحد
بعينه مستعملا في معنيين مختلفين وايضا انما يكون جمعا بين الجعبة والمجاز لو استعمل لفظ واحد بعينه
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان المجموع غير الجزء فيجوز ان يكون المجموع جعبة لشيء والجزء جعبة لشيء اخر
بدون لزوم محذور قال باب وجه النظم صيغة ولغة الى قوله واعتذر الاركان
تركب العذر اقول لما فرغ من بيان اقسام الاحكام من العزيمة والرخصة شرع فيما يتعلق بتلك
الاحكام من اقسام القرآن لتوقف معرفتها على معرفة تلك الاقسام وهي اربعة اقسام بالجعبة الاول الاول

في وجوه النظم ضيعه ولغه والثاني في وجوه البيان ه والثالث في وجوه استعماله والرابع في
وجوه الاستدلال ه وحكم بقال التصرف في الكلام اما للمتكلم والسامع لعدم الثالث فان كان
للمتكلم فاما ان يكون في اللفظ او المعنى وفي اللفظ اما بحسب الوضع او الاستعمال فان كان بحسب
الوضع فهو القسم الاول او الاستعمال وهو الثالث وان كان في المعنى فهو الثاني وان كان للسامع
فهو الرابع ثم كل واحد من هذه الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام كما ياتي في مواضعه فصارت
ستة عشر قسما اما القسم الاول فان وضع المدلول واحد فهو الخاص او الاكثر بطريق الشمول فهو
العام او البدل فان ترجح بعض وجوهه بغالب الظن فهو المؤول والا فهو المشترك ولما انضم هذه
الستة عشر اربعة تقابل القسم الثاني صار الكل عشرين قسما وقال العامة وبعد معرفة هذه الاقسام
قسم خامس يشمل الكل فهو اربعة انضم معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها فبلغت
الاقسام ثمانين وقال صاحب الكشف ما ذكره عامة النظار حيث قسموا انواع الاقسام الى ثمانين مكمل
لان القسم على انواع تقسم الجنس الى انواعه وهو المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من اشتراك المورد
القسمة بين الاقسام وتقسيم الى اجزائه ولا يجوز فيه صدق الكل على كل قسم حقيقة وتقسيم الشيء باعتبار
اوصافه كالانسان الى عالم وكاتب وغيرهما ولا بد فيه من ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالعكس
سمي كل قسم من غيره في الخارج وما يخص فيه ليس من قبيل الاول لعدم اشتراك المورد فيه بين الاقسام ادلة
على ما اخذ العام بانه عام وكذا الباقي بل لا يمكن الحكم على ذكرنا فانه من الكتاب الذي هو الاصل مورد
التقسيم ولا من قسم الثاني لان معرفة موضع الاستعمال ليس من اجزاء الخاص وكذا الثاني ولا من قسم
الثالث لان معرفة ما خلا استعمال لفظ الخاص ليس وصفا لخصمه وكذا الثاني فلا يمكن التقسيم بعد الاشتراك
ايضا ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقاتها به لا تسلم انها اذا لا بد من
تمييز كل قسم عن غيره بما يخصه لينظر فائدة التقسيم بالقول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر
الاقسام وقد تقدم ذكر ما يعلم ان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا وله
ماخذ وله معنى وحكم وترتيب كليف بتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني ولا نعلم التمييز بين المتجانسين
ما ثبت غفلا

فيكون لصحة

فيكون لصحة التقسيم لانا نقول ذكر التكلف ساقط في التقسيم ليس لكل من عاده اهل ولا نجد تقسيما في نوع
من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فيبشر التقسيم الى ما بين غير منضبط بل الاقسام عشرون
كما ذكره الشيخ لا يعني فخر الاسلام وكل قسم حقيقي وحكم وترتيب والاسم ماخوذ على ما ذكرنا عشرون كلاما
ايضا والشيخ لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يسمى ذكر لما ذكرنا بل
اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة عليه هذا التقسيم فكانه قسم خامس لها كما قال المفصل السبع الباقين
من الكشاف لتوقف معرفته عليه لا انه قسم منه حصته هذا ملخص ما ذكره صاحب الكشف بخلاف بعض
الزوايد وفيه بحث ما اولا فلانه جعل التقسيم المصطلح بين الجنس الى انواعه وهو ليس كذلك بل المصطلح
بين الكل الى اجزائه اعم من ان يكون جنسا او نوعا او فصلا او خاصة او عرضيا عاما غير مختص بتقسيم
الجنس الى انواعه او تقسيم الكل الى اجزائه والتقسيم الثالث الذي ذكره وهو تقسيم الشيء باعتبار اوصافه
مندرج تحت الاول فلا حاجة الى افراد ذكره وجعله نوعا ثالثا من التقسيم واما ثانيا فلان هذه التقسيمات على
اعتباره باعتبار العوارض اللاحقة للفظ القرآن الدال على معناه بان يقال لما كان القرآن فظا دالا
على المعنى اعتبر له بالنسبة الى معناه اربع تقسيمات باعتبار كل واحد من تلك الافراد صادقة عليه فانه يقال
اللفظ باعتبار معناه اما خاص او عام او مشترك او مؤول او ظاهر او نص الى آخر الاقسام الا انه كان سهل
ان يقال في القسم الرابع دال او مشترك او معبر او مفصح لاعتبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء واسم باعتبار
فان المصدر قد يطلق على الفاعل كالعدل على العادل ثم يمكن ان يعتبر لكل واحد من هذه الاقسام اربع اعتبارات
صادقة عليه بان يقال الخاص مشتق من كذا ومرتب على كذا ومراده في الشرع كذا وحكمه كذا وقس عليه الباقي
فتلخص مورد القسمة الاعتبارات والعوارض اللاحقة لنظم القرآن الدال على معناه والاعتبارات
اللاحقة امر كلي فيكون هذا من قبيل تقسيم الكلي الى الجزئيات ولما كانت الاعتبارات من عوارض نظم القرآن
بالمعنى الى معناه جعلت اقساما لتعلقها به والا فالقرآن نفس احد وتلخصه كاقسامه الى كونه امرا ونهيا
واستفهاما وخبرا وغير ذلك بحسب تعلقاته ولهذا ذكر صاحب الكشف في قوله وانما يعرف احكام الشرع بمعرفة
اقسامها بقوله اعلم ان المراد من الاقسام التسعة في جميعه الاقسام ليس للقرآن قسم يشمل الخاص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وقسم آخر سواهما يشتمل على العموم والمجاز
بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك باعتبار ما جمعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها
باعتبار آخر كالحروف تنقسم الى المجهورة والمهموسة بحسب مخرجها الى الرخوة والشديدة بحسب الطرق الى المسلسلة والمنخرمة
ثم الى منطبقة ومنفتحة على ما عرف فلا جرم نحوز لفظ واحد خاصا وظاهرا وعموما ومجازا باعتبار ان يكون
كونه خاصا وعاما وظاهرا وعموما ومجازا بالنسبة الى كلام واحد وانتهى كلامه وهو صريح بان هذه التقسيمات
باعتباره وكل اعتبار من هذه الاعتبارات منحصر بذاته او بعوارضه عن اعتبار آخر فيحصل التميز بذكر سهما
وايضا استقاق كل فرد من افراد الخاص يتميز من غيره بمادته والذي يوضح ما ذكرنا من التقسيم باعتبار العوارض
اللاحقة للنظم ما ذكره بعض المحققين من اصحابنا الله در ما اد قه نظرا حيث قال الاقسام في العصمة تبلغ
سبعة وثمانية وعشرين قسما وذكر ان البحث العائد الى النظم اما ان يكون عائدا الى المفردات او الى المركبات او اليهما
حيعا اما اللفظ المفرد فاما ان يكون له معنى واحد وهو الخاص او اكثر وح اما ان يكون من الحسن اصلا فهو
وهو العام او بالعصمة وح اما ان يكون للفظ او لوضعه بالنسبة الى واحد منهما او لا يكون الثاني المشترك او الاول
المأول واما الثاني وهو ما يكون عائدا الى المركبات فقط فهو اما ان يكون ما هو المقصود من الكلام او لا
الظهور للسامع اولا والاول اما ان لا يساق الكلام لاجله وهو الظاهر او يساق لاجله وهو ان يقبل التفسير
وهو النص او لا يقبله ويقبل النسخ وهو المفسر او لا يقبله وهو المحكم والثاني ما يكون الى الظهور للسامع فاما ان
يدرك نفس الطلب وهو الخفي او بالطلب مع التامل وهو المشكل او ببيان الشارع وهو المجمل او لا يدرك
باحد هذه الوجوه وهو المتشابه واما الثالث وهو ما يكون مشتركا بين المفردات والمركبات وكل مفرد
او مركب فاما ان يستعمل على ما وضع عليه عملا او وضعا وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد من الوجهين
اما ان يكون لكثير الاستعمال وهو الصريح او لا وهو الكناية فهذه الاربع لكونها مشتركة بين المفردات والمركبات
تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية ولربعين ثم استعداده الاحكام الشرعية من كل واحدة
منها اما من اللفظ قصديا كان وهو العبارة او غير قصدي وهو الاشارة واما من المعنى ضروريا كان
وهو الاقتضاء او غير ضروري وهو الدلالة فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيضرب المبلغ

ماده واسر

ماده واسر وتسعين قسما وفي كل واحد من هذا المبلغ اعتبارات اربعة الوضع الاول في اللغة والثاني
في الشريعة والثالث الحكم المطلوب منها والرابع الترتيب عند التعارض فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما
انتهى كلامه فاندفع بهذا استبعاد بلوغ الاقسام الى ثمانين ليس نظائر بل الاقسام اكثر من ذلك وتمام
التحقيق فيه في موضوع اصول الفقه الادلة الشرعية والكتاب والسنة منها وبما عرفان فيحث على
الاصولي ان يبحث عن العوارض التي يلحق الفاظها لكونها خاصا او عاما الى آخر الاقسام العشرين ثم يعرض
لهذه الاقسام اعراض آخر فيجب عليه بحثه عنها لكونها مستفادة عن كذا الى آخره وهذا المقدار كاف ليسلك هذا
البحث وتمامه يحتاج الى كلام ابسط منه بطول الكتاب بذكره ولنرجع الى المقصود فقوله باب وجوه
النظم معناه نوع من فنون طرق اللفظ اراد بالباب النوع ومنه من فعلم ما من العلم اي نوع منه
ووجه التخصيص بهذا النوع ما وجه هذا الامر اي طريقه واراد بالنظم الآن في اطلاق اللفظ الذي هو الاصل النظم
اسقاط التي من النظم على القرآن ليس بادب فاحتار النظم لذكر وانما قدم بيان وجوه النظم لان التفرد في اللفظ قبل
بالوضع للمعنى مقدما طبعا على سائر الاعتبارات فتقدم وضعا قوله بصعه ولغة قبل بما مر اد فان
اراد بالصيغة الصيغ وبالمادة فان لكل لفظ معنى لغويا يفهم من مادة تركيبه كالمفهوم من حروف صيغ ما
اسماء الله الناديب محل قابل للموصوف صيغي يفهم من هيئته بغي حركاته وسكناته وترتيب حروفه وهو
وقوع ذكر الفعل في الماضي ونحو مسنده وندره اذ الصيغة من الصوغ الدال على التعرف في المعاني المادة
واعتبارا لفصه فانها كالمادة والصوغ العارض عليها من كونها خاصا وعاما او سوارا وغير ذلك كالمسه العارضة عليها
ولهذا يحتلف المعنى المودي باختلاف المراد كضرب ونصر وفرح والصيغي باختلاف الصيغ من الماضي والمستقبل
والامر مع بقاء المعنى المادي في جميعها وتمامه معروف في المطولات وقد ذكر وجه الحصر في الاربعة المذكورة
قوله وهو كل لفظ وضع لذا او الايراد على ذكر كلمة كل في الحد بانها للافراد والحد للحصة والحواب بان المانع
لم يلتفتوا الى تكلفات اهل المنطق مشهور والاقرب لمقام ذكر كلمة كل في تعريف الاشياء بحسب الحصة في نفس الامر
مستنكر واما في تعريف الاسماء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فغير مستبعد
ولنذكر وان الحاجب الموانع بقوله لعدم بيان ما عراه سابقه من جهة واحدة ومعمول سالم يتم فاعله بقوله كل

مفعول حذف فاعله واقيم مقامه وغير ذكر ثم قوله كل لفظ كالخمس مساو والمسعات والمهملات وما يكون
دلالته بالطبع كدلالة آخ على ناذى الصدر او بالعقل كدلالة لفظ من ورآء الحائط على جسم اللافظ فاحترز بقوله
وضع عن المهملات والدال بالطبع او العقل ووضع اللفظ للمعنى بخصصه بما راده بحيث اذا سمع او تخيل لا خطر
النفس معناه المرتسم في الخيال او للمراد بالمسمى المدلول لانه من شانه ان يكون من المعاني والاشخاص لعبا والخاص من المعاني
كالعلم وغيره وللخاص من غير المعاني كزيد وعمرو ولهذا اقتصر على واحد ولم يقل لمسمى معلوم او لمعنى معلوم كما قاله
غيره واحترز بقوله عن المشترك لانه موضوع لمعنيين او اكثر واحترز بقوله معلوم عن المجاز فانه وضع لمعنى معلوم
للسامع قبل الاحاطة الى الاحتراز عن المجمل لان هذا من قسم التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام
بسبب ارد حام المعاني بعوارض الاستعمال ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه
وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد بكونه معلوما من حيث الذات ورد عليه
فيه الابهام من حيث الصفات ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قسم الخاص لكونها اسما للذات موقوفا فلا اتم
فيه من هذا الوجه واسقاطها الصفات لا ينافي ذكر واحترازه بقوله على الانفراد عن العام فيه فانه وضع لمعنى
معلوم على سبيل الشمول قوله سطح خصوص للجنس والنوع والفرد اي يعرف للخاص انه كذا شامل
لانواعه الثلاثة من خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص العين كزيد وهذا لان الخاص
لما كان موضوعا لمعنى واحد والوحدة اما جنسية او نوعية او شخصية تناول الكل وكل الشخص او ليدا
الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فيكون منفردا به بلا شركة غيره ثم النوع اولى به من الجنس لاختصاصه
بافراد اقل منه وانما يكون الجنس والنوع من قسم الخاص اذا كانا مثلين او معرفين للاشتراك اذ لو كانا
معرفين للاستغراق لكانا من قسم العام دون الخاص للساقي بين العام والخاص فلا يكون للفظ حاصا
وعاما ولو كانا بالجنس وحمل الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح اهل الفقه والاصول
دون اهل المنطق وهذا الان معقود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق فاذا وجد اللفظ واقعا
على كثيرين مختلفين بالاحكام جعلوه جنسا ولو كانوا متفقين في الحقيقة كالانسان الواقع على الرجل
والانثى والخنثى لاختلاف الاحكام فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة

والقصاص

والقصاص والعضاء وغير ذلك بخلاف المراة والخنثى بخلافهما في بعض الاحكام واما اهل المنطق فقصودهم
معرفة حقائق الاشياء فاعتبروا الاختلاف بالحقيقة لكون جنسا قوله مساو والمخصوص قطعا اي مساو
مدلوله على وجه ينقطع ارادة غيره مدلوله عنه بحيث لا يحتمل زيادة البيان لانه من شانه يقطع احتمال
غيره عنه وسمي المبين اثبات الثابت وهذا لان البيان اما اثبات الظهور وهو للخصمه او ازالة
وهو لازمه فيفتقر سابقه الاحتمال وهو منتف فلا يحتمله وبراد بكونه قطعيا حسبان احدهما ما يوجب
العين القطع لاحتمال النقيض والثاني ما يقطع احتمال غيره الذي عرف دليلا والمعنى الثاني اعم وهو لائق
بالمراد ههنا اذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثاني
ثم احتلف المشايخ في ان الخاص من الكتاب او السنة المتواترة هل يوجب القطع بالمعنى الاول وعند مشايخ
سمرقند وروسهم الشيخ ابو منصور يوجب العلم بظاهره ولا يوجب اليقين لوجود احتمال المجاز قال
العراقيون احتمال المجاز غير قادح في اليقين لانه لم ينشا عن دليل فلا يعبأ به ويخصه من الاحتمال
صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به عن الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعيا
راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال فان لفظ الاسد في قولك رايت الاسد يحتمل ارادة الشجاع مجازا فهذا هو
الاحتمال وارادته هي المحتمل فاذا قلنا الخاص مساو المخصوص قطعا اردنا ان القطع قطع المحتمل لوقوف
ثبوته على الدليل ولم يوجد فينقطع ارادته لا محالة لانقطاع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ له باقية حتى لو انقطع
ذكر الاحتمال انصابي محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال دون المحتمل قوله ولهذا اي لاجل ان الخاص
مساو المخصوص قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا في نفسه وفرع عليه ونا على ذكر الاصل احكاما
على عادتهم في بناء الاحكام على اصولها وقالوا المراد بالقرء المذكور في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
ثلاثة قروء الحيض كما هو مذهب الكوفيين فرد ذلك لان الثلاثة اسم خاص وضع لعدد معلوم فلو حملت
القروء على الاطهار لانتقص العدد عن الثلاثة لان الطهر الذي وقع الطلاق فيه محسوب من العدة عندنا
وهو بعض الطهر فيسقط العدة به وبالطهرين الاخرين يصير قرئين وبعض فيلزم ترك العمل بالخاص لا يقال لم
قلتم انه اذا احتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق يكون الواجب طهرين وبعض بل الواجب ثلاثة لان بعض

الطهر طهر اذا المراد بالطهر ما ينطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ما عقبه لا انا نقول ان بعض الطهر ليس بطهر ولو
كان كذلك لا يكون من الاول والثالث قرءا نكتفي بالثالث بعضه فاذا مضى منه شيء قبل لها انقضت عدتها وهو خلاف الاجماع ولانه لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد قبل ان المراد من الطهر الشرعي المتخلل بين
دمين كما ذكره المصنف لانها اي الاطهار لا يراد اي عن اللثاة اجماعا لبس بسديد لان احسار ابن سماعة
من اصحابنا بالكر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لا بعده فتحتسب عليها العدة بثلاثة اطهار اخر لو اتى بثلاثة اطهار وبعض كما هو حسار
دعوى الاجماع فالاولى ان يقال الطهر الذي طلق فيه لم تحتسب من العدة بحيث يلتئم اطهار وبعض كما هو حسار
ابن سماعة فيلزم الزيادة على اللثاة والاحتساب كاملا وهو مذهب الشافعي لكن على طهر وبعض فيحتاج الانتقاض
عن اللثاة والتعليل لها العلم لعدد معلوم لا يعلمه غيره سواء كان اقل منه او اكثر لا يقال يحوز ان يريد بكرء اللثاة
ويراد به الاقل كما في قوله ع الحج اشهر معلومات حيث يريد بها شهران وبعض مع ان اقل الجمع ثلاثة لانا نمنع
الاشهر اسم عام لا علم فيصل المجاز باراده البعض كما في قوله ع واذ قالت الملائكة يا مريم فان المراد بالملائكة
جبريل فقط فانا سلمنا الاعداد فلا يحوز فيه ذلك لكونها اعلاما والاعلام لا يجري فيها المجاز واعترض
لو اريد بالقرء الحيض لزم منه ايضا الايجاد على اللثاة فيكون معارضا بالمثل وذلك لانا اذا طلقنا
في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة اجماعا فيحتاج ثلاثة اقراء وبعض واسم اللثاة لا يحمل ذلك وبانه دخل التاء
في اللثاة دليل على ان واحده مذكر كما عرفت وهو الطهر اذ المطهر مؤنث فيراد به الاطهار دفع الحيض والدليل
عليه قوله ع فطلقوهن لعدتهن اللام للوقت اي لوقت عدتهن بحيث ظاهرات من غير جماع اذا اذن في رجعته
الامر الاباحة والطلاق في الحيض بدعة فدل على ان العدة بالاطهار احتراز عن الاول وذلك الارداد
تبتغي ذوره وحيا بالتكميل ولا يعبأ به اذ الحيضة الواحدة اجماعا لا تقبل التجزية فوجب تكميل الاولى بالرابعة
والثانية بثلثي دورة العدة بالمنصوص لا بعد زيادة كتحمل الاطهار والحيض من اللثاة على اختلاف
المذهبين وهذا الجواب ليس بذاك لان اللثاة اسم خاص لا يحمل الزيادة والنقصان ما دام كان
فالاقرب ان يقال احوال المسلمين محموله على الصلاح فالظاهر من حالها الاتيان بالمشروع وهو الطلاق
حالة الطهر والاحتراز عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيض والتعريب بما مر وعن الثاني ان الحيضة

مؤنثة

المحدود

مؤنثة ولكن لفظ القرء مذكر فروعي جانب اللفظ مع جواز الامرين الاخرين لان عادة العرب تراعي
اذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا وبالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى من اعتبار المعنى والمراد
من قوله ع لعدتهن اي قبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فانه روى سفيان عن عمرو
ابن دينار عن ابن عباس قراءة فطلقوهن قبل عدتهن وقال الزمخشري وقتادة بطلقها قبل عدتها وروى
طاوس عن ابنه قال احد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها فلت وما قبل العدة قال الطاهر من غير جماع قدر
على ان العدة بالحيض وقال في الكشاف في الآية مستعملا ان لعدتهن كما يقول لليلتين بقين من الشهر مستقبلا
والدليل عليه قوله ع واللاتي يئسن من المحيض الآية واللاتي لم يحضن جعل العدة بالاشهر خلفا لازما
بالحيض فيكون العدة به هو الاصل وقد قال عليه دعي الصلوة ايام اقرائك وهي الحيض وقال عليه طلاق
الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهرتان فقوله والغسل والمسح الى الوجوه اي لاجل الاصل المذكور وهو
الاسالة لا يحمل اللسان قال علما وانا انصار الغسل والمسح لفظان كل واحد منهما وضع لفعل معلوم وهو نفي
والاصابة في آية الوضوء وهي قوله ع فاغسلوا وجوهكم الآية يتعلق جواز الوضوء بالنية كما قاله
لقوله عليه الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم وبالتسمية كما قاله الظاهرية وقيل هو قول مالك ع
بقوله عليه لا وضوء لمن لم يسم وبالترتيب كما قاله ابن حنبل ايضا لقوله عليه الصلوة والسلام ابدؤا بما بدأ الله
به وقد بدأ في الآية بالوجه ثم باليد وكلمة ثم للترتيب وبالموالاة كما قاله مالك وابن ابي ليلى في
القديم لمواظبة النبي عليه السلام على الموالاة لا يكون دليلا على الوجوب لما تقرر في الاصول فقوله لا يكون
عملا به خبره وبعده بقوله يتعلق جواز الوضوء اذ كرنا لا يكون عملا بالخاص لانه ساكت عنه ولا يحاله
ساقط في نفسه بل يكون زيادة عليه بخبر الواحد وذلك لا يجوز لكونه نسخا ولذلك ايضا قال علما وانا بان الطواف
بالبيت ماموريه بقوله ع وليطوفوا فعل خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت والركوع والسجود
بقوله ع واركعوا واسجدوا كل واحد منها خاص وضع لمعنى معلوم اذ الركوع وهو الملائكة عن الانحناء
ركعت النخلة اذا مالت وركع الصعراء اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر والسجود وضع
الجبهة على الارض فتقييد جوازها اي جواز الطواف والركوع والسجود بما عداها اي بما عدا نجاسة

والمبالغة وضع الجبهة على الارض من الطهارة اى فى الطواف بقوله الطواف بالبيت صلوة والطائف اى فى
الركوع والسجود واعداد الاركان وبوا تمام القيام بينها والعدة من المسجد بين بحدث الاعرابى
وبقوله ثم فصل فاكل لم يصر بتركه العمد اى بالخاص فقوله فيعيد جوازها سدا وقوله بتركه العمد
بخبر ونركه العمد بالخاص لا يجوز بخبر الواحد هذا ما سلق بحل الكتاب واعترض عليه من وجوه الاول
ان صل الطواف بحل الا بخبر الطواف غير مراد احتياطا فانه قد يسعه اشواط وشرط فيه الاستدارة من
الحجر الاسود وبحث اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فلو كان بخبر الطواف مرادا لم يخرج
عن العهدة بدون هذه الشرائط فيدل انه بحمل فيلحق خبر الطهارة ساما احتمال ان العدد بالسبعة
ثبت بالتواتر وبهذا لا يجوز النقض عنها عند الشافعى لكن علمائنا قالوا بحمل كون العدد بها للاكثار او
للاعداد فثبت القدر المسقط وهو كونه شرطا للاكثار ولو كان شرطا للاعتداد فالاكثر يقوم مقام
الكل واما الابتداء من عند الحجر فمنا من يقول انه معتبر به ولكنه مكروه ومنا من لم انه غير معتبر به كما
ذكر محمد فذكر لما روى ان ابرهيم عليه جعل الحجر علامة لافتتاح الطواف بما اداه قبله لا يعتد به
كذا فى المبسوط ولكن بهذا الجواب لا يرد ان الشبهة لانه هذه انصار زيادة على النص بخبر الواحد وذلك
لان بقاء الطواف فى نفسه ليس بمحل لكونه مملوما وانما الاجمال فى حق المسافة واداء الفعل وذلك
ومن حيث الاسراع فى المشى فالنحق خبر العدد والاستدارة بيانا لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة
فلا يصلح لذلك لانه ليس بمحل فى حقها لان الطواف لا يحتمل الطهارة وصار كالمسح محل فى حق المقدار
فالنحق بما لبس عليه بيانا لاجماله دون التثليث لان اللفظ لا يحتمله واما وجوب اعادة طواف
الجنب والعريان والطواف المنكوس فلتمكن النقصان الفاحش فيه لانعدام الجواز كوجوب صلوة
اديت مع الكراهة ولهذا ينجبر بالدم ملا اعادة لو رجع كالجبار نقصان الصلوة بالسجدة
الاعتراض الثانى انه اذا ثبت عدم جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد فلم قلتم بالوجوب فى
بعض الصور كبعد بل الاركان دون البعض كالنية والترتيب واخوانها ومن ان وقع الفرق اجيب وجد

المانع من القول بوجوب البسه واخوانها فى الوضوء وبهو لزوم المساواة بين السعى مع التفرقة
بين الاصلين فان الوضوء احط رتبة من الصلوة لكونه شرطا بها فلما ثبت الوجوب فى المحل
الوضوء كما قلنا ثبت فى محل الصلوة بلزم به التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل كذا فى الكافى
وزاد فى الكشاف وتبعها هذا ان علام الوزير لا بد من كونه زائدا دون حالا من علام الامر لكون الوزير
ادنى رتبة من الامر وهذا الجواب ليس بقوى اذ يلزم منه ان لا يكون نفس الوضوء فرضا والا يلزم
المساواة بين الفرع وبهو الوضوء والاصل وبهو الصلوة ويلزم كون الوزير مساويا للامر وكذا
يلزم ان لا يكون السعى والسعى فيه فرضا والا يلزم كون الخلف ومحله مساويا للاصل وفوق محله ويلزم
كون ناب الوزير وغلام نائبه مثل الامر وكذا يلزم بعينه فى الصلوة والصوم والركوع مع ان
الامر قد دلت النصوص فى هذه المواضع على فرضيتها فلا يلزم شئ مما ذكرت لانا نقول المراد مما
ذكرتم مانعا للوجوب لا يصلح للمنع اذا كان المقتضى موجودا ولهذا لم يظهر اثره فى هذه المواضع
وعدم المقتضى عمله فكذا اذا وجد المقتضى للوجوب وهو النية واخوانها بحب القول به وما ذكرتم
من المانع لا يصلح للمنع وجد المقتضى سالما عن المانع فعمل عمله وهذا يظهر ضعف الجواب الذى ذكرتم
ولما احس صاحب الكشف بضعف هذا الجواب وتمكن من تضعيفه قال الاقرب الى التحقيق ان ذلك
لتفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص
المتواترة وظنيهما كاخبار الاحاد التى مفهومها ظنى وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المأولة او بالعكس
كاخبار الاحاد التى مفهومها قطعى فالاول يسقط الفرض والثانى الاستحباب والثالث والرابع
الوجوب لكون حكم تقدر دليله بخبر العدد بل من القسم الرابع لانه عليه امر الاعرابى بالاعادة ملا تا
فقال له كلا مرة او اربع فصاعدا فاكل لم تصر تارك عمله ومثله لو كان قطعى الثبوت سببه الفرض لانقطاع قوله
واذا كان ظنية ثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة اخشى الا يجوز صلوته وكذا خبر الطهارة وبهو
الا تطوف فى هذا البيت بخبر ان من هذا القسم لما كده بالنفى المؤكد فاما قوله عليه الاعمال بالنيات
من القسم الثانى لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبارها فكون مشتركا او دلالة وكذا خبر السمنة لانه معارض

شبكة الألوكة www.alukah.net

بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه فلم يسقط الدلالة
كيف واستعمال مثله شائع في نفي الفضيلة وكذا دليل المولاة اذ الموالاة لا بد لها من الركنية فانه عليه السلام كان يواظب
على المضمضة والاستنشاق ولا مدار على ذكر وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام مسح رأسه في وضوئه
قد كرر بعد فراغه فمسحه بيلله وكفه فلما كانت هذه الدلايل طرفي الثبوت والدلالة تثبت بها الستة دون البعض
وفيه بحث بأني لم اسلم ان الاعراض الثلاثة اذن وبعض الشافعية ان اكثر هذه العبارات التي حملوها
مشتركة الالزام لان الصوم الثابت بقوله تعالى اتموا الصيام وبقوله كتب عليكم الصيام ليس الا نفس الامساك فيكون
حاصلها وجبت النية يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد فلا يكون النية فيه فرضا بل واجبا فيجعل الصوم
بدونها وكذا الصوم اسم لافعال معلومة وان كان بخصوصه فاشتراط النية فيها بخبر الواحد نسخ
الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فلا يخفى لكون احد الفرضين اقوى او اضعف وايضا يلزم على اصلهم كون القعدة
الاخيرة واجبا لا فرضا لثبوتها بخبر الواحد وهو اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك ولا قائل
ان ايا الصلوة مجملة فالسنة منها اما قولا او فعلا فوجوب القعدة الاخيرة والنية في الصلوة وغير ذلك مدلول
عليها بالكتاب اجمالا الا ان الخصم لما منع الاجمال وبحر هذا الدليل في سائر الاحكام بان تقول النية والترتيب فرض
في الوضوء بالكتاب اجمالا والسنة مفسرة له وبعض الفاتحة فرض بالكتاب والسنة سلمنا اذلم يدل على انه عليه
اكتفى على غير الفاتحة ولا امر الطمأنينة والطهارة في الطواف وغيرذلك والتقسيم الذي ذكره صاحب
الكشف رحمه الله جعل خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة لا يرجع شيئا مما اوردته على اصلهم
من النية في الصلوة والصوم والقعدة الاخيرة بحيث لم يكن واجبه لا فريضة اذلم يثبت شئ من ذلك بقطعي
الثبوت والدلالة ليكون فرضا وهو قابل به فالمآل بحاله والوحل بحاله وانتهى ما قاله والجواب عنه ان يقال
انما جعلنا النية شرطا في الصلوة والصوم بقوله عليه السلام وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فانه
جعل الاخلاص الذي هو عبارة عن النية حالا للعابدين في الاحوال شروط لا بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
على الكتاب جايز بالكتاب فاندفع به جمع ما ذكره فان قيل فعلى هذا يسع ترك النية في الوضوء لانه ما مورية

فليكن

فليكن عبادة قلنا نقول بموجبه فان النية شرط لكون الوضوء قربة وعبادة وكذا الكلام في انه هل هو شرط لكونه
مفتاحا للصلوة فعندنا لا يشترط لان كونه مفتاحا لها مستغن عن وصف القربة لاستعمال المطهر طبعا على
ما عرف في موضعه على انه ليس بعبادة مقصودة واما الكلام في القعدة ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة
انه ليس بفرض حتى يتم الصلوة بدونها والجمهور على الفرضية وهذه الرواية اشار في الهداية بقوله ثم ذكر التشهد يحمل
الاولى والثانية والقراءة فيهما وكذا ذكر واجب وفيها السجدة فلا يلزم على هذه الرواية ما ذكره ولئن
سلمنا انه فرض كما هو المشهور لقوله عليه السلام اقيموا الصلوة يحمل على حقوقها بيبين
باي شئ يقع فاحتاج الى البيان وقد بينه عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك فالفرضية
بالكتاب والخبر الحق بها بالحمل على الامام الصلوة فرض وهو معلق بالقعدة ولا يجري هذا الدليل في سائر
الاحكام فان امر القراءة ليس بمجمل حتى يحمل الخبر بيانا له وكذا سائر النصوص المذكورة وقد يحمل ان يكون النص مجملا
في حق حكم دون آخر كاية المسح يحمل في حق المقدار دون غيره وقابل ان يقول صاحب الهداية فلا استدلال بقوله عليه
انما الاعمال بالنيات لكون النية شرطا في الصلوة فهو محتاج الى الفرق ويظهر بذلك ما ذكره صاحب الكشف ان
خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال
صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلوة به قال ومن ذكر قوله فلا جناح عليهما الى قوله
فقد ترك العمل بالخاص اقول ومن ذكرى ومن قصر الخاص قوله فلا جناح عليهما فما افتدت به
والمقصود منه اثبات ان للخلع طلاقا عندنا كما هو مذهب عامة الصحابة لا فسخ كما هو مذهب ابن عباس
وان الخلاف في انقاص العدد ولهذا صرح الطلاق في المحلله استدلالا فمن ان النكاح عقد يحمل الفسخ
بعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ عندكم فيفسخ بالتراضي بالخلع كالبيع وتمثيل المصنف لانباب المذهب
بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم وهذا خطاب للحكام لا يعلمه اي الزوجان حدود الله اي حقوق
الزوجية بسبب النشوز فلا جناح عليهما اي لا اثم عليه فيما اخذ ان كان النشوز من جانبها ولا عليها
يعني لا يكره فيما اسرافا ولا اخذه ظلما وجه التمسك به انه بدا في اول الآية بفعل الزوج حيث قال
الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي بطليقه بعد اخرى على التفريق دفعا للجمع والارسال دفعه فانه بدعي

شبكة الألوكة www.alukah.net

ولم يرد به حقيقة العدد بل التكرير لقوله ع فارجع البصر كرتين يحوسل وسعد بكر وقوله فا
لمعروف او تسريح باحسان يحسن للازواج بعد ان علمهم كيف يطلقون من اساكن يحسن العشرة
والصيام مواجهين ومن التسريح بالجميل بان يودي حقها ويخلي سبيلها وقيل معناه الطلاق الذي
سنة ان اذا ارجعه بعد الثلث فالمراد بالمرتين حقيقة العدد ثم زاد عليه اي على فعل الرجل
فعل المراة وسماه افتداء حيث قال ع فيما افتدت وبحث الزيادة اي بحث زيادة الله ع فعل المراة
على فعل الرجل والافراد اي وبحث افراد الله ع فعل المراة بالذكر بقوله افتدت بصير ما كان وهو
فعل الروح الذي هو الطلاق لان الزيادة مقرره للمزيد عليه ولانه لما جمعهما في قوله ع فمن شم
حصر جانبها مع انها لا تحلص بالافتداء الا فعل الروح كان بيانا بطريق الضرورة بان فعل الزوج
في هذه الحاله وهي حاله الخلع هو الذي سيق مرتين اي في اول الايه وهو الطلاق وشل هذا
السان في حكم المنطوق كما في قوله ع وورثه ابواه فلا مه الثلث فصار كانه صرح بان فعله في الخلع
طلاق فجعله اي جعل الخلع الثابت بالابتداء فسخا كما جعله الشافعي في هذه الحاله لا يكون عملا به
اي بهذا الخاص المنطوق بل يكون رجعا له لانه لو كان الخلع طلاقا لصارت المطلقات اربعا في
سياق الايه لان المراد بقوله الطلاق مرتان هو ان المشروع فيه لا الموقوع والايه نزلت في الخلع فلا يكون
بيانا للطلاق على ما روى قول الشافعي ره بان النكاح يحتمل الفسخ غير مسلم بعد تمامه ولهذا لا ينفسخ
بالهلاك قبل التسليم والملك الدائت به ضروري فلا نظهر الا في حق الاستيفاء واما الفسخ بعدم
الكفاءة وغيرها فسخ قبل التمام وكان نفي الاشتباه فاما الخلع فيقع بعد التمام فلا يحمل فسخا بل طلاقا
قوله وذكر الطلاق بحرف الفاء في قوله ع فان طلقها الى آخره المطلوب منه اثبات ان الصريح يلحق البائن
عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وانما يحصل الخلاف في المخالعه والمطلقه على مال اذا لا ينويه فيما سوا ما
عنده ومسئل المصنف بالايه لان الله ع ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها وانهاى حرف
الفاء خاص وضع للوصل والتعقيب فذكره عقيب الخلع تصريح بان المخالعه يلحقها صريح الطلاق وصار
مع الايه فان طلقها بعد الخلع ذكر في الكشف بان هذا مشكل فانه ذكر فيما ولات ان هذه الايه رجعيه

الى قوله

الى قوله الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين اخرى وذكر في الكشاف ان معناه فان طلقها
الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان او استوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة
بعد المرتين فيما وصلاه بالايه الاولى وكذا في عامة التفاسير ثم المراد من قوله فان طلقها اما ان يباشر
الطلقه الثالثه ان كانت تبرعتها نائبه بقوله او تسريح باحسان على ما روي ابو زيد الفقيه الحنفي عن
عن الطلقه الثالثه فقال او تسريح باحسان او بيان المشروعة كما ذهب اليه العامه وعلى الوجهين يحب وصله
بما قبله لان الايه لا تخلو فلا معنى للتمسك به في المسئلة لكف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعيه لانه
لو وجد ذكر لما تصور شرعية الطلقه الثالثه قبل الخلع عملا بالفاء ثابته بالاجماع وكذا الخلع متصور
مشروع قبل الطلاق فجرى فيه الوصل بحرف الفاء ساقط وانها المطلوب العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل
كما هو موجب الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقه الثالثه مرتبه على الخلع والخلع مرتبا على
وذكر خلاف النص والاجماع ثم قال واجاب الامام البرغري فطر بقته عن هذا بان بيان الطلقه الثالثه في
قوله فان طلقها فلا تحل له الا في قوله او تسريح باحسان والمراد قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين
في اول الايه لا انه بيان لطلقه اخرى لانهم لم يذكروا طلقا اخر من جمله الزوج وكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت
به في الطلاقين المذكورين بصريح ترتب على الافتداء الثالثه فلا يلزم منه لغو الطلاق الكائن من الثلاث وسعى لا يسلم
من الوجه الذي ذكرنا والى هذا اشارة في الاسرار ايضا الا انه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين
مهنا لانا لو جعلناه على هذا الوجه لم يوجد في المسئلة الاولى وقد سنا في تلك المسئلة المراد منه الخلع لا الطلاق
على ما يدل سبب النزول فالاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره عن النبي عليه السلام انه قال
لحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني المفهمة المذكورة في المبسوط وغيره انتهى ما قاله وفيه
مناقشة فانه مكرر لما قاله انه لا نسلم لما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم بل الامر على العكس
جعل الله الخلع معترضا واتصل قوله فان طلقها بما قبل الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتداء بعد
مع الفاء يقتضي الوصل والتعقيب ولسنا نمانع قوله فان طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان فلا
ايضا لان الافتداء عبارة عن تخليص نفسها بشيء وانما حصل لها ذكر من قبل الزوج فلا بد من فعل قبله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولم يذكره فعل آخر عبر ما سبق فيكون الصادر منه هو الطلاق فكل خلع طلاق ولا ينعكس كليا وقد ثبت
ان الخلع طلاق وهو لا يكون الا بمال فيصدق ان الخلع طلاق بمال فلا سافاه بين الخلع والطلاق بمال اذ لو كان بينهما
فرق من وجه لقرر وهو ان المال اذا بطل في الطلاق بمال يصير رجعيا واذا بطل في الخلع سمي بائنا ولكن هذا
الفرق لا ساقي ما ذكرنا ويصح التمسك في المسئلة الاولى فالحاصل ان الطلاق لما كان اعم فقد يكون بمال
وغيره وقد يكون مبانا ورجعيا والخلع قد يكون بالخلع او بغيره والدليل على هذا الوجه ابلغ ليكون فيه بيان
جميع انواع الطلاق ومقصودنا ان الطلاق قد يكون بالخلع وقد يكون بغيره فاذا اتصل قوله
فان طلقها ما لم الكلام بعد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع وهو المطلوب ولزم بعد وجوب وقوعه
بعد الخلع اذ ليس ذلك مطلوبنا ولكن يمكن ان يورد على كلام البرغوي سؤال القرء وهو انه لا يمكن ان يقع
قوله فيما افتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الواقع بالخلع تطليقه بائنة والطلقتان المذكورتان
رجعيتان اما على قول من قال ان المعنى الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر
واما على قول من قال ان المعنى المطلق الشرعي يجب ان يكون تطليقه بعد اخرى على التدريج فلان الارسال يا
دفعة فكذلك يدل قوله ثم عقيبه فاسك بمعروف او تسريح باحسان فان معنى الارسال يا
ان يرجعها الا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان ان يوقع عليها
الطلقة اويترك المراجعة حتى تنقضي عدتها ويحصل البينونة فقد افاق المفروض بان المراد بقوله
الطلاق مرتان الطلاق الذي يملك الرجعة فلو اريد به الخلع لما صحت الرجعة لكونه تطليقة بائنة
قوله وكذا اي من قبيل الخاص قوله هو ان تبتغوا باموالكم اي بطلب النساء والمهور الصق الابتغاء
وهو الطلب بالمال اذ الباء للالصاق فلا ينفك عنه وانه اي الاستفاء خاص وضع لمعنى معلوم وهو
الطلب وذكر اي الطلب يتحقق بالعقد الصحيح فيجب المال بنفس العقد فما خير وجوب المال عن الطلب
وهو العقد الصحيح الى زمان استيفاء المطلوب اي الى زمان وجود الوطء كما قالته الشافعي
المفوضة لا يكون عملا به اي الخاص بل يكون عملا بالعام والحاصل ان المرأة اذا مكنت بلا مهر او على
الا مهر لها فانت ولم يدخل بها لا يجب المهر عندنا خلافا لهم وعندنا يجب كل المهر اذا دخل

بها او مات

او مات احدهما وانما فسد العقد بالصحيح احترازا عن الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد
بالاجماع بل تراخى الى زمان الوطء قوله والفرض والكتابة اي لفظ الفرض والصيغة الذي للمتكلم في
قوله ثم قد علمنا ما فرضنا لكل واحد منهما خاصة اذ الفرض في اصل الوضع التقدير فيكون موضوعا لمعنى
معلوم على الانفراد وكسر الضمير خاصا لذات المتكلم طاهر فدار المجموع على المهر مقدرا من جهة الشارع
وبتقدير الشارع لمنع الزيادة والنقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر بالاجماع فتعين
الثاني فيكون الادنى مقدرا وذلك غير معلوم فيكون مجملا وقد بينه النبي صلعم بقوله لا مهر اقل
من عشرة فحينئذ لم يحمل اقل المهر مقدارا شرعا وجعل تقديره موكولا اي مفوضا الى رأي الزوجين
كما جعله الشافعي فتقدير العمل بالخاص ذكر في الكشف للخصم لا يقول لانسلم ان الفرض خاص في
التقدير بل هو مشترك بين التقدير والايجاب والبيان قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اي بيناها في قول عمر واحد من المفسرين او خاص في القطع جعفه على ما قال في الكشاف في سورة
سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب
مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير وكان مجازا فيهما ثم على التقدير من جعله على معنى الايجاب
مهنا بقرينة وما ملكت ايمانهم اولى من جعله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما
في حق الازواج لان ساداتهن كما لهن من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج
عليهم ولهذا فسره بالايجاب مهنا فاما معنى التقدير فلا يتأتى في حق الاماء لانهم لم يقدروا على المولى للاماء
ويدل ايضا على الايجاب هو المراد مهنا كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير يقال فرض عليه
اي اوجب ولا يقال فرض عليه لغير قدر فاذا ثبت حمله على الايجاب وفي لا يكون ذكر القول بالتقدير
في المهر بطلا لانهم كلهم ذكروا هذا ولم يذكروه جوابا فسكوته عنه دليل على انه مشكل ويمكن ان يقال
المراد به الايجاب على ما ذكرناه من الترجيح ولكن المطلوب كما حصل على ذكر التقدير ايضا لانه يصير التقدير
ح هكذا قد علمنا ما وجبنا على الازواج من المهر وغيره ذكر ولكن كل معلوم مقدر فيكون مقدارا عند الله
وذكر محمد في حقنا فسد النبي عليه ما الحديث المذكور وليس كل المعلوم ليس بمقدر فما وجب ابتداء غير معلوم

شبكة الألوكة www.alukah.net

فيكون محللا فوطئه الثاني عليه فلا تجوز النقص عما بعده واما كونه مشركا فقد اندفع بما قاله
في الكشاف لانه دار بين كونه مشركا وحصنه في بعض ومجازا في الباقي فالحمل على المجاز اولى
قال وقال محمد والشافعي لم جعل الزوج الثاني غايه للحرمه الى قوله كعصير المسلم اذا تخمر
فلا ضروره في اسناده اقول قال محمد والشافعي عطف على قوله ولهذا قلنا اي لاجل ان
الحاصل بتين في نفسه لا يحتمل البيان قلنا كذا وحاصله ان وطي الزوج الثاني يهدم ما دون الثلث
عند ابي حنيفه والى يوسف وهو مذهب جماعة من الصحابة وعند محمد والشافعي لا يهدمه وهو
قول عدة من الصحابة ايضا اذ الاختلاف واقع فيما بينهم والخلاف فيها بنا على ان اصابه الزوج
الثاني في المطلقات الثلث مثبت للمحل للحديد كما هو مذهب الجمهور ومن وافقه او عابه للحرمه
الثابته بها فقط كما اختاره محمد ومن وافقه استدل محمد ومن وافقه بان الله تعالى جعل الزوج
الثاني غايه للحرمه بكلمه خاصة لها اي للغايه وهي كلمه حتى في قوله فان طلقها اي الثالثه فلا تحل
له اي لمطلق الثالثه من بعد اي من بعد الثالثه حتى تنكح اي يتزوج المطلقه زوجا غيره اي زوجا
آخر وانما سماه زوجا باعتبار ما يئول اليه واذا ثبت انه غايه ولا وجود لها قبل المغيا لان غايه
الشيء جزءه بعضه فلا ينفصل عنه والا لم يكن بعضه بل باعتبار ما كان فكان وجوده اين
وجود الزوج الثاني كعدمه في هذه الحاله وهي قبل وجود المغيا وهو الثلاث اذ الغايه يلغو قبل وجود
المغيا ولهذا لو حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يبر في
اليمين حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشاره حنث لان الاستشاره غايه للحرمه الثابته بالثلاث فلا
يعتبر قبلها فصار وجودها كعدمها فلا يصير الزوج الثاني هادما لما دون الثلاث ومن جعله مثبتا حلا
حديثا فقد ذكر العدم بالحاصل اذ لا تاثير للغايه في اثبات ما بعدها بل هي منبه فثبت الحكم فيها بعد
بالسبب السابق وهو كونها من ذوات الاقراء خالية عن اسباب الحرمه كما في الايمان الموقته ينتهي الحرمه بالغايه ثم ثبت الاباحه
السابق وكما في الصوم سبب حرمه الاكل والشرب بالليل ثبت الحل بعد بالاباحه الاصليه قوله وقال
الفطر خاص الى آخره انما عطف على ما سبق لاجل الخاص كذا قالوا ان في الماموريه في رايه الفطر وهي قوله ٢

السارق

السارق والسارقه فاقطعوا القطع وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانه والاسمى عن ابطال العصمة
بل فيما عساها اذ القطع كان لها فانى يكون ابطال العصمة عملا بما بقي للخاص المذكور وهو القطع وكلمه ان تحتمل
وهو استفهام بمعنى النفي اي لا يكون ابطال العصمة عن المال علامه بل يكون زياده عليه للراي او بحر الواحد وهو
قوله عليه الاعزم على السارق بعد ما قطعت يمينه وبحر موضع الخلاف عندنا حكم السرقه القطع ونفي الضمان
عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وفي روايه الحسن عن ابي حنيفه
يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي القطع لا ينفي الضمان قوله قلنا اشاره الى الجواب عما سوى من المثلثين اما
الاول وهو ان الزوج الثاني انما جعلناه مثبتا حلا حديثا فاستدل الا بقوله عليه لعن الله المحلل والمحلل له
وبحديث رفاعة الآتي ذكره لا نسلم فلا يرد علينا ما ذكرتموه وحاصله ان جمهور العلماء سوى سعيد
بن المسيب اتفقوا على ان الوطي شرط للتحليل لكنهم اختلفوا في ان الوطي ثابت بالكتاب او بالسنة المشهوره
فالاكثر على انه ثابت بالسنة وقال طائفه انه ثابت بالكتاب بمعكين بان النكاح حقيقه في الوطي
فيحمل عليه الا انه اسند الى المراه باعتبار التمكين مجازا كاسناد الزنى اليها في قوله الزانيه ولا يمكن حمله
على العقد لانه قد استفيد بقوله زوجا وكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح للوطي
اذ فيه تعليل المجاز وهو المجاز في الاسناد فيجب اعتباره وعمل الاكثر بان النكاح وان كان حقيقه
في الوطي غير انه اريد به العقد بمعونه دليل اضافته الى المراه اذ المضاف اليها العقد دون الوطي لكونها
موطوءه لا واطيه واضافه الزنا اليها ليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين من الحرام منها ولهذا يتعلق
الحد به كما ان اسم الوطي الحرام منه ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت وهو دليل الحصه ولئن سلم
ان المراد به التمكين فلا نحصر المقصود اذ لك ان تعلق بالوطي ولا يلزم من التمكين الوطي لا محاله فثبت
بالسنة التي ذكرناها ووجه التمسك به انه علق سماه بحلالا وهو حصنه فمن سبب الحل كالمحرم فمن ثبت
للحرمه فكان مثبتا للحل اسما وجد وهذا في المطلقه ثلاثا ظاهر وفيما دون الطريق الاولى فان قيل
انه مثبت للحل ولكنه يقتضي ذكر عدم الحل اذ اثبات الثابت محال والحل هنا ثابت لان زواله معلق بالثلاث
فقبله لا يثبت سمي منه لان لفظ الحكم لا يتوقع على اجزاء العله والشرط واعسر بالوضوء وغيره قلنا الحل وان كان

ثابتا لكنه ناقص لوجود المنصف وهو الطلقة والطلقتان ولهذا لا يملك تجديد العقد من بعدهما وقبلهما
يملك فكان الزوج العاني متمالا فكان اساءة ما ليس بثابت والحاق اللعن بالمحلل لا يمنع الاستدلال لان ذكر
ليس للتحليل بل لشرط فاسد لحقه بالنكاح وهو شرط التحليل لا شرط فيه او لقصد لعنهم المشروع لا يمنع
يشترط فيه لان النكاح مشروع للتناسل وهو قصد غيره وهو قضاء الشهوة مدلل قوله عليه السلام الا
كل ذواق مطلاق واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه سبب مثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم
والثواب والاستدلال الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل مباشرة مثل هذا النكاح مدلل قوله عليه
الا انبئكم بالتيس المستعار والمحلل له عاشرة ما يندفع عنه الطباع من عودها الله بعد مفاجعة غيره
اياها واستماعه بها لخصلة اللعن المراد هو الذي لمقصد الرسالة في حق الامة فانه لم يبعث بعانا
قوله وحديث امراة رفاعة وهو ما روي ان امراة رفاعة قالت للنبي عليه السلام ان رفاعة طلقني ثلاثا
فتزوجت بعد عبد الرحمن الزبير بفتح الزاء فلم احد معه الا كهدبة ثوب فعاد اليها اتريدين ان ترجعي
الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى يذوق من عسيلتك وتذوقي من عسيلته وجه التمسك به انه علق
ذكر العود وبركه لفظ الانتهاء الذي هو مد لورود حتى ينكح وفيه اشارة الى ان ذوق العسيلة يحلل ان
العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهي كانت حلا فصح العود حل واحسن كنايات عن الجماع
لانها مشتق الابتداء وانما صغر بانثا الى القاب على العسل الباعث وقد انما انثاه لانه اراد العسيلة ومن
القطعة منه كما قال للقطعة من الذهب ذهيبة وفي ذكر الذوق اشارة الى الزبيع وهو الانزال لان شرط وكذا
التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف قوله وهذا مشهور اشارة الى الجواب عما يقال النص ساكت عما
ذكرتم فيلزم الزيادة عليه بخبر الواحد فلا يجوز فقال هذا الحديث مشهور وليس من اخبار الاحاد فيجوز
الزيادة به اصلا ووصفا اي في اصل الوطي وصفته وهو كونه محللا فيما سكت عنه الكتاب وهو الوطي
اصلا ووصفا اذ الكتاب لم يعرض للوطي ولا لصفته بل بما ساق الحديث وما ثبت الدخول به الا
بصفة التحليل فقد بطلتم هذا الوصف بما هو ساكت وهو نص الكتاب فكان الطعن عايدا عليكم فقال
بعض اصحابنا فيه وفي مسئلة الهدم اشكال من جهة الحكم وبيانه متوقف على مقدمة وهي ان تعليق طلاق

الاجنبية

بغير الملك لا يجوز بالاجماع حتى لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوج بها فدخلت الدار لم تطلق
لعدم الاضافة الى الملك او سببه ولا بد من احد منهما هذا لفظ الهداية وانه اذا طلق المرأة تطليقة او تطليقتين
عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلاث تطليقات وهدم الزوج
الثاني الطلقة والطلقتين كما هدم الثلاث وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا يعني لفظ الهداية
ايضا وهي المسئلة المشهورة بالهدم وانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا فطلقها ثنتين وتزوجت
بزوج آخر ودخل بها ثم عاد الى الاول ودخلت الدار طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا ايضا
لفظ الهداية وهو محل الاشكال لان الواقع من الطلقات الثلث اما ان يكون من الطلقات الباقية
بالنكاح الاول او بالنكاح الثاني او بعضها بالاول وبعضها بالثاني والاقسام الثلاثة باسرها باطلة
اما الاول فلان الثنتين منها اوقعها بالتنجيز فلم يبق من طلقات النكاح الاول الا واحدة ومن المحال
ان يقع الثلاث بدخول الدار على من لا يملك عليها الا واحدة واما بطلان القسم الثاني فظاهر لان استفاده
الثلث ما كان الا بالنكاح الثاني اذ هو المفروض والتعليق بدخول الدار قبل النكاح الثاني الموجب
لتمليك الطلقات باطل كما ذكر في المقدمة الاولى وكون المرأة حال التعليق في حباله نكاحه لا تاثير له
بالنسبة الى هذه الطلقات الواقعة اذ ليست من ثمرات ذلك النكاح وتاثيره بالنسبة الى ذلك النكاح
واما بطلان القسم الثالث فظاهر ايضا لانه لم يبق من الطلقات الثلث من النكاح الاول الا واحدة
اذ الفرض تخريبتين وتلك الواحدة هدمها النكاح الثاني والدخول فيه ومن المحال ان يقع ما انهدم
اذ الوقوع يقتضي الوجود والانهدام يقتضي الانعدام فلا يمكن الجمع بينهما على انه اذا بقي مقدار من الطلقات
المستفادة بالنكاح الثاني بضم الى تلك الطلقة ليكون ثلاثا يقع بدخول الدار فيستلزم وقوع الطلاق
بدخول الدار قبل ملك النكاح وهو باطل لا يقال المراد بالعود الى الطلقات الثلاث تمليك ما بقي
من النكاح الاول الى الثلث بالنكاح الثاني لانا نقول هذا تحريف من القول اذ نص الامام بهدم الباقي
الى طلقات ثلاث بالنكاح الجديد ومع هذا لا حرج قابله بفعله لانه بحيث يقع طلقة واحدة لانها
لم يبق من النكاح الاول الا ملك والطلقات الاحرى من حصة النكاح الجديد لا يملك ايقاع بالتعليق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بدخول الدار في غير هذا النكاح على ما بيناه وفسخت من التنفيذ بحقوق العقد والاستكاف عن وجهه
المذهب فما وجدت من بحقوق وجه الاستكاف فصلا من بحث في بحقوق ما تقرر من الجواب والله اعلم
بالصواب انتهى قاله وهو كلام ساقط والتشنيع عايد عليه وبيانه ايضا موقوف على مقدمة مذكورة
في المطولات فهو حط شأو وغابت عنه اشياء وملك المقدمة هي ان صحة الكلام ما علم المتكلم الا المكر
شرط حاله التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فيصح اليمين وعند عدم الشرط ليتبين
الجزاء انه لا ينزل الا في الملك والحال فما بين ذكر حال بقاء اليمين فيستغني عن قيام الملك ابتداء وهو بمحله وهو
الذمة فاذا تقررت هذه المقدمة حل الاشكال الذي اورده فانه قد وجد الملك في المسئلة المذكورة وقت
التعليق ووقت وجود الشرط ايضا ولم يسقط فيما بين ذكر وهو لا ضرر اذا انعدام الملك بالكلية فيما بين
ذكر لا ينافي بقاء التعليق فالانقطاع لا يجب وليس هذا من قبيل تعليق طلاق الاجنبية بدفع الاضافة
الى الملك او سببه اذ الملك ههنا موجود في الحالين وهذا اليوم الذي عرض فيه غاية الفساد حتى جعله
من قبيل التعليق بغير الملك او سببه وبطل ايضا نسمه الى ما ذكره من الاقسام الثلاثة وابطالها
الشرط قيام الملك حالة التعليق وحالة وجود الشرط مطلقا اعم من ان يكون بالنكاح الاول او الثاني او بهما
لحصول المقصود وزوال النكاح الاول مما دفع الملك لا بتطل التعليق لان الملك بعد اليمين لا سطلها على
ما عرف وقوله ومن المحال رفع ما انعدم اذ الوقوع يقتضي الوجود الى آخره هذا انما وقع له سوء تصوره
للعدم فانه زعم ان الزوج الثاني بهدم ما بقي من الطلقات وهو ليس كذلك بل الزوج الثاني بهدم ما وقع من
الطلقة والطلقتين فيجعلها كان لم تكن لانه بهدم ما بقي فوله واما الفطع استدلا لا سميته جزاء
الى آخره هذا اشارة الى الجواب عما ذكره الشافعي ان الفطع خاص فلا لملك ابطال العصمة عملا بقرينة
ابطال العصمة ثبت بقوله فهو جزآء لا بقوله فاقطعوا والاسد لال بقوله وجعلتم الاول يسمى اي
القطع جزاء وانه اي الحال الجزاء بدل على كماله لانه ماخوذ من جزى الماء اي قضى والقضاء الاحكام والاتمام
قال الشاعر وعليها مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع اي احكمها واتمها فجعل
هذا اصله جزى بالنار وغيرانها قلبت همزه لوقوعها بعد الف متطرفة وهو ماخوذ من جزآء بالحرف اي كف

والشيء انما يكمل كما ينبغي اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة اصلية واذا دل لفظ الجزاء
على الكمال لما ذكرنا من الوجهين وكماله اي كمال الجزاء يستدعي اي يقتضي ويطلب كمال الجناية ليلايرد
الجزاء على الجناية ولان كمال المسبب باعتبار كمال سببه ولا كمال مع قيام حق العبد اذا الاضافة اليهما اي
اضافة ملك الاموال الى العباد ضرورية حاجتهم لانهم اصول في المالكية لكونهم عبيدا والاصل
فيه عدم الملك وكانت الاضافة اليهم ناقصة والحرمة لما كانت بناء على هذه النسبة كانت ناقصة
ايضا فلا بد من انتقال العصمة الى الله ليصير الاضافة والحرمة كاملتين صالحتين لكونهما سببا
للعقوبة فاذا لم يتم معصوما لحق الله اولا ولانه لو بقي حق العبد لصار حلالا لغيره حراما لغيره وهو
حق العبد اذ مع بقاء حقه وعصمته لا يكون حراما لعينه فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالغصب
فيعود الى انتفاء القطع لان الاباحة الذاتية تصير شبهة في سقوط الحد وما يودي الى بقاء القطع
الثابت بالنص فهو المنتفي لكونه مستلزما لابطال ما ثبت بالنص فيكون منتفيا والوجه الثاني للجزاء
المطلوب في معرض العقوبات اسم لما يجب لله تعالى مقابلة فعل العبد لانه هو المجازي المطلق ولهذا
دار الآخرة دار الجزاء لانه هو المجازي وحده فيها واذا ثبت ان القطع حق الله تعالى خالصا كانت الجناية
واقعة في حقه على الخلوص ومن ضرورة تحويل العصمة التي هي محل الجناية اليه وهي واحدة وهي
تحولت اليه لم تبق للعبد والتحق حقه بما لا عصمة له كالعبد اذا تحرم فلم يجب الضمان رعاية لحقه وقيل
اسقوط القطع ما وجب لحق الله تعالى فلا يحل عليه شيء آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق للعصمة
عصمته كالحر المعصوبة عن المسلم يسترد وان لم يكن معصوبة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان
للملك قلنا لا نسلم العصمة واحدة بل فعله لاي عصمتين عصمه الله تعالى لكونه المالك بحق ما لحقه
النهي فيجب القطع للكل وعصمة العبد انه يحترم لحقه اضافة بقاء حاجته اليه فيجب الضمان لاجله كما في
قتل المسلم خطأ يجب الدية مع الكفارة وكما في قتل الصيد المملوك في الحرم يجب القيمة مع الجزاء وكما في سرقة حر
الذي يجب الضمان مع الحد فيكون لكل واحد حكما بين قلنا الجناية هنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة
وقد مر لنا ان الله والجناية الواحدة متى اوجبت جزآء الفعل لا يوجب بدل المحل كقطع اليد فصار الكسب

والشيء انما يكمل

معه بدل المحل وهو الارش الا في النفس فانه حق الشرع وحق العبد فوجب بالجناية على حر الله
الكفارة وبالجناية على حق العبد الدية وكذا وجب الجزاء بفعل الصيد لتكامل حرمة الحرم والضمان بإتلاف
مال الغير وكذا وجب الحد بشرب الخمر لحق الله والضمان لحق الآدمي والفرق بين الاستدلال بلفظ
بلفظ الجزاء والثاني استدلال بمعناه اللغوي وحاصلها يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكلمة
الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال انضاما واستدل شمس الائمة في المبسوط بوجه بقوله فعال
لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبناه مع الضمان لصير بعضه وكان نسخا
لما ثبت بالنص قوله ولا ضرورة في الملك حواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الملك شرط الانعقاد السرقة
موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار الشبهة في الملك ثم لم يعصم وجب القطع
نقل الملك الى الله فكان له ولابد النصين لكن ان كان هالكا فمن ان وقع الفرق بعد رد الجواب من وجهين احدهما ان
الجناية بمنع التسليم والتقرب انما سبب ضرورة تكامل الجناية بالعصمة وصف المال لانها عبارة عن كونه حراما
التعرض فيستدعي ما هو من اوصافه وهو العصمة دون الملك اذ هو من اوصاف الملك لانه عبارة عن القدرة
على التصرف والقدرة صفة القادر فلا يسعها لان الملك ليس بمحل للجناية فلا ضرورة في نقله بعد بدل الوجه
الثاني ان اسقاط العصمة ضروري لان بقاءها العصمة لحق العبد شائع في كونه حراما لعينه على ما مر فلا يدرأ
اسقاطها بخلاف الملك لان بقاءه لا شائع في حرمة عينه لعصمة المسلم اذا تحرفانه حرام لعصمة وان كان ملكا فلا
ضرورة في اسقاط الملك فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم
ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك قلنا سلمنا هذا الفرق لكن يحتاج الى زيادة كشف وهو ان
الفعل المتعدي كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثر ولهذا
يوصف كل واحد بذكر الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل
المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثير قد قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما الفعله
مناسب له لا محالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثر ثم قد يكون المصدر
بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطي ويمنع اي يحسن الاعطاء والمنع وقد يكون بعلقه بالمفعول

دون الفاعل كما اذا عني المفعول ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة
هي الحفظ والمقصود منه ضرورة المال يحفظ لا اتصاف الفاعل به ولو كان كذلك من ضرورانه والمقصود من الكلام
عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول ولو كان كذلك من ضرورانه لان الغرض
اتصاف العبد بالملكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلذلك جعلوا العصمة صفة المال والملك صفة المالك كذا
في الكشف ثم اعلم بان اسقاط العصمة عندنا انما ثبت حالا لانعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة
الى القطع في ملك الحال وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة وذكر انما يتقرر هذا الا استيفاء الا
ما يجب به تمامه بالاستيفاء وكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع سقط حق حرمة المحل قد كان ثبت له فلا يجب
للعبد ولا بعد الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا اندفع ما يقال متى انعدمت العصمة
حقا لله تعالى قبل السرقة فعدم السرقة على السبيل ولو قلتم بعدها فهذا غير مفيد لان السلب صادف محلا مباحا
حقا للمالك ولو قلتم مع السرقة فهو باطل ايضا لان السرقة وقت الوجود لس بموجود فكيف يثبت حكمه ويمكن ان يقال
ايضا محال انها اسقطت قبل السرقة متصلا بها لينعقد موجبة للقطع ويحول بينه وبين الحكم على السلب اذا كان للحكم شرط
صحة ذكر السبب كما في قولنا عتق عبدك عني بالف فقال اعتقت الملك مقتضى العتق سالفا عليه ضرورة صحة العتق عما ثم
هذا الاسقاط ضروري لما ذكرنا فلا يظهر في حق غيره حتى لو ذهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها
او من غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة لان الا
فعل آخر غير السرقة فيطهر حكم التقوم في حق هذا الفعل فان قيل لما اسقطت العصمة الى الله تعالى حقا لله
سبحانه لا يشترط فيه دعوى المالك وبينة عند دعوى سائر حقوق الله مثل الزنا وشرب الخمر قلنا بعين المالك ليس شرط العين
بل يظهر السرقة مخصوصة منه عند الامام ليتمكن من الاستيفاء وكانت الذي شرطا لاثبات محل الجناية لا غير ولهذا لو حد
الخصم للمالك وكان كافيا كالمكاتب وسنوضح في العاصب والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن فان قيل لو اسقطت
العصمة الى الله كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق
حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر لسنا كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال
فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد منتقلا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه فان قيل القطع شرع لصيانة

دفع الفاعل

بدل من المعصوم كما في نحو مررت به الأسود ه
الى الله تعالى ح

خوالعبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان اطلاق حفه فمتنع القول به للدليل على موضوعه بالنقض
قلنا لو كان فيه اطلاق صورة مقصد لكمل يعفى للحفظ عليه لان الرجوع فيه اتم فانه متى عرف السارق فانه يقطع يده
بالسرقة بخلاف عنها لابقاء العصمة عرض لابطال الاسعار فكيف يسقل من العبد الى الرب لانا نقول الاحكام
لها حكم الجواهر للحاجة الى البقاء ولهذا سوى الى الكثرة من زمان قال العام ما يعم جمعا من المسميات
الى قوله ووجوب التربص على المطلقات اقول لما فرغ من مباحث الخاص شرع في مباحث العام
والكلام فيه في حده وحكمه قبل الخصوص وبعده وفي الفاظه اما حده فهو ما ينتظم جمعا من المسميات
فكلمة ما كالجنس لانه عبارة عن اللفظ وهو شامل للعام وغيره واحترز بقوله ينتظم عن المشترك فانه لا ينتظم
معنى بل يحتمل كل واحد على السواء واحترز بقوله جمعا عن الاسم وانها لا تسمى عاما وعن اسماء الاعداد
فانها لا تحتمل بل لعدد لكل اسم خاص لا بد ان يطابقه الا عليه وانما جمعا يقتضي ان يكون غير محصور والا
محصورة وانما قلنا بقوله جمعا الى آخره لان الاسعاري ليس بشرط للعموم كما هو مذهب العراقيين من مشايخنا
وعامة الشافعية واثر الخلاف في الجمع المنكر فانه ليس بعام عندهم وفي العام اذا خص منه شيء لا يكون التمسك
بعمومه عندهم لاسقاط الاستغراق الذي هو شرط العموم وتوهم بعضهم من قوله جمعا ان المنكر عام لانه ينافي
جميع الافراد عند عدم المخصص وهو ليس كذلك فانه عند الاطلاق شامل لكل ما يطلق عليه لعدم المانع واحترز
بقوله من المسميات عن المعاني كما اختاره ابو زيد حيث فسر الاسماء بالمسميات واحترز انما بقوله
المسميات عن المعاني فان العموم لا يجري فيها عند المتأخرين من مشايخنا وقد بالغ فخر الاسلام في تحطئة الخصاص
حيث قال بعموم المعاني ونسب قولها والمعاني الى السهو واختار صاحب الميزان على عكسه حيث جعل العموم
المعاني جسمه وليس هذا المكان في بحسمه قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به التوقف عند بعض الفقهاء
في خوالعبد والاعتماد حتى يقوم الدليل على العموم او الخصوص ويسمون الواقفة لانه اي العام محمل فيما اريد
ليس من موجباته ولهذا لو كان بكل اجمع ولو كان مستغرقا لما احتج الى ذكر لعدم الفائدة فيكون المراد منه جمعا
من الجموع وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة اذ الثلاثة نحو ما فوقها جمع حسه وليس بعضها اولى
لاستواء الكل في معنى الجمعية ولا يمكن معرفته ان اما مرفي الصفة فيكون مجملا فيجب التوقف فيه ولانه يذكر الجمع
وبراده

وبراد به الواحد لقوله ﷺ الذين قال لهم الناس ان الناس الآية المراد منه نعيم بن مسعود والناس الثاني اهل
مكة فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فلا نعرف احدهما الا بالدليل فيجب الوقف وعلى هذا
بنيت به اي بالعام اخص الخصوص وهو الادنى وهو الواحد في اسم الجنس والمثلثة في صيغة الجمع ووجه
فيما وراء ذلك الى قيام الدليل لانه هو المتيقن فانه اذا قال الفلان على دراهم يحب ثلثة بالاتفاق ولا تو
الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل المتيقن وعند الشافعي العام
يوجب الحكم فيما تناوله لا على العين والقطع بل على سبيل الظن والاحتمال وإليه ذهب مشايخ سمرقند
من اصحابنا رحمهم الله منصور لان كل عام يحتمل التخصيص وهو سابق ولا قطع مع الاحتمال فيجوز
تخصيصه عنده بخبر الواحد والقياس وعندنا اي عند عامة مشايخنا يوجب الحكم فيما تناوله
يقينا كالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بالخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى
كان ذكر المعنى لازما الا ترى ان ذكر القرينة على خلافه اذ لو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة
والشرع لان خطابات الشرع اكثرها عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا عبرة فسقط احتمال
الخصوص فيه اي في العام كما سقط احتمال المجاز في الخاص والجامع كون الاحتمال بين غير ناش عن دليل و
ارادة الخصوص امر باطن لا يمكن الوقوف عليه كما ان ارادة المجاز لذكر قبل ظهور دليل الخصوص
وقرينة المجاز يكون موجبها قطعيا وارادة الامر الباطن لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب
فيكون ساقط العبرة وانما اكد بكل ليسقط عنه احتمال التخصيص فيبقى محكما لا يبقى فيه احتمال اصلا
فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام ايضا احتمال اخر فيه وهو احتمال التخصيص فيكون
فيه اكثر فيجوز ان يثبت رفع القطع قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجازا ولكن
احتمال ان المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها فلا يصلح للترجيح قوله وانما استعمل العام في الدلالة بطريق الخصوص الى آخره اشارة الى
جواب من قال ان اخص الخصوص مستقن وتقريره ان استعمال العام اما يكون بطريق الخصوص والدلالة
لو انحصر الافراد فيها ما عتبار الدلالة فيه حمله افراد العام لا ما عتبار انها دلالة فان عند الزوال عن

يراد به جميع الافراد لان العام حقيقة في الشمول لانه موضوع له والدلالة اما مجاز فحا للاستدراك او
قاصرة على حسب الاختلاف المشهور فيه فحينئذ الاطلاق لا يراد به الا الحقيقة الكاملة اذ مطلق الكلام
يحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه فظهر بذلك ايضا ضعف قول الواقفية فانه لا احد يرى لغير الصحابة
هذا ما لو الدليل المعقول واما المنقول فان الامة اجمعت على تعميم الحكم بعموم الصيغة فان السلف ولم
ومن بعدهم من ائمة الدين قد احتجوا بالعمومات وقالوا بعموم الحكم لعموم الصيغة من غير توقف ولا احمل
على الادلة كتحريم البنات والامهات بقوله ع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ووجوب التربص على المطلقات
بقوله ع والمطلقات يتربصن بانفسهن بلانه قرؤ فلو كان مذهب الواقفية ومن قال بالاد في حفا لما ساغ
لهم الاحتجاج على ذلك ولذكر اشتهر عن عامة الصحابة في الوقايع من غير نكير عن احد فانهم عملوا بقوله ع
يوصيكم الله في اولادكم فاسندوا به على فاطمة بنت النبي عليه حتى روى لهم الصديق نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة واحرزوا على العموم قوله ع الزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل
مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله عليه الاوصية
لوارث ولا سكنى المراة على عمتها من الى السلاح فهو امن لا تفعل والا تولده الى غير ذلك مما لا يحصى
مذكر فور الواقفية قال واذا سقط احتمال خصوصه لا يجوز تخصيصه الى قوله فلا يجوز قطع
العاصي فيه خلافا للشافعي في هذه المسايل اقول لما ثبت فيما مر من وجوب العام قبل التخصيص
اذا كان قطعي الثبوت وسقط احتمال خصوصه لكونه غير ناش عن قصد للم يجز تخصيصه بالقياس وخبر
الواحد لانها ظنيان والتخصيص يطرق المعارضة لما سبق والظني لا يعارض القطعي فلهذا الى فلاجل
تخصيص العام القطعي لا يجوز بخبر الواحد والقياس اسدا قلنا فلما الرضاع واثبره سوا الى يعلق
التحريم به اذا حصل في مدة الرضاع عندنا خلافا للشافعي حيث قال لا تثبت الحرمة الا بخمس رضعات لنا
عموم قوله ع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم جعل المرضعات من المحرمات بطريق العموم من غير تخصيص من
والكثير فوجب القول بحرمة المرضعات على الاطلاق فلا يجوز تخصيصه بما روي ابن الزبير به لا تحرم المصة
والمصتان ولا الاملاجة والاملاجتان كما تخصيصه ان في المصة من فعل الرضيع والاملاجة من فعل

المرضع

المرضع ولا يتم التمسك بهذا للشافعي لاثبات مذهبه لانه لا بد على التحريم لا تثبت الا بخمس رضعات بل يصلح
هذا للنفي مذهبنا ثم ثبت مذهبه لعدم القايل بالفصل ولذا لا يجوز تخصيصه بما روته عايشة رضي الله عنها
في القرآن عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس رضعات يحرمن هذا الحديث يصلح لاثبات مذهبه ولكنه خالف
مذهبه في هذا فانه عزر من قاعدته انه لا يجوز العمل عنده بالقراءة الشاذة لانها ليس بقرآن لعدم التواتر
وليس بخبر فان الراوي لم ينقله على انه خبر بل نقله على انه قرآن فكان مقطوعا بحطائه والخبر المقطوع
بحطائه لا يصلح للعمل به لكنه ذكره على وجه الالزام لنا فان مذهبنا وجوب العمل بمثله ولكن اذا لم
معارضا للكتاب ولذا قوله ع ومن دخله كان آمنا عام لم يلحقه خصوص لان كان لمعنى صار لانه يعلق
الامن بشرط الدخول فتثبت عند وجوده ويكون بعده وما قبله والامن لا يتحقق الا بازالة الخوف وكان
معناه والله اعلم الخايف بالخيانة قبل الدخول صار امنا بالدخول فلا يكون الذي انشا الخيانة في الحرم
من هذا العام لانه لم يساوله لما ذكرنا لكن لما صار فيقتضي بقي الخيانة على الدخول والتخصيص لا يكون
الا بعد المساوا فلو التحاسباح الدم برده او زنا او قطع طريق او فصاص الى الحرم لا يعمل فيه ولا يؤذى بقرب
لتحرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقبل خارج الحرم عملا بعموم الايه المذكورة
ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خصصه الشافعي بما روي انه عليه لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر
منهم ابن خطل امر بقتله حتى وجده متعلقا باستار الكعبة وبقوله عليه لم يحل لاحد قبلي ولا يحل لاحد بعدي
ولا بالقياس على من انشا القتل فيه حيث يقتل في الحرم بالاجماع لما ذكرنا العام لم يساوله لانه ليس
مداخل في الحرم والامان لم تثبت الا بالدخول ولا بالقياس على الاطراف فانه لو كان عليه قصاص فاتى
فدخل الحرم استوفى منه في الحرم بالاجماع لانها اي الاطراف تجري مجرى الاموال الماعز فانه يعمل فيها الا
كما موارد في النفس فلا بنا ولها العام وهو قوله من دخله كان آمنا فان الضمير في كان يرجع الى النفس
الداخل دون ماله وطرفه اما قبل ان خطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي عليه كما ورد به الاثر و
الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيد عاصيا والزيادة وهو قوله ولا فارا يدم لم تثبته وليس بمثل على انه
لا سقط العقوبة به لا يفال لا يمكن اثبات الامان مع جواز قطع الاطراف وموته جوعا وعطشا فيحمل الاية

على الايمان من عقوبة الذنوب التي اكتسبها لانا نقول الحد على العموم اولى وثبوت الامان عن العقوبات
لانا في ثبوته عن القتل فيسقط له الامن مطلقا في الدنيا والاخرة قبل التمسك بهذه الاية لانبات الامن
للجاني الداخل في الحرم مشكل لان الصبر الذي دخله راجع الى السلم لانه هو المذكور دون الحرم الا اذا
النزاع في الجاني اذا دخل البيت فح يصح التمسك بها وتثبت الحكم فمن يدخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل
فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن لا دخول الحرم فالالزام عليه بالاية متعذر واحلف بذلك
الثاني فنقول ذكر بعضهم لا يصبر امنا بدخوله فيه دون الحرم لانا نقول السلم المراد منه الامن في البيت
قوله فيه اياب بيان مقام ابرهيم ومقامه في الحرم دون نفس البيت لانا نقول مقامها قام فيه
وبعد وهو كان يقوم في البيت ولا نقول ايضا انه لما صار البيت مامنا صار الحرم مامنا ايضا لذكر
له لانه من حرمه لانا نقول حرمه البيع دون حرمه المنبوع فلا يلزم من كون البيت مامنا كون الحرم
كذلك لا يلزم من كون البيت قبله كون الحرم كذلك والصحيح ان ضعفه الامن يعم البيت والحرم لقوله تعالى اولم يروا
انا جعلنا حرما آمنا وقوله تعالى اخبارا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد آمنا ولهذا يسن الامن
للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت والحرم وانما رجع الضمير الى الحرم ولم يذكر لانه
لما اخذ الحرم حكم البيت في حق الامن صار كشيء واحد فجاز كون الضمير الراجع الى البيت متناولا له لهذا
قال الله تعالى فيه اياب بينات ولم يقل في حرمه اياب مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قيل من المراد
من مقام ما قام فيه وبعد من البيت فاسد لان احدا لم يفسر ذلك ولانه تعالى فسر الاياب بالمقام اذ
هو عطف بيان الاياب وليس في كون البيت متعبدا له اياب بل هو ظهور قدمه في الصخرة الصماء
وغوصه فيها الى الكعب ونقاوة الى الان دون سائر اياب الانبياء قوله والعاصي والمطيع في الرخصة
السفر وهو جواز الافطار في رمضان وقصر الصلوة الرباعية سواء لعموم الاية وهي قوله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر اثبت الرخص للمسافر بوصف العموم من غير تخصيص وفصل بين المطيع والعاصي والنافي
حصصه بسفر المباح فلا يرخص للعاصي بالسفر كقطع الطريق والابق وفرق بينه وبين العاصي

في السفر

في السفر بان الترخص نعمة فلا تنال بما هو معصية فلنا هذا قياس في مقابلة العموم من الكتاب والشعير
المتيقنة وعظمها طاهر عندنا للعموم قوله وفي اصوافها واوبارها الاية فانه تعالى امتن على عباده بما
الانعام واوبارها نصفه العموم من غير فصل بين صوف الميتة وغيرها والابتنان لا يكون الا بتي طاهر
فدل على طهارة الصوف والوبر لانه من الميتة عملا بالعموم ولانه سماها متاعا واثاثا والمنع لا يكون الا
وكذا الا يصلح لكونه اثاثا الا الطاهر والصوف للغنم والوبر للابل فلا تخص عموم الكتاب بخبر الواحد وهو
قوله عليه لا تنفعوا من الميتة بشيء على انا نقول لموجب الحديث انا لا نجوز الانتفاع بها هو من احزاء المبتة
والوبر والصوف ليسا من اجزائها لانه لا يحلها الموت لعدم الحياة فيها كما عرف في موضعه وكذا قلنا للموت
لملك احبار عبده على النكاح خلافا للشافعي حيث قال لا علك اجبار عبده وملك اجبار جاريته وهو
رواية عن ابي حنيفة لعموم قوله وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وجه التمسك به ان الله
تعالى امر بانكاح الايامى والصالحين من العباد والاتيان بالمأمور به وهو انكاح العباد لا يمكن الا بان
يكون المولى مسلطا على الانكاح بغير رضاهم ولا يعني بالاجبار سوى هذا واذا ثبت انكاح الصالحين
من العباد جبرا ثبت انكاح الطالحين منهم اما بالدلالة او لعدم القائل بالفصل ولان الحاق
العبد بالمكاتبة حتى عدم الاجبار لان المكاتب التحق بالاحرار نظرا حتى يلزم حق اكتسابه وركن الدليل
بافائه فيكون عبدا من وجه دون وجه فلا يلحق به من هو عبد من كل وجه فلا كرم من عدم الاجبار ورد
رضاه عدم اجبار العبد من كل وجه قوله ومنع ذكر التسمية عند احرام لان النهي في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
عام لم لحقه خصوص ومطلق النهي يقتضي التحريم كيف وقد اكد بحرف ان لانه في موضع النهي للمبالغة فيقتضي حرمة
كل جزء منه والماء في قوله وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح
فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما في قوله او فسقا اهل لغير الله قوله والناسي ذكر جوابا عن
عما بانا لا نسلم ان الاية لان هذا عام قد خص منه الناسي بالنفاق بين الناس وسلم او بما روي انه عليه السلام سئل عن
متروك التسمية ناسيا فقال وكلوه فان تسميه الله في قلب كل امرئ مسلم فحص العامد بالقياس لتحقق العلة
المنصوصة اما فان وجود تسمية الله في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة النسيان نعم للخوارزمي ان يقول لا يسلم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان الاية لحمها خصوص اذ النا سي ذاكر حكما فان الشرع اقام الملفوظ في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس
المحض كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم فلا يكون من قبيل متروك التسمية بل التسمية موجوده تقديرا
ولا غاية لان النسيان مرفوع بالحديث وهو قوله عليه رفع عن امتي الخطاء والنسيان وكان الذكر لم يوجد
حكما لكون النسيان من قبل الله كالاكل ناسيا حال الصوم فاذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما فلم يكن العام مخصوصا
فلا يجوز تخصيصه بالقياس اي بقياس العامد على الناسي بالجامع المذكور او بغير الواحد وهو قوله عليه السلام
يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت قالوا يا رسول الله ان ههنا اقواما حديثا عهدهم بالكفر
يأتوننا باللحمان لا ندري يذكر فيها اسم الله عليها ام لا فقال اذكروا انتم اسم الله وكلوه وانما لا يجوز تخصيصه
بهما لان الظني لا يعارض القطع او التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به كالفرد في
والله اعلم في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حاله التعمد لخروج حاله النسيان عنه فلو النحق العمد بالنسيان
لم يبق النص معمولا لعدم بقاء شيء تحته فيكون ابطالا لا للقطع بالظني مع انه لا يستقيم للحنفي العامل بالناسي
لا بالقياس ولا بالدلالة لان العامد معرض عن التسمية قصدا فلا تعذر بخلاف الناسي واما حديث
عائشة فهو دليل لنا لانها سألته عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذكر بدل على انه كان معروفا
عندها ان التسمية من شرائط الحل وانما افتى النبي عليه بالاباحة في لحوم بناء على الظاهر اذ المسلم
لا يدع التسمية عمدا فان السوال كان عن الاعراب المسلمين لكن اشتري لحما في سوق المسلمين ساح له
الناظر سواء على الظاهر وان كان موهوما انه ذبحه مجوسي واما حديث البراء وابي هريرة محمول على حاله
النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات ولم تعدم لحل ذكره في المبسوط فان قيل
المراد بالاية ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان كما قاله عطاء والمسلم والمتحقق
كما قاله ابن عباس فلا يكون متروك التسمية عمدا مرادا بدليل قوله وانه لفسق واكل متروك التسمية لا يوجب
الفسق فانه يعد شهادة اكله وبدليل قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم يوسوسون الى اوليائهم من
المشركين ليجادلوكم ليحاصموكم في اكل الميتة فان المحاجة لم تكن فيها الا في متروك التسمية فانهم كانوا
يقولون ما قتل ربكم ومات فلا تاكلوه وما قتلتم انتم وذبحتموه تاكلوه فانزل الله قوله ولا تاكلوا

مما لم يذكر

مما لم يذكر اسم الله الاية وبدليل وقوع الطعن بهم اي في اكل الميتة واستحلالها انكم لمشركون فثبت ان الا
اباكل ما اخذ الميتة لا في متروك التسمية قلنا لانه بظاهرها وعمومها ساوا متروك التسمية
عمدا اذ يصدق عليها انه لم يذكر اسم الله عليه كما ساوا غيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وقوله انه لفسق قلنا اكل متروك التسمية انما فسق حتى من اعتقد حرمته نفسق باكله ولا يقبل
شهادته كالحنفي واما من اكله مستقدا اباحته كالشافعي فانما لم نفسقه لبنائه على دليل كالاجتهاد البائن
عن الميراث بقتل العامد لانه متأول في قتله وقوله ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا المسلمين
لرسوخ التوارث بينهم في الميتة ولكن الله اجاب بجواب اعم مما سألوه ومبنى الجريمة بناء على وصف يشملنا
وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله لان ذكر التحريم بوصف دليل على ان ذكر الوصف هو المؤثر في الحرمة فيلتقي
الميتة اغا حرمت لكونها متروك التسمية عامدا فصلت الحرمة فيه فلو حملت الاية على الميتة او ذبائح
فقط من غير اعتبار الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص فلا يجوز قوله وقوله عليه من ملك
ذا رحم محرم عام لانه شامل كل قرابة موبدة بالحرمية سواء كان ولادا او غيره فوجب العمول بعموم
ملك الانسان اباه او ابنه او اخاه او اخته يعتق عليه عملا بالعموم ولا يجوز تخصيص الاخ اي غير الولاد
عن الحديث المذكور بالقياس على بني الاعمام بجامع جواز الشهادة ووضع الزكوة كما خصصه الشافعي حيث قال
اذا ملك الانسان اخاه او اخته لم يعتق عليه وانما يعتق عليه اذا ملك اباه او ابنه وهذا تخصيص العام الغير
المخصوص بالقياس فلا يجوز وقوله عليه انما اهاب دبغ فقد طهر عام لانه نكرة وصفت بصفة عامة فيعم فوجب
العموم فيطهر جلد الميتة بالدباغ كما يطهر جلد غيرها ولا يعارض هذا الحديث قوله عليه السلام ايما
اهاب دبغ فقد طهر جلد الميتة مطلقا فانه لا يطهر جلد الميتة عنده سواء كانت مأكولة او لا
عارضه في جلد غير مأكول اللحم فانه قال لا يطهر جلده بالدباغ وانما قلنا بانه لا يعارض الحديث الطهارة
بحديث النهي عن الانتفاع لوجهين الاول لرجحان الحديث الاول على الحديث الثاني لان الحديث الاول نص في طهارة
المدبوغ والحديث الثاني ليس بنص بحاسته اذ لعدم الانتفاع قد يجوز ان يكون في حق سعه واكله لا في دباغ ذكر
والانتفاع بعدها وايضا النهي عن الانتفاع لا يفيد النجاسة بعد الدباغ والراجح لا يعارض المرجوح بوجه

وجعلنا الوصف عاما ليشمل الميتة وغيرها لان الحرمة تثبت بالنص متعلقة بالمذبوح لا بالميتة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قوله عليها انما حرم من الميتة اكلها قاله حين مر بشاة ميمونة فقال هلا انتفعتم باهابها فعلل انما حرم اكله اولا انه لما عارض حديث ميمونة مع قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب تساقطا فبقي العمل بقوله ايما اهاب دبغ او نرجح الاول بحديث شاة ميمونة على راي من يرجح بكثرة الادلة وهو راي بعض اصحابنا ايضا او لان النهي يحتمل ان يكون للتقذير او يحتمل ان يكون المراد من الميتة غير ما كول اللحم بدليل حديث شاة ميمونة فصلح لدفع ما قاله ما كر والثاني انه لا معارض منهما فان الحديث الاول يعضد الطهارة بعد الدباغ والحديث الثاني لا ينفي نفعا دل عليه النهي عن الانتفاع بالاهاب وهو اسم للجلد الذي لم يدبغ كذا قاله الاصمعي فاذا دبغ يسمى ادما ح لا معارضة بينهما اذ شرط التعارض اتحاد المحل مع اتحاد الحالة فان حللا في الحالة مع التعارض فانه يجوز ان يكون الشيء في حالة حراما وفي حالة اخرى حلالا فلا يلزم من حرمة الانتفاع قبل الدبغ حرمته بعد دبغه ولذكر قوله عليه لمسح المسافر ثلثة ايام علم لكونه محلى بالالف واللام فيتناول اي مسافر كان مطيعا او عاصيا فيقضي الترخص للمطيع وغيره فلا يجوز تخصيص العاصي بالقياس والتعليل بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية خلافا للشافعي في هذه المسائل كلها و

مر في كل واحد من الستة على اذكر فيما

فان قيل قوله عليه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

الى قوله يدل الا بالنص لا بالقياس افق

هذا السؤال والجواب مذكوران في بعض النسخ وهو

ظاهر غني عن الشرح ومع هذا نذكره على وجه البسط فنقول لما فرغ من بيان الاصل المذكور وهو

ان العام اذا لم يخص منه شيء يوجب الحكم على سبيل القطع فلا يخص بخبر الواحد والقياس وفرع

على ذكر الاحكام المذكورة واذا ان يشير الى دفع ما يرد نقضا على الاصل المذكور فاورد نقضين

والجواب عنهما النقض الاول ان قوله عليه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب عام موجب للحرمة

في الرضاع في جميع المواضع التي يثبت الحرمة فيها بالنسب وقد خصص منه اي من هذا العام

ام اخيه من الرضاع بالراي حيث قلتم بانه يجوز ان يتزوج بام اخيه من الرضاع ولا يجوز ان يتزوج

بام اخيه من النسب فقد فرقتم بين الرضاع والنسب في حكم هذا الحكم مع ان عموم الحديث يقتضي الكشف

سهما والثاني ان قوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمجنون عام في وقوع الطلاق ما سوى ايما

لم يخص

كان اولى ثم سمى الطلب والتامل نظرا لسامع اولا الى معهودات اللفظ جميعا فضبطها كما

وضبط معانى كلمه ان ثم يتامل في استخراج المراد منها هذا غايه ما قيل ولقائل ان يقول فعلى هذا

المشكل مثل كلمه اني منعه من سمى ان وكيف يكون من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد ومن قبل

المجمل او المتشابه بعدهما فلا يكون قسما آخر ومن نظائر المشكل قوله لليلة القدر خير من الف شهر فان

ليلة القدر توجد في كل لثنى عشر اثنين ويزيد على الفضل التي على نفسه ثلث وثمانين سنة وكان مسكذا

فبعد التامل عرفان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يعل خير من اربعة

اشهر وثلث وثمانين سنة لانها يوجد في كل سنة لا محالة فيزيد على ما ذكرنا ومن امثلته قوله تعالى

والقاذورة يكون من الرجاج لامن الفضة ولكن لما ملئا وجدنا الفضة مشتملة على صفتين احدهما

ذميمة وهي عدم الصفاء والاخرى حميدة وهي المباح والرجاج على عكسها فعلمنا ان اوان الفضة مشتملة

على صفاء الرجاج ومباح الفضة اذ الجنة محل المباح والكمال لا على الصفة الذميمة ومن امثلته قوله تعالى

وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط للتعذر فوقع الاشكال

في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بوصول

شيء اليه فلما حكم الانف قياسا فالحقناه بالظاهر في الحاقه والباطن في الوضوء وهذا اولى من

العكس لان قوله فاطهروا يدل على المبالغة على غسل جميع البدن فيحتاج ايصال الماء فيما امكن وفي الوضوء الواجب

غسل الوجه والمواجه فيها مستدمه قال صاحب الكشف هذا معنى فقهي ولكن ما ذكره وملذكر لان معنى

معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة

والنباش فكان من نظائر المجمل وذكر المشكل قال بعض ان فعله وهكذا ان انكاب عنه ما ذكرنا لا نسلم ان

هذا ليس مثال للمشكل فان الاشكال في معلوم التطهير وهو كونه داخل الفم والانف من ظاهر البدن

او من باطنه ولم يحد الطلب لا يظهر ذلك وكم بعد الطلب والتامل ما ذكرنا علم انه في الغسل من الظاهر

وفي الوضوء من الباطن وهو ابيان المشكل وذكر المجمل فيظهر بمجرد الطلب ولا يتوقف على التامل

بعد ما قوله لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فمسلم ولكن لا نسلم انه محل الاشتباه هذا ما قاله و

www.alukah.net

ليس بشئ لان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في اشكاله لا ما يكون الاشتباه في معلقه
والمشكل من اقسام الكتاب والمذكور فيه قوله ع فاطهروا ولا اشتباه فيه والالف واللام للجنس كما ذكره
حتى يكون الاشتباه فيها من قبيل المشكل فلا يصح للاستشهاد على الابراد اقوى من الجواب وهو
السابل انسبان يكون من امثلة الخفي لانه خفي مراده بعارض في غير الصيغة ولكن مراد على هذا ان لا يكون
قوله لليلة القدر خير من الف شهر من قبيل المشكل اذ لا اشتباه في نفسه فانه معلوم كما لا اشتباه في نفس
قوله فاطهروا فكيف يسلم كون احدهما مشكلا دون الاخر وقوله ان الف شهر دال على مفهوم من احد امرين
ان يكون خير من الف شهر متواليات الباقي لم يكون غير متواليه ليس بشئ فانا لا نسلم ان قوله الف شهر دال
على المفهوم من الاول بل هو مطلق فانه لا فرق عندنا بين ان يكون متواليه او غير متواليه
كمفهوم الرقبة في قوله فتحرير رقبة واحد مع احتمال اوصاف كثيرة ولا يصير الرقبة باعتبار ذكر مفهوم
متعددة ويصير بسببه مشكلا فاذا ثبت ان قوله الف شهر مطلق ومعلوم لانه من قبيل الخاص لا يكون
مشكلا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه معارض فيكون خفيا قال وضد المفسر المجمل الى قوله
الى زمانه البيان اقول وضد المفسر المجمل وذكر لان المفسر يلي في الوضوح الى غاية لم يبق فيه
الا احتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا المجمل يلي في الخفاء الى غاية لا يدرك الا بطريق واحد وهو البيان
من المجمل وهو في اللغة ماخوذ من اجمل فلان على الامر اذا همه وفي الاصطلاح هو ما اريد حمل فيه المعاني
اي تدافعت بحيث انه تدفع كل واحد منها سواه ولا يشترط فيه تدافع المعاني بل يكفي فيه التدافع بين المعنيين
فصاعدا حتى يصير المشترك اذا اسند فيه باب الترجيح مجملا فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار الى بيان المجمل فيكشف المراد ممكن اغتر عن وطبه وانقطع خبره ولم يعلم
مكانه فانه لا بقاء للطلب الا بعد الاستفسار عن حاله والخبر عن موضعه والاولى في مقابلة المراد بترجيح
المعاني فيعان يكون اللفظ محتملا المعان سنتي من غير رجحان احدهما على الباقي وذلك اما لاشتراك او سد
باب الترجيح او لتوحش اللفظ وغرابته او باعتبار ابهام المتكلم وان لم يكن فيها اشتراك كرجحه
اللفظ بان زيدا شرعا على المفهوم اللغوي كالربا في قوله وحرم الربوا فانه في اللغة اسم للزيادة وهو

ليس بمراد

ليس بمراد في الآية قطعا اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح فلا يمكن الوقوف عليه بالتامل ولم يعلم
ان المراد اي فضل فيكون مجملا فاحتيج الى بيان المجمل وقد بين الله صلعم في حديث الاسآء الستة ان
المراد به فضل خال عن العوض مشروط في العقد ولكن السان غير شاف فاحتيج بعد ذكر الى الطلب
والتامل للتعرف عليه الربوا والحكم في غير الاشياء الستة فاختلف العلماء فمن ذكر فعندنا العلة
مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الاقتيات والادخار على ما عرف وحكمه اي
حكم المجمل التوقف فيه قبل البيان واعتقاد حقيقة المراد به الى ان يتاتى السان يعني يجب التوقف في
حق العمل دون الاعتقاد لان الاعتقاد للحقيقة فيصح الاجمال بمعنى ان يعتقد حقيقة ما اراد الله منه ولا
العمل قبل السان فغير ممكن فاذا الحقه السان بجب العمل به قال وضد المحكم المتشابه الى قوله في
اوايل السور اقول وضد المحكم المتشابه وذكر لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحسب المعنى
نسخه كان المتشابه الذي بلغ في نهايه الخفاء بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو الذي
ما لاطريق لنا لدركه اصلا لتراكم الاستار وتراكم الخفاء ولا يرجى بيانه من الشارع حتى سقط طلبه اي
سقط طلب ما اريد منه من الحكم والاستفسار من الشارع بخلاف المجمل فان طريق دركه متوقع بواسطة
البيان من المجمل وحكمه اي حكم المتشابه التسليم يعني ليس له موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه بان يعتقد
على الابهام لما اراد الله منه حق والتسليم لما اراد الله منه والتوقف فيما اراده من الحكم
ابدا اي في الدنيا فانه توقف على مراده في الاخرة اذ فايده انزال المتشابه الاسلام على ما سياتي
ولا ابتلاء في الاخرة وذكر كالحروف المقطعة في اوايل السور كالم والمص والمر وكهيعص وغير ذلك
وكالايات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراوها على الظاهر كاليد والوجه والعين والاتيان
والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم على النار ومثالها وهذا بناء على ما اختاره محرالاسلام
واكثر السلف من انه لا حظ للراسخين في العلم المتشابه وحاصله ان مذهب عامة السلف الصحابة
والتابعين وجمهور متقدمي اهل السنة والحاصه من اصحابنا والشافعية انه لا حظ للاحد في معرفة
من المتشابه وانما الواجب فيه التسليم الى الله مع اعتقاد حقيقة المراد وعلى هذا الوقف على قوله ع ويعلم

تاويله الا الله لازم اذ لو وصل لفهم منه ان الراسخين يعلمون تاويله ايضا فصار المعنى والراسخون
ثناء مبتدا من الله عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند ربنا لانهم راسخون اى يثبتون في العلم
ويمكنون وخاضوا في بحره فهم ينجاه عن الزيغ لامحاله واما الذين في قلوبهم زيغ اى ميل عن الحق
الى الباطل فهم كاوصفهم الله به وهذا اليق بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات للزايغين
والاقرار بحقيته مع العجز عن درك حقه الراسخين واللايق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لاتزغ
قلوبنا سوالا للعصمة عن الزيغ الذي ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه
في الفتنه والضلاله ويدل على هذا قراءه ابن مسعود به ان تاويله الا عند الله وقراءه ابن عباس واني
في رواية طاوس يقول الراسخون ولانه به من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة
مان يحرفه على المرام من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا بالتسليم ويقولهم ربنا
لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لاتجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه تاويلا فدل
على ان الوقف على قوله الا الله واجب وروى عن عايشه انه عليه تلا هذه الآيه وقال اذا رايتم الذين
يتبعون مانشابه منه فاولئك الذين سماهم الله به فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء
الفتنه وبين من اتبع ابتغاء تاويله فصار والجمع وعنها انها قالت في رسوخهم في العلم ان امنوا بمتشابه
ولم يعلموا تاويله وقال عمرو بن العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بالتاويل الى ان قالوا امنا به كل
ربنا وايضا لولم تقف على قوله الا الله وعطف الراسخون عليه لكان قوله يقولون حالا عن فاعل ويعلم
ولمولله والراسخون فيلزم منه ان يقول الله امنا وهو غير جايز وقد اجيب عن هذا بان قوله يقولون
حال عن المعطوف واعني الراسخين وحدهم فان قيل يحتاج المعطوف والمعطوف عليه في الحال فلا يخلو
يخصص المعطوف وبها اجيب بانه يجوز ذكر حبث لاليس قال الله به شهد الله انه لا اله الا هو والملايكه
واولوا العلم قايما بالقسط وغايته ان الضمير الذي يقولون عام خص عنه البعض بدليل العقل وذهب
جماعه من المتاخرين الى ان الراسخين في العلم يعلمون تاويل المتشابه وان الوقف على قوله في العلم لان ما قبله
فانه لولم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه والراسخون سوى ان يقولوا امنا كل من عند ربنا لكن لهم تفضل على
غيرهم

غيرهم لانهم يقولون ذكر ايضا ولم نزل المفسرون قوم بعد قوم يفسرون ويقولون كل الله في القرآن
ولم يوسم توقفوا في شيء من القران عن تاويله بسبب كونه متشابها بل فسروا الكل فما لم نر احدا من
القران الا تسمع به العباد وسدد له على الاحكام اذ هذه الاقسام لمعرفة احكام الشرع
فلو كان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله لكان التكليف بالقرآن تكليفا بما لا يطاق وهو محال
بما لا يفهم وانزال ما لا فايده فيه قل طريقه السلف اسلم وطريقه الخلف احكم وقيل الاحكام في
الجمله لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد انه لا يعلم تاويله جمله وانما دكل الى
الله ومن قال انه يعلم اراد انه يعلم ظاهره الا جمله لما قيل ان كل ما يجوز في المتشابه حكم بل يجب
به معرفه لله صفات يجب عنها ما يليد والوجود لم يجز فيما اريد منها وهذا المقدار وجوب
اعتقاده من احكام الشرع وفايده انزال المتشابه كثيره منها معرفه قصور افهام البشر عن
الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا لتعلموا ان الكمال لله فحسب ومنها اسلاء الراسخين في العلم
بالتوقف عن طلب مراده فكلما ابتلى الجاهل بالامحاض في الطلب سلى الراسخ بكليح عنان ذهنه
عن الطلب والتامل فان رياضه البليد بالعدو وروياضه للجواد كليح العنان والمنع عن
السير وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى واعمها فايده وجدوى لان هذا الا
يمول بتسلم ذكر الى الله به ويلقى نفسه في مدرجة العجز ومتلاشى عليه في علم الله ولا يبقى له محل
الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك والتعويض
التفويض الى الله واعتقاد الحقيقة عبوديه والامحاض في الطلب انتهار لما امر الله به من ذي
فيكون عباده والعبوديه اقوى لانها الرضى بفعل الرب والعباده فعل ما يرضي الرب وكذا العفا
يسقط بالاعداد وفي دار الاخره والعبوديه لا يسقط ابدا بحال لا في الدنيا ولا في الاخره قال
باب وجوه استعمال النظم الى قوله والحدث غايطا قوله الفصل الثاني
واضداده شرع في بيان اقسام القسم الثالث الذي هو وجوه استعمال ذكر النظم وهي اربعه للعصمه
والمجاز والصريح والكنايه ووجه الحصر قدمر اما العصمه ففي اللغه اما فعيله بمعنى فاعل من عصم

نبت ومنه للحاقه للصيام لانها نابته كانبه لامحالة والخلق هو الثابت الموجود في مقابله الباطل
فتكون معناه الثابته في موضوعها الاصلي لايزول اسم للصفه عنه بحال او فعيله بمعنى مفعول كما حققت
الشي اذا اثبته سفن فتكون معناها المتمكنه في موضوعها الاصلي محفوظ بالدلاله الوضعيه تمسك
فيها الارتياب والاضطراب فيما استعمل في موضوعه الاصلي ثم نقل الى الغير المطابق لما هو
الثابت في الواقع ثم نقل في الاصطلاح الى اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع
به التخاطب وانما يعرض للفظ لتعلم ان للصفه من عوارض الالفاظ دون المعاني واحترز بقوله فيما
وضع له اولا من المجاز سواء قلنا انه موضوع ثانيا اولم نقل وذكر في قوله في الاصطلاح الذي
وقع به التخاطب لسما ولر الحقائق الثلاث دون الحد الثاني الان يراد بالموضوع
الوضع اللغوي والشرعي والعرفي فح تكون الحد الثاني مساويا للاول وان اريد بالموضوع
الوضع اللغوي فله وجه فان عند الجمهور من اصحابنا لاسماء الشرعيه والعرفيه مجازات
محررت حقايقها بالشرع والعرف فلا يحتاج الى قيد يدخل بسببه ما ليس بمعدود في الحد وقد تعرض
للاستعمار بقوله اريد به الموضوع اذ الارادة لاتكون الا بعد الاستعمار والتاء في لفظة الصفه
كان لمعنى الفاعل فظاهر اذا كان لمعنى الفاعل يذكر ويونث بحسب موصوفه تقال
رجيم ورجيمه وكذا ههنا الموصوف مونث وعلى الكلمة فتكون التاء باعتباره تانيثا فتكون
للعدد بالكلمة الخفيفه وان كان لمعنى المفعول فظاهر ايضا فعيل الذي بمعنى مفعول اذا جرى
على موصوفه لايلحقه التاء تقال رجل جريح وامراه جريح واما اذا قطع عن الموصوف فانه يلحق
التاء للتانيث فيقال مررت بجريح بني فلان وجريحهم وهذا معنى قولهم ان التاء لنقل اللفظ
الوصفيه الى الاسميه لانه لما حذف الموصوف واقيمت الصفه مقامه بقيت كالاسم الاصلي كالاو

والاطلس وعليه قولهم شاة البل ونطيح واما المجاز فهي اللغه مصدر بمعنى الجواز وهو
العبور والتعدي واسم مكان الجواز فيقال الى الجابر كالعدل بمعنى العادل وذكر لان الكلمة
اذا استعملت في غير موضعها فقد تعدت منه وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف اسم
لما اريد به غير ما وضع له لابصال سببها معنى اوذانا واحترز بقوله لاتصال سببها عما اذا
استعمل لفظ السماء للارض مثلا فانه ليس بمجاز وان اريد به غير ما وضع له لعدم المناسبة
سببها في معنى خاص اذ لو لم يشترط الاتصال بين الحقيقه والمجاز لكان استعماله في غير
ما وضع له اصلا وضع آخر فيصير به اللفظ مشتركا لا مجازا وقد احترز به عن المجاز فانه
يصدق عليه انه اريد غير ما وضع وهو ليس بمجاز لعدم المناسبة والاظهر ان يقال لاتصال سببها ليس
بداخل في التعريف لانه لم يرد بالسبب شي اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقي اخر وهو قوله
لاتصال سببها لوقوع الاحتراز عنه بقوله اريد به والمراد بقوله لاتصال سببها معنى المعنى الخاص
المشهور اذ لايصح الاستعاره باي معنى كان ولهذا لم يجز تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى
الحيوانيه لعدم الاختصاص ولا تسمية الانثى المحموم اسد العدم شهره الاسد بها وان كانا كان
من لوازم الاسد فاذا كان كذلك لابد لصحة الاستعاره الاشتراك في صفة ظاهره كالشجاعه التي
اشتهر بها الاسد والبلادة التي اشتهر بها الحمار واليه اشار المصنف بقوله كما في تسمية الشجاع
اسدا والبليد حمارا والمراد بقوله او الاتصال ذاتا المجاورة من المجاورين صورة كما في تسمية المطر
سماء في قوله ٢ وفي السماء رزقكم وفي قوله ما زلنا نطاء السماء حتى اتيناكم وفي قوله اذا امرت السماء
بارض قوم وامثالها فان السماء اسم لكل ما عدا كر فاظلك ومنه قيل للسقف سماء قال الله ٢ فليمدد
بسبب الى السماء اي الى السقف فعلى هذا السحاب سماء والمطر يخرج من خلاله فكان بينهما اتصال
صوره لامعنى اذ لامناسبه بين معنى المطر والسحاب بوجه وكذا لامناسبه بين معنى الحدث والفاعل
وهو المكان المطمئن من الارض وكما كان قضاء الحاجة في الغالب في مثل هذا المكان للبعد عن اعين الناس
شاع ذكر المحل وارادة الحال لاتصال سببها صورة ثم وجوه الاتصالات بين الحقيقه والمجاز وحصرها

في جسم وعشر نوعا وهي كون المجاز لازما للحقيقة كملزوم ولها او جزءها او شبهها او مجاورها او باعتبار ما كان عليها او مايؤول اليها او كون احدهما سببا للآخر ماديا او صوريا او غائيا او فاعليا او مسببا له او مشاكلا لها او محلا لها او حالا فيها او مضافا اليها او بالزيادة او النقصان او باطلاق اسم الفعل على القول او اسم المتعلق به او باطلاق اسم المبدل على البدل او بالعكس او باطلاق اسم الشرط على المشروط او بالعكس كل هذا مرجع الجميع الى ما ذكره المصنف من الوجهين وهو الاتصال معنى او ذاتا وذلك لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه والثالث لهما فلما ثبت الاتصال بين الشيئين لامن احد هذين الوجهين هكذا قيل ثم اعلم ان لفظي الحقيقة والمجاز يجازان في معناهما اما العقل في الحقيقة فلانها ماخوذ من الحق وهو الثابت في نفسه ثم نقل الى العقد المطابق يجازا ثم منه الى القول المطابق ثم الى اللفظ من الحوالة المستعمل في الموضوع له فهو يجاز في الدرجة العالية واما من احديهما انه بمعنى العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر واما ثانيا فلانه مفعل وهو اما مصدر او اسم مكان فاراده معنى الفاعل الذي هو حاير يجاز قال وفي الشرح نوعان الى قوله ولكن فيما قاله تخفيف عليه لا يصدق في القضاء اقول لما ذكر ان استعمال المجاز في العربية يحتاج الى اتصال بين الحقيقة وبينه صورة كان او معنى اراد ان يذكر بيان الاستعارة في الاسماء الشرعية وعللها واحكامها ايضا جايزة لوجود المجوز للاستعارة وهو الاتصال الصوري او المعنوي فقال وفي الشرع اي الاتصال في الالفاظ الشرعية نوعان ايضا احديهما الاتصال في معنى المشروع كاتصال الوصية بالارث من حيث ان كلا واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت ولهذا استعاره احديهما للاخرى قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم المراد بالوصية المذكورة الارث لا حقيقتها اذ لا وصية لوارث وكذا الهبة والصدقة سميا اتصالا معنى من حيث ان كلا واحد منهما ملك بغير عوض فجوز استعارة احديهما للاخر ولهذا قالوا الهبة على الفقير صدقة حتى لا يصح الرجوع فيها ولا يمنع النوع من الصحة اذا وهب الفقير من الصدقة على الغني هبة حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة اذا

تصدق

تصدق على غنيين فكان هذا نظير الاتصال بين الاسد والشجاع في المحسوسات والثاني وهو الاتصال الذاتي في المشروعات اتصال السبب بالمسبب وكذا العلة بالمعلول واراد بالسبب والمسبب ما يعم السبب والعلة والمسبب وبالمعلول وهو مع الافضاء الى الشيء وما يفضي اليه الشيء ولم يرد به السبب والمسبب الاصطلاحي بدليل تقسيمه الى اتصال العلة بالحكم والسبب بالمسبب ومورد القسمة شرط ان يكون شركا والاشتراك سببا في المعنى الاصطلاحي فيعين اراده المعنى اللغوي حتى يساوي القسمين وانما ابى القسم الثاني وهو الاتصال بين السبب والمسبب وكذا العلة والمعلول من قبل الذاتي في المحسوسات وذلك لانه لا مناسبة بين معنى السبب والمسبب ولا بين العلة والمعلول اذ السبب هو المفضي والمسبب هو المفضى اليه والعلة هو المؤثر والحكم هو الاثر ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة لوجود المعلول مع العلة او عقبها متصلا بها وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال مثل اتصال المطر والسحاب في المحسوسات قوله وهو اي القسم الثاني من الاتصال في المشروعات نوعان احديهما اتصال العلة بالحكم كاتصال الملك بالشراء وانما ذكر النوع من الاتصال وهو الاتصال بين العلة والحكم بوجه ما يجوز او يثبت الاستعاره من الطرفين حتى جاز ذكر العلة واراده الحكم وذكر الحكم واراده العلة وذلك لان المجوز للاستعاره وهو الاتصال وهو باعتبار ما هو في العلة والمعلول من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها اي لم تقصد لذاتها بل لحكمها حتى لم تشرع في محل لا تصور الحكم فيه بوجه ما كبيع الحر ونكاح المحارم والحكم لا يثبت الا بعلته اذ الاثر لا يثبت بدون المؤثر وكل جهة الافتقار من الطرفين مختلفة فلا يلزم منه الدور وذلك لان افتقار الحكم الى العلة من حيث الوجود وافتقار العلة الى الحكم من حيث الشرعية والاعتبار والغرض فلما عم الاتصال بينهما عم الاستعاره من الجانبين لوجود المجوز للاستعاره ولهذا اي لاجل عموم الاستعاره من الطرفين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعهم اشترى النصف الاخر لنفسه يعتق عليه هذا النصف ولو قال ان ملكت والمسئلة بحالها لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وهذا استحسان والقياس فيهما حتى النصف لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء والفرق على وجه

هذا هو

الاستحسان بالعرف فان المقصود من مثل هذا الكلام وهو قولها ان ملكت عبدا فهو حر في العرف الاستغناء
انما يكون بنصفه الاجماع بان ملكه مجتمعا واذا ملكه متفرقا لم يوجد الشرط فلا تعتق شيء واما الملك طلبس
بلازم للشراء حتى يتحقق الشراء من الوكيل بالشراء لان الملك لا يثبت له بل يثبت للموكل فكيف يلزمه الغناء فلا يكون المقصود
فيه حصول الاستغناء بملك العبد بل المقصود منه حصول الشراء بأي وجه كان متفرقا او مجتمعا وقد وجد
الشرط فيعتق بالملك وجاعله الملك المطلق ينصرف الى الكامل ذاتا وذكر بعضه الاجماع والمطلق قد يقيد
بالعادة كنقد البلد فيتقيد بها بعضه الاجماع ولم يعضه المالكية لا يتحقق بعد الزوال الا بترى لان الانسان
قد يقول ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملك اكثر من الف درهم متفرقا في عمره واما عضه كونه مشتريا
فلا بد وان يعد زوال الملك لان كونه مشتريا لا يتوقف على الملك كما بينا في الوكيل ولهذا لو قال ان اشتريت
عبدا فامرأته كذا فاشتراه لغيره بحنث في يمينه فاذا اشتري الغائب بعد سع النصف فقد وجد الشرط وهو
شراء العبد فيحنث الا ترى ان لو اشترى شراء عبد كامل فيما بينه وبين الله ولا يصدقه القاضي لانه نوى
التخصيص فيما فيه تخفيف وكان الشيخ ابو بكر الاسكاف اذا اراد تعليم هذه المسئلة لاصحابه
كما كان يقول يا فلان هل ملكت مائتي درهم فعول لا والله ما ملكتها قط ثم كان يقول لاصحابه
كم يرون انه ملك من الدراهم في عمره متفرقة ونقول يجب ان المراد مثله الملك المجتمع دفعة المتفرق قرءا
وهذا اذا كان الحلف على عبد معين فلو حلف على عبد مكر في الملك والشراء بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عقد
لمسه على عبد معين فيهما بان قال ان ملكت او اشتريت هذا العبد والمسئلة بحالها فالفرق بين الصورتين
ان عتق النصف الاخير لان الاجتماع صفة مرغوبة والصفة في الخاطر لغواذ الاشارة اقوى منها
في التعريف وفي الغايب معتبرة لانه لا تعرف الا بها فلو لا اعتبارها لزم الالتباس ولهذا لو حلف لا اد
هذه الدار لا معتبر فيها صفة العارة فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث وفي غير الدار يعتبر الصفة
فلا يحنث بدخولها بعد ما صارت صحراء ثم المراد من قوله يعتق هذا النصف في قصر الشراء هو
ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط الحنث وهو الشراء في العبد
وجد قبل القبض والملك له فيه قبله فينحل اليمين فلا جزاء لعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل
القبض

فان كان

فان كان في يده حين اشتراه شراء فاسدا لم يضمن بنوب عن قبض الشراء فيصير متملكا للحال الشراء الشراء
لوجود الشراء في محل يحلف بما اذا كان في يده ودبعا او اجارة او عارية لان الامانة لا تنوب عن القبض عند ما
على ما عرف وسع ان يكون قوله يعتق النصف قولا في جنسه لتجري العتق عنده لافولها لعدم التحرز عن الاجتماع
على خلاف المشهور وقوله فان عنى اي اراد باحدهما الاخر بان قال عنيت بالملك الشراء حتى لا يتنصف
يعتق النصف صدق قضاء وديانة لانه استعار الحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا
لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة فصار كانه رجع عن الاقرار بالعتق وهو الصحيح لعدم الاكذوبة
الاستعارة لما شاء انها صحيحة لوجود المجوز وهذا هو المقصود من الاستشهاد والمسايل
قبل قوله فان عنى احدهما الاخر مما كان متهدا لهذا الاستشهاد والمسايل لم يقبل ان قوله ان ملكت موضوع
لمطلق الملك غير مقيد بالملك الذي هو معلول الشراء فلا يكون الشراء علة له بل هو علة للملك الذي يثبت
دون مطلق الملك فلا يكون نفي مطلق الملك والشراء انتصارا بالعلية والمعلولية فلم يصح ايراده فلا يكون
مع ان المطلق لا دلالة له على المقيد فكان سبع ان لا يصح الاستعارة بينهما وقبل الفرق بناء على ان اطلاقات
الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيامها به بطريق
الحقيقة اما بعد زوالها عنه فمجاز لغوي كما في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية فيه فلفظ
المشتري من هذا القبيل فانه بعد القراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منعولا عرفيا اما لفظ
الملك فلا يطلق بعد زواله عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية لا غير فالمراد من قولهم
انه يصدق ديانة اذا استفتي فيما اجابه على ما نوى وكل القاضي يحكم لموجب كلام اذا رفع
الامر والملف الى بينة اذا كان فيما نوى يحلف عليه كما لو استفتي واحد عن فقه لفلان
على الف درهم وقد قضيته هل يترك دمتي منها فانه يفتيه بالبراءة ولو سمع القاضي ذلك منه
قضى عليه بالدين الا ان يقيم البينة على الايفاء قال — والثاني انتصار الفرع الى قوله لا
السلم وافتقار المسبب الله أقول — النوع الثاني من الانتصار الذاتي في المشروعات انتصار
الفرع الى الحكم فانه فرع عما هو سبب بحض والمراد بالسبب المحض ما يفضي الى المسبب ولا يكون شرعية لاجله كما

في شرعيه العلة للحكم فان ملك الرقبه لسبب شرعيته لاجل حصول ملك المتعه لان ملك الرقبه مشروع
مع امتناع ملك المتعه كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما واليه اشار في الكتاب بقوله بانه سبب
محض للعلة وصفة له كالتصار ثبوت ملك المتعه وهو النكاح بالفاظ موضوعة لملك الرقبه كالبيع
والهبة والتمليك وانتصار زوالها اي زوال ملك المتعه والثابت باعتبار ثابت المضاف اليه بالفاظ
كوانت حر، واعتمل زوالا وثبوتا اي يزول ملك المتعه بالالفاظ التي يزول بها ملك الرقبة ويثبت ملك الرقبة
بالالفاظ التي تثبت بها ملك الرقبه حتى ينعقد النكاح بلفظ التمليك والهبة وكل لفظ وضع لملك العين
في الحال وبهذا قلنا لو قالت المراة ملكتك نفسي او وهبتك او بعتك وقبل الزوج ينعقد النكاح فقد اشتمل
اللفظ الموضوع لملك الرقبه لثبوت ملك المتعه هذا من جانب الثبوت واما من جانب الزوال فانه يقع
الطلاق بكل لفظ يقع به العتق حتى لو قال الامراته انت حرا واعتمل ونوى الطلاق يقع وهذا لان
ملك الرقبه سبب لملك المتعه في محل قابله فان من ملك رقبه الامة ملك بضعها اذا لم يكن مانع من رضاع
وغيره وكذا زوال ملك الرقبه سبب لزوال ملك المتعه فان من اعتق امته يزول ملك المتعه بزوال ملك
الرقبه حتى لم يحل الاستمتاع بها الا بالنكاح وانما قلنا بانه سبب وليس بعلة في الزوال والثبوت لان النكاح
ومن ثبوت ملك الرقبه وزواله وتقابل البيع بقول البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعه الذي هو
وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعه الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الانتصار باعتبار السببية في جميع ما ذكر
فكان ينبغي ان لا يصح الاستعارة في جميع ما ذكر لاجل هذا المعنى وكلام قد صرحوا بالجواب لهذا المعنى
قوله وانما يجوز هذا النوع من الانتصار وهو انتصار الحكم بالسبب اي يجوز او يملك استعارة السبب
للسبب كما ذكرنا في ثبوت ملك المتعه وزواله بالفاظ يثبت بها ملك الرقبه ويزول دون عكسه لان الاصل في الاستعارة
المسبب وهو الحكم للسبب حتى لا يجوز استعارة الالفاظ التي تثبت بها ملك المتعه كثبوت ملك الرقبة او
الالفاظ التي يزول بها ملك المتعه لزوال ملك الرقبه ولهذا لا يجوز استعارة النكاح للبيع ولا الطلاق
حتى لو قال المولى المكاتبه انكحتك امتي هذه بكذا واراد البيع وقال المشتري قبلت لا ينعقد البيع او قال
المولى لامته طلقتك واراد به العتق لم يعتق عندنا خلافا للشافعي وانما قلنا ان الحكم وهو استعارة

المسبب

السبب للمسبب لا يجوز الا ان شرط صحة الاستعارة الانتصار وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر
الى السبب لانه فرعه واثره فيصح ذكره وارادة اثره المفتقر اليه فاما السبب مستغن عن المسبب في
ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له بدونه وكذا لا يعبر بالسبب الى الحكم وشرعه
واعتباره كما قلنا في افتقار العلة الى الحكم باعتبار انها لم يشرع الا للحكم وذكر ان المسبب ليس بمقصود
من السبب بل ثبوت المسبب من الامور الاتفاقيه حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية تحل
اواخته من الرضاع او عبدا او بهيمة يحصل له ملك الرقبه وان لم يحصل له ملك الوطء فقد تخلف الحكم
السبب ولم يترتب عليه المسبب بخلاف العلة فانها لم تشرع فيما لا تتصور حكمها كالبيع الخمر ونكاح المحارم
واذا كان كذلك لا يجوز استعارة المسبب للسبب لعدم الافتقار من جانب السبب اللهم الا اذا كان
مختصا بالسبب لا يوجد بدونه فحينئذ يجوز الاستعارة من الطرفين لقوله عليه السلام اجبار اذا ارادت الى عصر جمرا او
عنبا فان الخمر لا يعصر استعبارا اسم المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب وهذا
لانه اذا كان مختصا يصير في معنى المعلول مع العلة من حيث انه لم يحصل الا معه كونه مطلوبا صار كان
السبب موضوعا له ومفتقرا اليه نظرا الى الغرض فان قيل ليس انه لا يصح استعارة البيع للاجارة حتى
لو قال بعت عبدي شهرا بكذا او بعتك نفسي مريدا للاجارة لا يصح مع ان البيع سبب لملك الرقبه الذي هو
لملك المنفعة فيلزم ان لا يصح استعارة البيع للنكاح ايضا قلنا لا نسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة
بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ ولكن انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما تتصور في الحر اذا اضاف البيع
الى نفسه بان قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا وذكر ان الحر ليس بمحل لجنسه البيع فيستعار شهرا
عند تعذر العمل بالحقيقة للانتصار من حيث السببية اما لو اضاف العقد الى المنفعة بان قال بعتك منافعي
او بعت منافع عبدي او داري شهرا فانه لا ينعقد به الاجارة لانفساد الاستعارة بل لعدم المحل فان المنافع
معدومة فلا يصلح محلا للعقد ولهذا لو اضاف الاجارة اليها بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم تجز وكذا
ما استعار لها وانما تصح الاجارة باعتبار اقامة العين مقام المنفعة بان يقول آجرتك هذه الدار شهرا بكذا
واما لفظ البيع اذا اضيف الى الدار والعبد بان قال بعتك هذا العبد او الدار صح حقيقة البيع لامكانه دون

الاجاره وهذا لان البيع اصيف الى محل قابل للبيع فامكن العمل بالحقيقه ولم يمكن حمله على الاجارة لعدم شرطها
وهو بيان المدة فان بين المدة فان تعورفت عبد بن منكشهرا بعشرة فلا رواية فقيل يجوز ان ينعقد اجارة اذا
سمى جنس العمل لان اهل المدينه يسمون الاجاره بيعا واذا تعارف اهل اللسان يصلح مجازا في غيره اذا انتفى العائق
عليه وقيل لا يجوز لان العمل بحقيقه البيع يمكن بغاية الامر بزيادة ذكر المدة مفسر للبيع فمجرد ذكر المدة الى تاخير الثمن
كما في قوله بعتك الى شهر للتوقيت البيع لانه لا يحتمل التوقيت فينعقد صحيحا او ينعقد فاسدا اذا لم يحمل ذكره
المدة الى تاخير الثمن وكرر البيع الفاسد بيع حقيقه بيع المكره عند القبض وكان الخلل في الحقيقه ولو كانت فاسده
اولى من الخلل في المجاز وهو الاجاره قال ـــــ وحكم المجاز الخ قوله فيما يحله ويجاوره اقول وحكم
المجاز اي اثره الثابت بوجوده ما اريد به اي ثبوته خاصا كان اي المجاز او عاما عندنا خلافا للشافعي فهو
كما سياتي وانما بين حكم المجاز دون الحقيقه لان في حكم المجاز خلافا للبعض الشافعيه حيث قالوا الاعموم للمجاز
فيكون معناه ايم اما حكم الحقيقه فسيوضحه اوضع له اللفظ خاصا كان او عاما بلا خلاف فلذلك لم يذكره وبهذا
اي بما اجرا ان حكم المجاز عند ثبوت ما اريد به ولو كان عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث عمر وهو قوله عليه
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره وهذا لان حقيقه الصاع وهو
الشبه المنقور غير مراد ههنا بالاجماع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين وانما اريد منه ما يحله ويجاوره
وهو عام سائر المطعوم وغيره والمجوز للاستعاره الاتصال الصوري بطريق اطلاق اسم المحل وارادة
الحال فالحاصل ان بعض الشافعيه منع عموم المجاز باعتبار انه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر العمل
لتوسعة الكلام ولا عموم للثابت ضرورة اذ الضروره تندفع بدون العموم كالثابت بالاقتضاء عندهم بخلاف
الحقيقه فانها اصل في الكلام فلا يلزم من عمومها عموم المجاز فاذا كان لذكر فلا يراد جميع ما يحل في الصاع لانه
مجاز والعموم لا يجري فيه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع فلم يبق غير مراد فلا دلاله فيه على حرمان حرمة
الربوا في غير المطعوم ونحن نقول ان المجاز احد نوعي الكلام وهو ابلغ من الحقيقه فيكون مثلها في احتمال العموم
وذكر لان عموم الحقيقه ليس كعمومها حقيقه اذ لو كان العموم لذاتها لما وجدت عامه وليس كذلك بل العموم
بدليل زايد عليها لدخول اللام للاستغراق او الجنس او وقوعها نكره في النفي او الشرط او بحذف ذكر فاذا وجد مثل

ذكر

ذكر الدليل في المجاز وجب العمل بعمومه لوجود المقتضي للعموم ولا نسلم كون المجاز ضروريا وكيف يقال انه ضروري
وقد وجد في القرآن اكثر من ان يحصى وهو في اعلى رتب الفصاحة والله سبحانه وتعالى عن الضروريات والضرورة في المجاز
راجعه الى المتكلم لانه من قبيل وجوه الاستعمار بخلاف المقتضى فان الضرورة فيه راجعة الى السامع لانه من
انواع وجوه الاستدلال واذا ثبت ان المجاز قد يجيء بدليل وقد وجد دليل العموم في حديث عمر ان الصاع
معرف باللام للاستغراق لعدم المعهود والحقيقه غير مراد كما ذكرنا فتعين عموم المجاز فاستغرق جميع ما يحويه
مطعوما كان او غيره فيدل على ان الربوا يجري في غير المطعوم ايضا فيحرم بيع الحفنة مثلا متفاضلا وقد دل
الحديث باشارته على ان الكيل هو العله في حرمة الربوا لانه لما كان المراد من الصاع ما يكاله صار بعد ذكر
لا تبيعوا ما يكاله الصاع بما يكاله صاعين يقتضي جواز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين
لعدم الكيل قال ـــــ ومن حكمه استحاله احتمالهما الى قوله لانه نكره في موضع النفي نعم اقول
ومن حكمه اي من حكم المجاز استحاله احتمالهما اي امتناع احتمال مدلولي الحقيقه والمجاز من لفظ واحد
في الارادة واعلم ان العلماء اختلفوا في اللفظه الواحده الصادره من متكلم واحد في وقت واحد هل يصح
ارادة معنى الحقيقه والمجاز منها باستعمار واحد فذهب علماؤنا وعامه اهل المعاني والبيان
والادب والمحققون من الشافعيه والمتكلمين الى انه لا يصح وذهب الشافعي وجماعه من اصحابه الى جوازه
صحة الجمع بينهما كقولنا رايت اسدا يجوز ارادة السبع والشجاع ولا يجوز اذا امتنع كصيغه افعل والامر
والتهديد واما اذا تلفظ مرة واراد به احدهما وبلفظ مرة اخرى واراد به المعنى الآخر جاز بالاتفاق قالوا
الامتناع في ذكر المجاز اتصاف اللفظ الواحد بهما باعتبارين فان اللفظ باعتبار استعماله في مفهوم
حقيقه وباعتبار مفهوم المجازي مجاز ولا منافاة بينهما فيجوز حمل قوله ٢ ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي
والعقد وقوله ٢ او لامستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحاله وبما يدل على جواز ذكر قوله ٢
بانها النبي اذا طلقتم النساء فان المراد به النبي عليه والمومنون بدليل قوله لطلقتم واللفظ حقيقه له والنبي عليه
ومجاز في المومنين وقوله اعلموا انى مخاطبه الرجال والنساء ولهذا دخلت النساء في خطاب الطهارة وغيره
من الخطابات مع الرجال ودخلت حواء في الخطاب باهبطوا مع ادم وابليس وهذه العباره حقيقه

شبكة الألوكة www.alukah.net

للموت ولنا وجوه احدها ما ذكره المصنف وهو الحقيقه ما يكون مستعملا في موضعه الاصلي و
فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضعه الاصلي الى غيره ومستعملا في غير ما وضع له لان لفظ الحقيقه والمجاز
يدلان على هذين المعنيين وبهما تتنافى اذ الشيء الواحد في حاله واحدة في زمان واحد لا يتصور كونه ثابتا
مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه واعترض على هذا الوجه بان اللفظ صوت بالاشي فيستحيل وصفه
بالاستقرار والتجاوز جميعا فلم يلزم من فرض استعماله فيهما محال لذاته فلا يكون ممتنعا والوجه الثاني له
ان مستعمل اللفظ في مفهوم الجمع والمجازي مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه غير مريد ما وضع
اللفظ اولا لاستعماله في غيره وهو تناقض واورد على هذا الوجه انه ليس من شرط استعمال
في معنى عدم استعماله في معنى آخر فان الاستعمال على وفق الوضع فكما انه ليس من شرط وضع اللفظ
لمعنى عدم وضعه لآخر فكذا لا شرط لاستعماله في معنى عدم استعماله في آخر قوله في بيان الاول فيه
ان المستعمل فيهما مريد ما وضع اللفظ الى آخر قلنا مسلم انه مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله
لكنه لا نسلم انه غير مريد ما وضع له اولا لاستعماله في غيره فان استعماله في غير ما وضع له لا يستلزم
عدم كون الموضوع مرادا فانه يجوز ان يكون مستعملا فيهما فيكونان مرادين معا ولا امتناع في ذلك
باعتبار ان الوجه الثالث انه لا يراد من اللفظ الواحد معناه الجمعي والمجازي معا لان جمعا
وهو الحقيقه على التابع وهو المجاز واورد عليه بان هذا عند عدم قرينه المجاز مسلم فاما اذا وجدت
قرينه ارادة المجاز وهي غير منافيه لارادة الحقيقه فلا استحاله في ارادتهما اما المجاز فللقرينه واما
الحقيقه فلكونها اصلا فلا تحتاج الى قرينه والاولى ان يعارض وهو اختيار اكثر المحققين من اصحابنا ان
ارادة المعنيين جائز عقلا ولكنه غير جائز لغة فلا واقع سمعا فانا نعلم اهل اللغة وضعوا الخمار للهيئه
المخصوصه وحدها ويجوزون اني البليد وحده ولم يستعملوا فيهما معا الا يرى ان الانسان اذا قال
خمار الا يفهم منه الهيئه والبليد معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه راي اربعه اشخاص بهيئتين وبليدين
فاذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز والذي يدل على هذا ان اهل اللسان باجمعهم
تحدوا المجاز اللغوي بانه هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينه عدم ارادته وقالوا بان قولهم قرينه
عدم ارادته

عدم ارادته قيد للاحتراز عن الكنايه وان كان لفظا مستعملا في غير ما وضع له لكن لا بنيا في ارادة الحقيقه
فيجوز ارادة طول القامة وطول النجاد فاما استعمال اللفظ في المجاز فبنيا في ارادة الموضوع له والموضوع الى
سراي فيهما انهما اريدا معا فليس الارادة بطريق الحقيقه والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ واريد الاخر اما
بالدلالة او بعموم المجاز او بطريق التبعيه او بطريق حذف لفظ فالمراد بقوله ٢ ولا سكحوا ما نكح اباؤكم العقد
ويثبت الحكم في الوطء بالدلالة فانه لما كان نفس العقد محرما للنكاح منكوحة الاب فالوطء اولى والمراد بقوله ٣
او لامستم النساء الجماع بتفسير ابن عباس فلا يراد به المس باليد لانه لا يلزم من ارادة الايلاء ارادة الايلاء بالدلاله
وحد فرد كر المومنين من قوله ما ايها النبي اذا طلقتم النساء فالمعدود بها النبي والمومنون اذا طلقتم لا انه اريد
المومنون من لفظ النبي عليه الصلوة والسلام مجازا او دخول النساء تحت خطاب الرجال بطريق التبعيه غير مجوز وبهذا
قيد بقوله مرادين بمعنى قصدا احترازا عن جواز اجتماعهما من التساوي والتظامر تبعا كما سياتي في الاسماء على
الابناء او الموالي وهو من باب التغليب كالابوين والقمرين وهو من باب المجاز بالاتفاق والنزاع فيه وجميع
التي استدل بها المخالف يمكن الجواب عنها باحد هذه الامور يعرف بالتامل قوله ولهذا اي لاجل الاصل الذي
ذكرنا وهو ان الجمع بين الحقيقه والمجاز لا يجوز فرع محمد في كتبه عليه مسايل فقال اذا اوصى لثلث ماله لبني فلان
وله بنون من صلبه وبنو ابنه كان المال وهو الثلث الموصى به لصلبه وفسر بنيه لان اسم البنين يقع
على الصلبيين على سبيل الحقيقه لسادسهم الى العم عند الاطلاق ويقع على الحفدة فاذا اريد به الحقيقه بطل المجاز
باعتبار التسبب فان الجد سبب لوجود الاولاد منهم ومنهم سبب لوجود الحفده فاذا اريد به الحقيقه بطل المجاز
لتعذر الجمع بينهما وكذا الواو صي لموالديه ولا معتوله او هو من العرب قد صحت الوصيه اذا العرب لا تستوفي
ان كان له موالي اعتقهم ولموالهم موالي اعتقوهم كان الثلث لموالديه دون موالي الموالي لان اسم الموالي حقيقه
لمباشرته اعتاقهم ولموالي الموالي مجازا لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذكر اعتاقهم فيستوي
محازا وقد اريدت الحقيقه لانها اولى بالتقديم فلا يراد المجاز لتعذر جمعهما ولو كان له موالي واحد فله
الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف اي نصف الثلث الموصى به لما عرف ان الابنين في الوصايا بمنزله الجماعة
كما في الارث لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث وفي تمام الثلث وكان نصف الثاني من

للورثة اى لورثة الموصى وفسر موالى الموالى بما ذكرنا لان العطف قد يوجب تخصيصه هذا لان تتميم فائدة الكلام جائزة
ولزم بكونه من الموالى احد كان الملك للموالى بالموالى بعين المجاز مراد العدم الحقيقة لما يلزم الالتقاء بحلاف
ما لو كان له معتق بعتق بخلاف ما لو اوصى لموالى فلان وله معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها ايضا حيث
الوصية للاثنين سئل الموصى ذكر في حق نفلا نصا اسم الموالى مشترك بينهما من الاعلى والاسفل والاعم
للمشترك وكان للموصى له احدهما وذكر محمد رحمه الله بصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك من المجهول غير صحيح
فان قبل سلمنا ان اسم الموالى مشترك بينهما لكن اثبات الحكم بالمشترك جائز بترجيح احدهما بيد ما الثاني ولم كان
رجحنا للبيض على الظهر ولكيف تعين البطلان مع امكان الترجيح ههنا باعتبار ان الوصية الى الاعلى بجاز اذ
الانعام وشكر موهو واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى من الصرف الى المندوب
وهو مروى عن ابى يوسف وهذا المعنى قلنا لا يمكن الترجيح بهذا المعنى ههنا لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد
الانعام على الاعلى مجازا ومنهم من يقصد الى الاسفل تنبيها للاحسان فوجب التوقف حتى تقوم البينة
فاذا انقطع رجاؤه بلبوت تعين البطلان مع الترجيح المذكور بالوجوب غير صالح لان ذكر الوجوب
لا يدخل تحت الحكم اذ القاضى لا يجبره على الشكر بالاجماع لاستحالة وكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولان
رجحان الصرف الى الاسفل ثابت بوجه آخر وهو المتعارف في الوصية للفقراء ابتغاء لمرضات الله وانها
في الاسفل الفقراء في الاعلى الغنى والمتعارف كالمشروط وكان الصرف الى الاسفل اولى من هذا الوجه وهو
مروى عن ابى يوسف ولما كان ذكر استنوا يا فلم يمكن الترجيح فتعين البطلان فان هذا انما يستقيم فيما اذا
اوصى لموالى نفسه ولا يستقيم فيما اذا اوصى لموالى فلان وهو الظاهر من سياق الكلام لان المقصود ثمة
الترغيب فيه فيشيع ليجوز ويكون للفريقين من غير ترجيح ومع هذا لا يجوز فلما المقصود ثمة ايضا
تحلل ان المقصود بالتبرع على الاعلى قصدا حق واجب على فلان وبالتبرع على الاسفل محض التبرع
واحكامها يختلف وعن ابى يوسف والى جنسه وهو مولى زفر والشافعى رحمهما الله في الوصية سهم جنسا وعن محمد
يتوقف الوصية حتى يصالحوا على احد الفريقين لانها لا تقبل الصلح كسائر الاقرار لاحد هذين كلاف
ما لو حلف لا يكلم موالى فلان حيث يحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة في موضع النفى فيعم وهذا

انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يتم في النفى والصحيح انه لا يتم فلا يحنث بكلام احدهما وهذا
على قول الجمهور لانهم المشترك لا يرفع في النفى وليس بعمم المشترك عندهم لوقوعه في النفى بل لان المنفى الاذن
دعاه الى المعنى وهو بعضه غير مختلف فيهما فيصير ذكر المعنى كالشئ فانه سأل الموجودات المجتمعة باعتبار
معنى واحد كذا ذكره في اصول شمس الائمة ويرد على هذا بانه لا يتم مشتركا بل يصير عاما اذ الشئ عام و
فقد قال بعموم المشترك في النفى وقال انه ليس بمشترك بل الاولى ان يقال ان اسم الموالى بنا ولت احدهما فيحنث بكلام ايهما
وحدا كما لو حلف لا يكلم احدا من بخلاف الوصية فانما ما طلبه اذا التمليك من المجهول غير صحيح قال
واما عمم الامان الى قوله والفرع لغا وثبت حر متبرا جماعا اقول لما فرغ من بيان الفاعدة
المذكورة وهى ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز وفرع عليها الفروع اراد ان يشرع في الجواب عن مسائل تتراى
انها خلافها بين الحقيقة والمجاز فكون كالنقوض الواردة على الاصل المذكور الاولى اعتبار الترتيب اذا طلبوا
الامان من المسلمين فقالوا آمنونا على ابنائنا ونسائنا فاجابهم المسلمون فانه يدخل في الامان ابناء الابناء
ونساء الموالى مع الموالى فيعم الامان الفريقين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء حقيقة في الابناء
ومجاز في ابناء الابناء وكذا اسم الموالى حقيقة في الموالى ومجاز في موالى الموالى فتقرير الجواب ان القياس عدم
دخول ابناء الابناء وموالى الموالى في الامان لما فيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا انما عمم الامان استحسانا
لان اسم الابناء والموالى ظاهرا في الفروع وهم ابناء الابناء وموالى الموالى مجازا لنسبتهم الى العلة
الموالى بالنبوة والولاء باعتبار السبب الذي ذكرنا ولهذا بقال هؤلاء بنو هاشم وبنو تميم لمن انتسب اليهما
من حيث هما وسفلوا قال الله يا بنى آدم وكذا بطل العمل بهذا التساوى الظاهر لبقى الحقيقة على المجاز ب
الارادة فلم تثبت الامان لهم باعتبار ساوى اللفظ اياهم لكن بحرد صورة الاسم شبهة فثبت الامان به
لان ذكر لكن لعصمة الدم فيهم نظرا للشبهة اذ المقصود من الامان حقن الدم وحفظه فكون بناء على
التوسعة فثبت بادنى شبهة ولهذا ثبت اذا قال المسلم للكافر ان كنت رجلا او يريد القتال وكذلك
اما لو دعاه الى نفسه بالاشارة من غير تلفظ فانه يثبت الامان بصورة المسالمة هذا هم لكن فعل
الاشارة لحقيقة المسالمة اذ قد يكون ذكر للقتل فلما ثبت الامان بصورة المسالمة بالاشارة فكذا بصورة

شبكة الألوكة www.alukah.net

الاسم ظاهرا فاثبات الامان للفروع تبعا باعتبار الشبهه لا باعتبار الارادة مع الاصول قصدا
للجمع بينها بخلاف الوصيه وما يضاهيها اي وما يشبهها كالميراث والاقرار والهبة فانها لا تثبت بالشبهه
بل بسببها فلا تدخل الفروع مع الاصول تبعا والصغير في عهم يرجع الى الفروع من غير تقديم ذكرهم لدلاله
سياق الكلام عليه او اذ تم مذكور فيما اصل المسله قوله وانما ذكر اعتبار الصوره في الاجداد والجدات
لانعدام الشبهه هذا جواب عن سوال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال اذا قال اهل الحرب آمنونا على
ابنائنا وامهاتنا لم يدخل الاجداد والجدات في الامان مع ان اسم الاب والام يساويهم صوره ومعنى فما
يثبت بذكر القدر من التساوي الظاهري كان في الابناء وموالي الموالي فلو كان التساوي الظاهري كافيا
لثبوت الامان لثبت لهم ايضا فتقرير الجواب ان ثبوت الامان لابناء الابناء وموالي الموالي ليس
الظاهري انما يكون بطريق التبعيه وذكر لا يتوهم لانهم اتباع وامثال الاجداد والجدات فهم اصول فلا
يحالهم كونهم اتباعا للفروع هم فذكر لا لذكر اعتبار الصوره في حقهم فان قيل يجوز كون الجد اصلا من وجه وهو
باعتبار الطلقه وتبعا من وجه باعتبار التساوي الظاهري وسوق الامان اذ لا منافاة في ثبوت وصفين
لشخص باعتبارين مختلفين ولهذا يستحق الجد ميراث الاب عند عدمه ويثبت حرمه الجده بهذا الطريق
فلان ثبت الامان الثابت بادنى شبهه اولى قلنا اثبات الامان بهذا الطريق يثبت بدليل اصحه من
البعضيه فتعارضه اذا لم يعارضه معارض كما في حق الفروع لثبوت التبعيه من كل وجه فاما في حق
فقد تعارضت الجهتان فان جهه كونهم اصولا خلقه مانعه له وجهه كونهم اتباعا في الاسم شبهته له
فلا ثبت عند وجود المعارض لضعفه في نفسه وثبوت استحقاق الارث للجد باعتبار الشرع
اقام تمام الاب عند عدمه لا بطريق التبعيه ولهذا يرث بسهم لم يثبت الامان للاجداد والجدات
بالدلاله او بان يجعل الاباء والامهات عباره عن الاصول وكانه قال امنونا على اصولنا فلم يثبت الامان
لهم اصاله لانتفاء ما يثبت حرمه الجدات بهذا الطريق فان كانت التبعيه مانعه عن اثبات الامان
لهم فليكن مانعه عن اثبات الحرمه ايضا وكل جواب كان فهما فهو جواب فيه ويشكل عليه ايضا ما لو
اشترى المكاتب اباه فانه يصير مكاتبا عليه فلم يثبت الامان ايضا كذا ذكر الاوجلاني فيه حقن الدم واجيب

ليس كل ما يحقن به الدم في ثبوت الامان له بالتبع والنظامي سعا لا يصير لاني سوق الحرمة
والكتابة له من جهه الابن امر حكمي وهو السراية وما هما سان له لذكر المعنى الحكمي لا باعتبار لفظ يدل
عليها فلا محذور هكذا قيل واشار في الكتاب الى الجواب عن السوال الاول بقوله ولا يلزم بحرم الام
والبنت الاصل والفرع لغة يقال للمكه ام القرى فسماها الشرع بعبارته حقيقة لا باعتبار ان
حرمه في الامهات والبنات ومجاز في الجده والحافده ولكن يمكن ان يقال بان هذا الطريق يمكن اثبات
الامان ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال بان حرمتها تثبت اجماعا لا بهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان

وفيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان الخ قوله لبحران الحرمه عاده اقول هذا
جواب عن المساله الثانيه التي تراءى ما حمنا فيها بين الحرمه والمجاز بصوره انه اذا حلف لا يضع القاري قدمه
في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولا انه له يحنث بدخول كل دار نسبها اليه بالسكنى سواء كان بالملك او
الاجاره وسواء دخلها حافيا او راكبا او متعلا وفيه جمع بين الحرمه والمجاز لان مدلول الاضافه
حرمه اضافه الملك وفي غيره مجاز وكذا مدلول اللام وضع القدم حافيا وغير مجاز مدلول صحه الفعل
وعدم صحته وهو الفارق بين الحرمه والمجاز بصور الجواب انه انما يحنث بالملك والاجاره والاعاره
وبالدخول حافيا وراكبا لان الباعث على هذا اليمين هو الغبط اللاحق من فلان لان الدار لا تعاد في
لانها بل لساكنها فيراد بوضع القدم الدخول بكونه ساكنا عاد مقصوده اذ غرض المالك منع نفسه عن الدخول
لا عن مجرد وضع القدم في الدار مع كونه ساكنا في الحال خارج الدار فصارت الحرمه مهجوره عرفا فصار قوله
لا يضع عباره عن لا يدخل وبهذا الوضع قد سلم لم يدخل لا يحنث وكذا يراد بالاضافه الى فلان بسبب
السكنى دفعا لما ذكرنا ان الدار بعد البيع لا تبقى ساكنا لا ساكنها وفي هذا الاسناد من افراد الدخول
من كونه حافيا او راكبا او متعلا وانواع السكنى من كونها بالملك او بالعاريه او بالاجاره فيعم الحنث
بعمومها اي بعموم افراد الدخول وانواع السكنى وصار نقد بر الكلام لا تسكن فلان بطريق اطلاق اسم
وهو الوضع على المسبب وهو الدخول بحاز المذكور من مجاز الحرمه عاده فيحنث بالدار المملوكه اذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مسكونه لعموم المجاز حتى لو كان الساكن لساكن غير فلان لم يحنث وان كانت ملوكه لفلان لان المراد بطريق الحقيقه وغيرها بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما وانما يحنث بالدخول راكبا او متنعلا اذا لم يكن له بد وقت الحلف اما لو نوى ان لا يضع قدمه فيها حافيا ماشيا فدخلها راكبا او متنعلا حنث ويصدق ديانه وقضاء لانه نوى حقيقه كلامه وهى مسئله كذا فى المبسوط واحترز بقوله مستعملا عما لو نوى من وضع القدم الوضع من غير دخول حيث لا يصدق قضاء لكونه مجحودا وذكر فى الظهيريه وفتاوى قاضيخان انه لو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجاره او اعاره يحنث ولو دخل دارا يملكه لفلان ولكنها لا تسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الروايه لا يندفع السوال بالخطاب المذكور لتقاء الجمع بين الحقيقه والمجاز اللهم الا ان يحمل دار فلان عباره عما يضاف اليه من الدور بالاضافه المطلقه اعم من الاضافه بالملك او بغيره فيدخل فى عموم الدار المضافه اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشار اليه فى المبسوط فلا يكون جمعا بين الحقيقه والمجاز وبهذا ان اندفع اصل السوال ولكن يرد الايراد على قول المصنف صار تقديره لا ادخل مسكن فلان لانه كان سهل ان يقول صار تقديره لا ادخل دارا مضافه الى فلان لمطلق الاضافه ولقائل ان يقول لم يندفع اصل السوال ايضا على هذا التقدير لان الاضافه المطلقه حقيقه فى الملك ومجاز فى غيره فلو اريد مفهومها الحقيقى لزم الجمع بينهما فلا يندفع السوال الا على الروايه الاولى فاقول ـــ وهو نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان الى قوله حر يوجبه اقول ـــ وهواى الحنث بعموم المجاز فى المسئله السابقه نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان من سفره فانه يحنث سواء قدم فلان نهارا او ليلا وترائى فيه انه جمع بين الحقيقه والمجاز باعتبار ان اليوم حقيقه فى النهار مجاز فى الليل وليس كذلك لما سبق وحاصله ان اليوم فى اسعمل لبياض النهار فى قوله لو فعله من ايام اخر والمطلق الوقتى فى قوله ومن يومهم بوبئذ دبره فيقول انه حقيقه فى الاول ومجاز فى الثانى وهو الصحيح دفعا للاشتراك الذى قاله البعض وهذا لانه اذا دار الكلام بين جعله مشتركا وبين جعله مجازا فحمله على المجاز اولى فاذا كان كذلك فلابد من ضابط يعرف به المعنى الجمعى من المجازى فقلنا ان اليوم متى قرن بفعل ممتد وهو ما يصح فيه

كاللبس

كاللبس والركوب والمساكنه فانه يصح ان يقال لبست الثوب يوما وركبت الدابه يومين وسكنت الدار شهرا حمل على بياض النهار ومتى قرن بفعل لا ممتد وهو ما لا يصح فيه ضرب المده كالدخول والخروج والقدوم اذا لا يقال دخلت يوما وقدمت يومين فان القدوم والدخول ساعة لطيفه يراد به مطلق الوقت اعتبارا للسبب باعتبار ان اليوم ظرف فاعتبر ظروفه فان كان مظروفه مما ممتد يصلح النهار سندا اليه واذا لم يكن ممتدا لا يمكن ارادة النهار باليوم لانه لا يصلح النهار سندا اليه فيصير عباره عن مطلق الوقت وفى هذه المسئله القدوم مما لا ممتد فى حق الكل فيراد به مطلق الوقت فيتم الحنث لليلا ونهارا لعموم الوقت للجمع بين الحقيقه والمجاز كما قلنا فى مسئله وضع القدم وههنا مواخذه لفظيه وهو ان المطلق غير العام فكان الاولى ان يقال فيحنث مطلقا لاطلاق الوقت فى جعله اولا عباره عن مطلق الوقت ثم جعله عاما بعده بعموم الوقت فيه ما فيه فان قيل يشكل على ما ذكرتم من قول الرجل لامراته امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختان يمسك يوم يقدم فلان فانه محمل على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار مع ان اليوم قرن القدوم وهو مما لا ممتد فكان مصبا على القاعده المذكوره ان يراد به مطلق الوقت كما فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان قلنا انهم اقترن اليوم مع التحيير والتفويض وهما ممتدان فحمل على بياض النهار لذكر فى القاعدة مطرده وحاصله ان احلفوا فى ان الاعمار كلها ممتدا او غير ممتد لما اضيف الى اليوم او لمظروف اليوم فبعض المشايخ اعتبر المضاف اليه والمضاف فاعتبر طلاق وهذا فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير فى قول الرجل لامراته يوم اتزوج فانت طالق فتزوج ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا ممتد يحمل على مطلق الوقت والنزوج مما لا ممتد فيحمل على مطلق الوقت فاعتبر النزوج الذى هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذى هو المظروف وكذا اعتبر صاحب الهدايه المضاف اليه دون المظروف فى قوله يوم اكلم فلانا فانه طالق انه يقع على الليل والنهار حتى قال لان الكلام مما لا ممتد ولم يقل لان الطلاق مما لا ممتد وهكذا ذكر عامة من شرح الجامع الصغير فى هذه المسئله واما اضيف الى والمضاف اليه دون المظروف لان فى اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذكر الفعل مظروفا للمضاف وكون المضاف اليه ظرفا له لا محاله لوقوع ذكر الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار وكثر المجموع اعتبروا المظروف فى ذكروا المنقول الى المضاف اليه فى ذكر اصلا لان

الألوكة
www.alukah.net

اضافه اليوم الله لتعميره من الايام المجهوله كانت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس ولا مدخل
فيه والمدالم يوثر تقدم في اسحاب اليوم بالفاق النحاة اذ المضاف اليه لا يوثر في المضاف فيما هو منصوب
لمظروفه اذ العدد يوجد في كل يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك يوم قدومه وكان اعتباره لمظروفه
الذي يوثر فيه اولى من اعتباره بالمضاف اليه الذي لا اثر له فيه والدليل عليه ما ذكره شمس الائمة في كتاب
الطلاق لو قال لامراته انت طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا
قرن بما لا يمتد كان لمحض مطلق الوقت كالطلاق واذا قرن بما يمتد كان لمحض ناض النهار كقوله امرك
بيدك يوم يقدم فلان وذكر في كتاب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار
لها ولو قدم نهارا فلها الخيار في ذكر اليوم الى الغروب لان الخيار مما يوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت
فساوى ما لو قال نهارا خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت
وذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم الصغير وذكر في الهداية في فصل اضافه
الطلاق الى الزمان في قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل
لا يمتد كما على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل فعلى هذه المسايل اعتبر الطلاق والامر باليد
والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه فعرفوا ان المعتبر هو المظروف دون
المضاف اليه وما نقل عن بعض المشايخ محمول على وجه صحيح وهو انهم انما اعتبروا المضاف اليه فيما لا
يحلف للجواب بان كان المظروف والمضاف كل واحد منهما مما لا يمتد او يمتد نشأ ما لحظ الى حصول المقصود
وهو اسقاطه جواب فاما فيما يحلف للجواب فيه بالاعسار بان كان احدهما يمتد والاخر لا يمتد
فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد اعتبر الامر باليد دون
القدوم وكذا في مسئلة الخيار اعتبروا التخيير دون القدوم ولذا اعتبر صاحب الهداية المظروف في قوله يوم اكلم
فلانا فانت كذا ما عسار ان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح فيه ضرب المدة فيقال كلمه يوما وكان
من قبيل ما يحلف للجواب فيه بالاعسار بفعل المظروف وهو انت طالق فلو كان الكلام مما لا يمتد كما ظنه
بعض المشايخ وتبعهم صاحب الهداية فهو من قبيل ما لا يحلف للجواب فيه فلا يشكل قوله وانما يصح به

في النذر

في النذر عندا في حنيفه ومحمد هذا جواب عن مسئلة اخرى يرد نقضا على القاعده المذكوره ويراى فيها
الجمع بين الحنيفه والمجاز بانه اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر والتمين معا او نوى التمين
ولم يخطر بباله النذر كان نذرا وعندا في حنيفه ومحمد حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه نذرا او الكفاره
لكونه تمينا وفيه جمع بين الحنيفه والمجاز على قولهما باعتبار ان هذا اللفظ حنيفه في النذر لعدم توقفه
على قرينه وهي النيه ومجاز في التمين لتوقفه على القرينه المذكوره والتوقف على القرينه وعدمه
بمنزله الفارق بين الحنيفه والمجاز فتقرر الجواب ان النذر احب المباح فان المنذور لا بد من كونه مباحا قبل النذر لصحه
الزامه به اذ النذر بالواجب لا يصح ويسند عن ابي يوسف رحمه الله اي يفضي احب المباح تحريم ضده اي يحرم ضد المباح لانه
اذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فصار النذر يحرم المباح بواسطه حكمه وهو الوجوب
المباح وانه اي تحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام حرم المارية الفبطيه او العسل على نفسه سمى الله تعالى ذلك
تمينا واوجب فيه الكفاره حتى قال لها انت علي حرام كظهر امي فصار النذر بحرم المباح بواسطه حكمه وهو الوجوب
اي شرع لكم تحليلها بالكفاره حتى روى مقاتل انه عليه السلام اعتق رقبته في تحريم ماريته وهو مذهب جمهور
الصحابه وكان نذرا بصيغته ومنا لموجب يعني هذا الشرح حاسن الحنيفه والمجاز من لفظ واحد بل
الصيغه موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام لليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر فذكر اللفظ
على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اريد به الهيكل المخصوص بدل على الشجاعه التي هي لازمه
بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل واريد به لازم الموضوع لدفع
عدم ارادة الموضوع له وهذا اكثر آ القريب تكلم بصيغته ويحرر موجبه وكا لهبته بشرط العوض
هبه بصيغته وسع موجبه وكا لاقاله فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها وسع في حق الثالث موجبها هو
كون الصيغه سببا لحكم وكون موجبه مثل ما لحكم آخر من غير اراده ذكر الحكم من الصيغه حقيقه او مجازا او
ليس لممتنع وانما الممتنع ان لو كانا مرادين بلفظ واحد وهو ممنوع فان للنذر اربعه من الصيغه وموجبه واليمين
لزم من الموجب واورد على هذا انه لو كان اليمين ثابتا بالموجب لكان سبع ركعات اليمين بدون النيه اداء
التي لا يتوقف على النيه كالعتق يثبت بشر آ القريب بدون النيه احتياطا لان اسم هذه الصيغه عليه

(هامش) وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجب اي اقره الشارع بانه يمين بواسطة موجب النذر الذي هو في الواجب بنفسه فصار كالنذر في ان الموجب بالنذر هو الواجب بنفسه فصار كالنذر في ان الموجب بالنذر هو الواجب بنفسه فصار كالنذر في ان الموجب بالنذر هو الواجب بنفسه فصار كالنذر في ان الموجب بالنذر هو الواجب بنفسه فصار

فصارت اليمين كالحصة المهجورة فيتوقف على النيه والاولى ان يقال لبس المراد بالموضوع ما وضع
له المراد به اللازم المتاخر فيتوقف على النيه وانما سمي بالموضوع لانه ثبت بواسطته هذا ما اشار
اليه فخر الاسلام واما صاحب المداية فسلك في الجواب مسلكا آخر حيث قال انه لا تنافي بين الجنس
اي جهتي النذر واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا
بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف والله لتصلين ظهر هذا اليوم
فلم يصل يلزمه القضاء والكفارة واختار شمس الائمة في الجواب طريقة اخرى حيث قال احد جزئي كلام
الحالف كلتان احدهما كلمة بين وهو قوله لله فان اللام فيه عند نية اليمين كالباء بدليل قول ابن
عباس رض لحذ آدم الحمه فلله اي بالله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان فالاول
خبر عن فرعون آمنتم له اي به بدليل قوله في موضع آخر آمنتم به وثانيهما كلمة نذر وهي قوله علي الا
انها عند الاطلاق غلبت على حتى النذر فحملت عليه بدون النية فاذا نوى اليمين ايضا فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا تكون جمعا بين الحصة والمجاز في كلمة واحدة بل في
كلمتين فذكر جابر وتكون قوله على لزاصوم ساد مسد جواب القسم وايجابا في نفسه كما سد
الركن وهو جواب في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك مسد جواب القسم وهذه المسئلة على ستة
اوجه لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير بان لم يخطر بباله اليمين او نوى قال ـــ ومن حكمه انه
متى امكن العمل بالحصة سقط المجاز الى قوله فصار مجازا عن الذات افوا ـــ ومن حكمه اي
ومن حكم باب الحصة والمجاز انه اي لسان متى امكن العمل بالحصة بان لم تكن مهجورة او معدوره
سقط اعتبار المجاز لانه حلف فلا يعتبر مع امكان الاصل ولذكر اي لاجل انه متى امكن العمل بالحصة
سقط اعتبار المجاز قلنا لا سعقد الاجارة في المملوك بلفظ البيع حتى لو قال بعت منك عبدي وارد به
الاجارة سنة لم يصح دون الاجارة لان العمل بحصة البيع ممكن في المملوك لانه محل للبيع فلا يصار الى
المجاز وهو الاجارة بخلاف الحرفانه لو قال بعت نفسي منك بكذا الى سنة حيث يعقد به الاجارة
لتعذر العمل بحصة البيع لان الحر ليس بمحل له فيصار الى المجاز وهو عقد الاجارة ومتى كانت في الحصة متعذرة بان لا يمكن

الوصول

اليه الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة فان اكل حصة النخلة وهي الخشب والورق متعذر
او كانت مهجورة بان تركها الناس مع امكان الوصول اليها بسهولة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فان حصة وضع القدم ممكن لكن الناس يحترزون واراد به الاخير صير الى المجاز في هذين الصورتين
للاحتراز عن الالغاء فيراد بالنخلة ثمرتها المتعذر اكل عين النخلة حتى لو اكل من ثمرتها بخشب ولا بخشب ياكل
ورقها وخشبها حتى لو اضاف يمينه الى ثمر يمكن اكل عينه كقصب السكر تقع اليمين على اكل عينه فان اضاف
الى ما لا ثمرة له ولا يمكن اكل عينه كالخلاف تقع اليمين على ثمنه وهذا اذا لم يكن له نية فاما لو نوى بسا فيمينه
على ما نوى ويراد بالوضع مطلق الدخول لان الوضع مهجور عادة وان كان ممكنا حقيقة وعلى هذا اي
على لزم الحصة اذا كانت مهجورة يصار الى المجاز قلنا لزم التوكيل بالحصومة ينصرف الى مطلق الجواب مجازا
لانها سببه اي لان الحصومة سبب للجواب فاستعير السبب لكله او لانه اي الجواب خرج مقابلتها
اي مقابله للحصومة واطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر جايز كقوله ٢ فاعتدوا عليه بمثل ما
عليكم وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وجزاء البتة ولو كانت حسنة لكنه سمي باسم مقابله فاذا ارد
المجاز وهو مطلق الجواب وهو قد يكون بسع تاره وبلا اخرى حتى لو اقر الوكيل بالحصومة على موكله
عند القاضي جاز اقراره عليه سواء كان الوكيل بالحصومة من المدعى فاقرا بالقبض والابراء او من
المدعى عليه فاقر بثبوت الحق على موكله ولا يجوز اقراره عليه في غير مجلس القاضي الا انه يرجع عن الوكالة
بذكر وهذا استحسان وهو قول ابي حنيفه ومحمد رح وفي القياس لا يصح اقراره على موكله وهو قول
ابي يوسف وزفر والشافعي رح لان الوكيل ما سور بالحصومة وهي منازعة ومشاجرة والاقرار موافقة
ومسالمة وكان ضد ما امر به والامر بالشيء لا يكون امرا بضده فلا يصح الاقرار وجه الاستحسان ان
الحصومة وهي المنازعة مهجورة شرعا قال الله ٢ ولا تنازعوا فتفشلوا والمهجور شرعا كالمهجور عادة ولا
كذا لما يجر شرعا فالظاهر من حال المسلم الامتناع عنه واذا كانت الحصومة مهجورة عاده يحمل على المجاز
اذا كانت مهجورة شرعا بل اولى ثم استوضح قوله بان المهجور شرعا كالمهجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يحنث حتى يكلمه بعد ما صار شيخا يحنث ان حصة الصبي تقتضي

فصارت اليمين كالحصفة المهجورة فيتوقف على النيه والاولى ان يقال ليس المراد بالموجب ما وضع
بل المراد به اللازم المتاخر فيتوقف على النيه وانما سمي بالموجب لانه ثبت بواسطته هذا ما اشار
اليه فخر الاسلام واما صاحب الهدايه فسلك في الجواب مسلكا آخر حيث قال انه لا تنافي بين الجنس
اي جهتي النذر واليمين لغيره وهو صيانه اسم الله عن الهتك مجمعا عليهما عملا بالدليلين كما جمعنا
بين جهتي التبرع والمعاوضه في الهبه بشرط العوض فصار كما لو حلف والله ليصلين ظهر هذا اليوم
فلم يصل يلزمه القضاء والكفارة واختار شمس الائمه في الجواب طريقه اخرى حيث قال اجمع في كلام
الحالف كلمتان احدهما كلمه بين وهو قوله لله فان اللام فيه عند نيه اليمين كالباء بدليل قول ابن
عباس خلق آدم لحمه فلله اي بالله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله
حسرا على فرعون آمنتم له اي به بدليل قوله في موضع آخر آمنتم به وثانيهما كلمه نذرت وهي قوله علي الا
انها عند الاطلاق غلبت على معنى النذر فحملت عليه بدون النيه فاذا نوى اليمين ايضا فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحصفه والمجاز في كلمه واحده بل في
كلمتين فذكر جابر ويكون قوله على لا اصوم سادا مسد جواب القسم وايجابا في نفسه كما سد
الكر متك وهو جواب في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك مسد جواب القسم وهذه المسئله على هذه
اوجه ان لم ينو شيا او نوى النذر لا غير بان لم يخطر بباله اليمين او نوى قال ـــ ومن حكمه انه
متى امكن العمل بالحصفه سقط المجاز الى قوله فصار مجازا عن الذات اشوا ـــ ومن حكمه اي
ومن حكم باب الحصفه والمجاز انه اي لسان متى امكن العمل بالحصفه بان لم يكن مهجورة او متعذره
سقط اعتبار المجاز لانه حلف فلا يعتبر مع امكان الاصل ولذكر اي للاجل انه متى امكن العمل بالحصفه
سقط اعتبار المجاز فلنا لا ينعقد الاجاره في المملوك بلفظ البيع حتى لو قال بعت منك عبدي وارد به
الاجاره لا ينعقد لان العمل بحصفه البيع ممكن في المملوك لانه محل للبيع فلا يصار الى
المجاز وهو الاجاره بخلاف الطرفانه لو قال بعت نفسي منك كذا الى سنه حيث ينعقد به الاجاره
لان العمل بحصفه البيع لذا لم يكن ليس بممكن لانه لا يتصور بيع الحر فيصار الى المجاز وهو عقد الاجاره ومتى كانت الحصفه متعذره بان لا يمكن

اليه الا بمشقه كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخله فان اكل حصفه النخله وهي الخشب والورق متعذر
او كانت مهجوره بان تركها الناس مع امكان الوصول اليها بسهوله كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فان حصفه وضع القدم ممكن لكن الناس يحرزه واراد به الدخول صير الى المجاز في هذين الصورتين
للاحراز عن الالغاء فيراد بالنخله ثمرتها المتعذر اكل عين النخله حتى لو اكل من ثمرتها تحتي لا يحنث باكل
ورقها وخشبها حتى لو اضاف عينه الى شجر بكل اكل عينه كقصب السكر تقع اليمين على اكل عينه فان اضاف
الى ما لا ثمره له ولا يمكن اكل عينه كالخلاف تقع اليمين على ثمنه وهذا اذا لم يكن له نيه فاما لو نوى بسائر يمينه
على ما نوى ويراد بالوضع مطلق الدخول لان الوضع مهجور عاده وان كان ممكنا حقيقه وعلى هذا اي
على الحصفه اذا كانت مهجوره يصار الى المجاز قلنا ان التوكل بالخصومه ينصرف الى مطلق الجواب مجازا
لانها سببه اي لان الخصومه سبب للجواب فاستعير السبب لحكمه او لانه اي الجواب خرج معارضا لها
اي لمقابله الخصومه واطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر جايز كقوله ـــ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله وجزاء سيئه سيئه مثلها وجزاء السيئه ولو كانت حسنه لكنه سمي باسم مقابله فاذا اريد
المجاز وهو مطلق الجواب ويكون سمع تاره وبلا اخرى حتى لو اقر الوكيل بالخصومه على موكله
عند القاضي جاز اقراره عليه سواء كان الوكيل بالخصومه من المدعى فاقربا لقبض والابراء او من
المدعى عليه فاقر بثبوت الحق على موكله ولا يجوز اقراره عليه في غير مجلس القاضي الا انه رجح عن الوكاله
بذكر وهذا استحسان وهو قول ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله وفي القياس لا يصح اقراره على موكله وهو قول
ابي يوسف وزفر وان في لهم لان الوكيل ما مور بالخصومه وهي منازعه ومشاجره والاقرار موافقه
ومسالمه وكان ضد ما امر به والامر بالشيء لا يكون امرا بضده فلا يصح الاقرار وجه الاستحسان ان
الخصومه وهي المنازعه مهجوره شرعا قال الله ـــ ولا تنازعوا فتفشلوا والمهجور شرعا كالمهجور عاده فكانا
لما يجر شرعا فلا نظام من حال المسلم الامتناع عنه واذا كانت الخصومه مهجوره عاده يحمل على المجاز
اذا كانت مهجوره شرعا بالاولى ثم استوضح قوله ان المهجور شرعا كالمهجور عاده بقوله الا ترى انه لو حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يحنث حلفه بزوال صباه حتى لو كلمه بعد ما صار شيخا يحنث لان حصفه الصبي تنقضي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لخلف بزمان الصبي لزوال الاسم بعد ما صار شيخا لكن يجوز ان الصبي يدرك الكلام معه مجنونا شرعا اذ الصبا
داعي الى المرحمة قولا وفعلا فالاسي عليه من لم يرحم صغيرنا فليس منا وفي تذكر الكلام معه يدرك الرحم وكان
مدرله المجنون عادة فيصار الى المجاز وهو الذات فتعلقت اليمين بالذات دون صفة الصبا كانه قال
لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فيحنث بزوال الصفة لبقاء الذات بخلاف ما لو حلف
لا اكلم صبيا متكلما حيث لا يحنث لو كلم شيخا بل تتقيد يمينه بوصف الصبا وان كان مجنونا شرعا لان
الوصف المنكر معتبر لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف المحلوف عليه اذ لو تذكر اعتبار الوصف
بطلت اليمين فوجب اعتباره وبعد اليمين وان كان حراما كما لو حلف ليسرين اليوم خمرا تعقد اليمين
وان كانت حراما لضرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث اذا لم يشرب فكذا هنا فان ذكر الخصمة
من لفظ الخصومة وهي الانكار بالاجماع فلا يجوز اراده المجاز وهو الاقرار كما لا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فلما الخصومة لما كانت مجبورة شرعا اريد منها مطلق الجواب مجازا كما ذكرنا فيدخل تحته
الاقرار والانكار عملا بعموم المجاز وهو ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز كما عرف في وضع القدم
فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف الى قوله وصلوة الخمصة بخطبة قصيرة عند ابي حنيفة
خلافا لهما اقول فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي غير مجبورة ولا يتعذر ومجاز متعارف
اي متبادر الى الفهم عرفا كما لو حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة
العمل بالحقيقة اولى فلا يحنث الا باكل عين الحنطة والكرع من الفرات دون اكل الخبز والشرب بالاواني والاغتراف
وعندهما العمل بعموم المجاز اولى فيحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما كما يحنث باكل
وبالاغتراف من الفرات والاواني كما يحنث بالكرع لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما يتخذ منها وفي الشرب من
الفرات شربه مآ ومنسوب اليه فانه يقال اهل مصر ياكلون الحنطة ويشربون من النيل ولا يريد به
انهم ياكلون عين الحنطة ويشربون منها كرعا بل يريد به ما قلنا فيحمل عليه لان مبنى الايمان على العرف ولابي حنيفة
ان الحقيقة مستعملة في الصور تين اذ عين الحنطة بالقلي او اتخاذ الهريسة وكذا الكرع مستعمل لقوله عليه السلام نزل عندهم
فحرمات عندكم مآء في الشرع الا كرعنا وهكذا اعاده اهل البوادي والقرى ولهذا يحنث بالكرع اتفاقا

واما قلنا

واما قلنا ان الكرع حقيقة لان كلمة من في قوله من الفرات اما لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء شربه
من الفرات او للتبعيض واما ان يكون من بعض الفرات اذ الكل متصلا بما حقيقة وبعد الاغتراف او جعله
في الاواني بعض منها مجازا باعتبار ما كان ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط اعتبار المجاز لما قلنا فلو
وهذا اي هذا الاختلاف بين الخصمة وصاحبه يرجع الى الاختلاف في اصل اخر وحاصله انهم اتفقوا في
المجاز خلف عن الحقيقة ومن شرط المصير الى الخلف امكان الاصل ومن الخصمة والمجاز من اوصاف اللفظ دون
المعنى وانه انما يصار الى المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة ولكنهم اختلفوا في كيفية الخلفية فعندهما المجاز
عن الحقيقة في حق الحكم لانه هو المقصود من العبارة فكان اعتباره اولى فيشترط امكان حكم الحقيقة
استحالة بطل الكلام ولا نجوز المصير الى حكم المجاز حتى لا ينعقد قوله هذا ابني لمثله وهو اكبر سنا من المولى
لاحتمال العتق مجازا لانه اي المجاز خلف عن الحقيقة في ايجاب الحكم عندهما ومن شرط الخلف ان ينعقد
السبب في الاصل على الاحتمال ولكن امتنع العمل لعارض فكونه معروف النسب فيما يولد لمثله فان
الاصل هناك مقصود فانه يجوز ان يكون محلوقا من مائه بالوطء عن شبهة ولكنه لما اشتهر نسبه من غير وجه
ظاهر الدليل وهو الفراش بعد ثبات امكانه منه رعاية لحق الغير فلا يكون سببا لاغلا يلغو فيجوز اثبات المجاز
وبمنزلة خلفا عن البنوة وكان الخلف عن مس النساء فان البرمس النساء ممكن بدليل وقوعه للملائكة
والانبياء والوقوع دليل الامكان فينعقد ويجب الكفارة بالعجز الحالي عنه خلفا عنه واما حكم
في مسئلتنا وهو قوله هذا ابني لاكبر سنا منه فمجاز اذ يستحيل ان يخلق ان يكون ابن ثلثين سنة ابن عشر
حمل المجاز خلفا عنه فيلغو لقوله اعتقتك قبل ان اخلقك او قبل ان تخلق وكاليمين العموم لا نصرفها للكفارة
لعدم تصور البر الذي هو الاصل وعند ابي حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في الكلام لانه تصرف من المتكلم وافاد
كلام تمام كلام اذ الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى اذ المجاز والاستعارة نقل وذكر غير
منقول في المعنى الا ترى ان الشجاعة لا تسمى من الاسد الى الشجاع بل يسمى الله اللفظ فيشترط صحة
الاصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للاخبار وهو قد وجد لكن تعذر العمل بحقيقته ولم يجاز
منعين فصار الله اذا عمار كلام العاقل خرج الالغاز والمجوز للاستعارة قايم وهو النبوة في المملوك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

سبب للحرية واطلاق اسم السبب على المسبب سايغ في اللغة ولهذا قلنا النكاح يعقد بلفظ الهبة والبيع والشراء لان المحل لا يملك حقيقة الملك لكونه غير سبب للملك المتعة فيصير مجازا عنه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او خلقت لانه لا وجه له في المجاز اذ الاعتاق قبل خلق الملك او الملوك اعتاق قبل الملك ولو اعتقه قبل الملك ثم ملكه لم يعتق فاذا لم يكن العتق من حكمه لو يعتق ملكه لم يمكن جعله مجازا عن العتق واورد بهذا الاقرار المشهور اشكالا ومن اذا اقر لغيره قطعت يد كل واحد منهما صحيحين حتى يحمل مجازا عن مال باعتبار ان القطع سبب لوجوب المال عند تعذر العمل بالحقيقة اجيب بان القطع خطا سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وبخالفه مطلق المال في الوصف حتى وجب على العاقلة في سنين وحكمه حكم الصلاة حتى لا يملك الا بالقبض فاختلفا حكما فلا يمكن اثبات المال المخصوص وهو الارش بدون القطع اذ القطع سبب غير مفرد وما امكن اثباته وهو مطلق ليس القطع سببا له فتعذر تصحيحه فلغوا فاما الحرية فلا يختلف ذاتا وحكما فامكن جعله مجازا عن قوله هذا ابني فان قبل الحرية البائنة بقوله هذا ابني في الاكبر سنا منه غير الحرية البائنة بحقيقة البنوة ايضا كما في ارش اليد وذكر ان الحرية البائنة بحقيقة البنوة موجبة للارث وحرمة المصاهرة وغيرهما من الاحكام والحرية البائنة بقوله هذا ابني هو شيا من ذلك فلا فرق بينهما قلنا الحرية لا تتفاوت ذاتا وهو زوال الرق ولا تفاوت في الحكم الاصلي وهو صلاحيته للولايات كلها فكانت الحريتان سواء وما ذكرته من الميراث والتوابع فلا تالي به قوله فصحت الاستعارة فيه اي في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لا بحاب الحرية بالمماسة التي ذكرناها عنده وكذا صحت الاستعارة في قوله عبدي او حماري حرا لاحدهما بعينه وهو عتق العبد لان احدهما من محمل كلامه حتى لزمه التعيين في مسئلة العدين والعبد المحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله ولزم استحالة حقيقته باعتبار ان احدهما لا بعينه ليس لمحل للعتق وكذا لو حقيقة لا يجوز الاستعارة مع استحالة حكم الحقيقة وبما ذكرنا انها عند استحالته وكلمة او لاحدهما غير عين ورد ذكر غير محتمل للعتق والحمار ليس لمحل له فيبطل وكذا صحت الاستعارة عنده في قوله على الف او علي هذا الجدار للزوم الالف على المتكلم اشار ابو المعين لما ذكره من صحة الاستعارة في الصور الثلاث على اللغو

بقوله

بقوله ولم تعتبر ثبوت البنوة اي في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه ولم تعتبر ايضا ثبوت الحرية بطريق في احد المذكورين في قوله عبدي او حماري حرا لعدم امكان الحرية في الحمار ولم تعتبر ثبوت الدين في قوله علي الف او علي هذا الجدار في مطلق احد المذكورين اذ الجدار غير صالح لوجوب الالف عليه ولكن لما امكن العمل مجازا تها وجب المصير اليها احترازا عن الغاء كلام العاقل واعتبر ابو الحسن هذا بالاستثناء حيث جامع لكل واحد من الجملة والاستثناء تتصرف في الكلام وقد تقع الصحة الاستثناء بعد صحة صدر الكلام في حق الحكم دون الحكم حتى صح الاستثناء في قوله لامرأته انت طالق الا واحدة ولا يصح ايقاع الطلاق بعد الاستثناء ونحن نسلم مع انه معلوم بالبديهة ان الزوج ليس بمالك الايقاع مطلقا ومع ذلك صح الاستثناء باعتبار صحة التكلم فكذا في الجملة لا عتبار الامكان الحكم بعد صحة العبارة والدليل عليه ان سبعة اسبوع اسم للعدد المعلوم على صحة الاستعارة في قوله هذا اسد للشجاع ومعلوم ان الشجاع ليس بحيوان لكونه بناء على ان الاعتبار في جواز الاستعارة لصحة التكلم دون تصور حكم الاصل ثم اشار المصنف الى وجه الاختلاف في كون الجملة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف وبالعكس وعندهما على الاختلاف كيفية الحقيقة في التكلم او في الحكم بقوله وما كانت الحقيقة من التكلم عند ابي حنيفة بحيث يتكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة عند من غير ان يكون حكم المجاز خلفا عن حكم الجملة بل ينبت حكم الجملة بالمجاز بطريق الاصالة وفيما يرجع الى التكلم الجملة اذا لم يكن مهجورا او متعذرا اولى من الاصالة و المجاز وكانت الجملة المستعملة اولى من المجاز ولو كان متعارفا وعندهما لما كانت الحقيقة بين المتكلمين في حكم المجاز خلف عن حكم الجملة وفيما يرجع الى الحكم المجاز راجح اي حكم المجاز راجح على حكم الجملة مهما كان متعارفا ومتبادرا الى الفهم الذي هو المقصود في وضع المخاطبات ويكون حكم المجاز شاملا لحكم الحقيقة وكان المجاز المتعارف اولى لكونه اكثر فايدة ولان المجاز اذا كان اغلب استعمالا دون الحقيقة كانت العبرة للمجاز اذ المرجوح مقابله الراجح كالساقط وكانت الحقيقة مقابلته كالمهجور ثم الاعلى الاقل في جواب الثاني في قوله فكانت الجملة المستعملة اولى وفي قوله فكانت المجاز المتعارف اولى غير فصيح مذهب الاخفش ثم قيل هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر وهو ليس بصحيح لانه على تقدير

لا ياتي في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لتصور حكم الحقيقة والخلاف انما هو فيما لا تصور حكمها بل الصحيح
ان يقال ان نفس المتكلم بقوله هذا ابني في محل المجاز حلف عن المتكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة عند عدم سببه
الحكم بناء على صحة الكلام لانه لا يقال كيف يكون قوله هذا ابني مجازا وخلفا عن قوله هذا ابني وليس بينهما تعابر
ولا بد من كون الخلف مغايرا للاصل اذ لا يحمل كون الشيء خلف نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة عند
في محل المجاز بسبب اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البنوة التي لم توجد في محل
فصحنا الاستعارة واورد على قول الى حنيفة فانه لو قال لعبده هذه ابني فانه لا يعتق عنده ايضا
على الاظهر مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنوة سبب للحرية كالبنوة ولو كان حكم الحقيقة منحلة واجب اولا قل
البنوة
هو على الاختلاف المذكور في هذا ابني ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه سوف الحرية بحكمه لان
وهذا الذات ليس بمحل للحكم الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المجاز
المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يعلو الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه تعلو بالمسمى ولا عبرة
الله كالو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر يعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج
لا يعقد لعدم المسمى والذكر والانثى من بني آدم جنسان لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه ومن البنت
من جنس المسمى وهو الابن فيعلو الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر بصحيح الكلام في المعدوم ايجابا
او اقرارا فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا واورد ايضا قوله لصغير هذا جدي فانه لا يعتق
عنده ايضا على قول مع امكان العمل بالمجاز وهو العتق واجيب بان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب وكلمة
غيرها بنته في كلامه ولا موجب لكلامه فتعذر جعله مجازا عن موجبه بخلاف الابوة والبنوة لان لهما موجبا
في الكبر وهو الحرية من غير واسطة فامكن جعل كلامه مجازا عن موجبه واما قوله هذا اخي فقد روى
عن ابي حنيفة انه يعتق لان الاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيحمل كلامه عنده وفي ظاهر الرواية لا يعتق
لان الاخوة مشتركة قد يراد بها الاخوة في الدار والاتحاد في القبيلة او الاخوة في النسب فلا يكون بمنزلة
حتى لو قال هذا اخي لابي وامي يعتق على هذا الطريق ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب والام والواسطة
غير مذكورة فلا يصير كلامه عن العتق كما ذكرنا في الجد واورد ايضا ههنا قوله لامرأته هذه ابنتي وهي اكبر سنا
منه او اصغر وهي معروفة النسب من غيره من حيث لم يحمل مجازا عن المحرم الذي هو من لوازم البنتية
اجيب بانه لا يجعل مجازا عن المحرم الذي هو من لوازم البنتية لان ذكر المحرم منافي لكلام النكاح فلم يصلح
حقا من حقوقه وهو الطلاق وعلى هذا ابى على الاصل الذي بنى عليه الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عند ابي حنيفة رح وعند ما المجاز اولى قال ابو حنيفة يحرم الحقة بالحطبة القصيرة تجيدة كانت او تمليله
او سمحة وكذا يحرم الصلوة بآية قصيرة عملا بالحقيقة المستعملة فان اسم الحطبة يقع عليه وكذا اسم القراءة عندهما
لا يحرم حتى يخطب بما يسمى خطبة في العرف وما سمي به قارئا عرفا وهي ثلاث ايات او ايه طويلة على ما عرف
في الفروع بتمامه فان ثم حمله ما ينكره الحقيقة خمسة انواع الى قوله ولا حكم له حتى يظهر المراد
اقول لما بين ان الاصل في الكلام الحقيقة فسيعين مرادا عند الامكان اراد ان يذكر القرائن
الصارفة للحقيقة الى المجاز فقال جملة ما ينكره الحقيقة خمسة انواع دليل الحصر الاستقراء التام الاول قد تترك
الحقيقة بدلالة العادة وهي عبارة عما استقر في النفوس من الامور المتكررة والمعقولة عند الطباع
وذلك لان الكلام وضع لمقصود الافهام فما سبق اليه الافهام كان ذكره بحكم الاستعمال كالحقيقة وغيره
كالمجاز فيكون راجحا بالارادة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم ووضع حصة وارادة بحاره
وهو الاحمر وكالدابة اريد بها ذوات الحوافر والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة كالرفع والنصب
للنحاة والفرق والجمع والنصف للنظار والعرفية الشرعية كالصلوة والزكوة والحج ونحوها تركت معانيها
اللغوية معانيها الشرعية حتى لو نذر انسان صلوة او حجا او عمرة او المشي الى بيت الله او ضرب منها
حطيم الكعبة ينصرف الى المجازات المتعارفة وهي الصلوة التي هي ذات اركان وافعال معلومة والحج
والعمرة المعهودين في الشرع ولا يحمل عن العهدة مباشرة حقايقها اللغوية كالدعاء ومطلق القصد
والزيارة لان الناس تعارفوا ايجاب الصلوة الشرعية والحج والعمرة المعلومين في الشرع بهذه الالفاظ
ليبادر هذه الاشياء الى افهمهم عند الاطلاق حتى لو قال على الروح او الذهاب الى بيت الله لا شيء عليه لان
التزام الحج والعمرة بهذه الالفاظ غير متعارف وكذا لو حلف لا يشتري راسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف
في الاسواق ويكيس في التتابر كراس الغنم والبقر على الاختلاف ولم ينصرف الى راس البعير في زماننا وراس

العصفور ولو كان راسا لحصفه لعدم العفو قوله وبدلالة محل الكلام هذا اشارة الى النوع الثاني
من انواع ما يتركب به الحصفه يعني قد يتركب الحصفه بدلالة محل الكلام بان لم يقبل المحل حكم الحصفه فيراد به المجاز
كالوحلف لا ياكل من هذه النخله فان منه وقعت على تمرتها العدم قبول عين النخله فعل الاكل حتى لو تطلق اكلها
من ثمرها لا يحنث فان قيل لا نسلم ان المعنى الحصفي ممتنع في قوله لا اكل من هذه النخله لان المحلوف عليها عدم
وهو غير ممتنع بل الممتنع هو الاكل فلا يصار الى المجاز فلنا التمر اذا دخلت في النفي كان للنفي دفع الحكم وهو حصول
التمر اذ يصير ممنوعا باليمين مع امكان فعله وما لا يكون مالوفا عادة لا يكون ممنوعا باليمين
بل يكون ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس فلا حاجة الى منعه باليمين فعلم ان المقصود من قوله لا اكل من هذه
النخله الامتناع عن اكل ما يمكن اكلها وهو الثمرة ولهذا اي لاجل ان الحصفه قد يتركب بدلالة محل الكلام اذا لم يقبل
حكمها سقط عموم قوله وما يستوي الاعمى والبصير لان المحل غير قابل للنفي المساواة سيما على العموم لوجود
المساواة سيما في كثير من الاشياء كالوجود والعدم والانسانية والجسمية وساير الصفات اللازمة
للبشر فوجب اقتصاره على نفي المساواة في حكم خاص وهو ما دار عليه النحوي وهو نفي المساواة في النصف فلما
لم يمكن اجراء الكلام على عموم السلب حمل على سلب العموم وكذا كاف التشبيه لا عموم له فلم يعمله اي لم يعم
السنه في محل لا يقبل عموم التشبيه مثل ما روي عن عايشه لهم سارقوا موالنا كسارق حبابنا لا يحمل القول
فيه بعموم التشبيه لاستحالة المماثلة في امور كثيره فيحمل على المجاز وهو الاثم في الاخرة دون القطع فلا يجب
القطع على النباش بحديث عايشه لهم بخلاف ما اذا قبل المحل عموم التشبيه فانه يحمل بالحصه وهو القدر المشترك
ولا يصار الى المجاز لقول علي لهم في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
المماثلة ثابته بين دمائنا ودمائهم واموالنا واموالهم حسا فلا يراد به بل يراد به اثبات المشابهه في بعض
الحكم على سبيل العموم لقبول المحل لحصه العموم فيثبت عصمة دمائهم واموالهم فيقتل المسلم بالذمي و
بالمأمن وحربه ودسه كدية المسلم لعموم التشبيه هذا ما قيل وكثير يحقق الفرق بين التشبيه بالعموم
وعدم العموم في الاخر عسى الا ان يقال انما قلنا بالعموم في حديث علي لهم لان فيه حقن الدم الثابت بالشبهه دون
حديث عايشه لهم لان فيه اثبات الحد الذي يدرء بالشبهات ومنه اي مما تركب الحصه بدلالة محل الكلام

قوله على

قوله عليه انما الاعمال بالنيات وقوله عليه رفع عن امتي الخطاء والنسيان ووجه كون الحديث من هذا
ان كلمه انما عام في الحصر لانه داخل على المعرف باللام الاستغراقي وذكر بعض ان لا توجد عمل بدون النيه و
حديث رفع الخطاء والنسيان عام لكونهما معرفين باللام لغير العهد فعلى هذا رفع عين رفعهما فلا يوجد
خطاء ولا نسيان اصلا ولكن لا يمكن حمل الحديث الاول على العموم لان كثيرا من الاعمال توجد بدون النيه كغسل
الجنب وساير الاعمال المحسوسه وكذا لا يمكن حمل الحديث الثاني على العموم لوقوع الخطاء والنسيان كثيرا فلو اريد به ذكر يلزم الخلف في خبر الصادق وعلم ان محلها غير قابل للعموم والله اشار المصنف بقوله
سقط حصه لان المحل لا يحمله من قبل ان عين العمل لا يستفاد من اسم كونه من فعل الجوارح وعين الخطاء
غير مرفوع فصار مجازا عن حكمه فيكون التقدير حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان بطريق
التسبيب لانهما يقتضيان الحكم او بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وانه اي الحكم نوعان يختلفان
احدهما ما يتعلق بالاخرة كالثواب والعقاب وهو بناء على الصدق عزمه والثاني ما يتعلق بالدنيا كالجواز
والفساد وهو بناء على ركنه وشرطه فان توضا تاركا نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه وثبات الثواب
لصدق عزمه ومن صلى رياء مراعيا للاركان والشرايط حكم بجواز صلوته حتى لا يؤمر بالاعادة ولا يسجد
للسهو لخلل عزمه ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما
عند الشافعي فلان المجاز لا يعم فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا فلا ثبت النوع الاخر
للجواز فلا يكون للشافعي ان يحتج بالحديث الاول على اشتراط النيه في الوضوء لان المراد به ثواب الاعمال بالنيات الصلوة و به
نقول فانه لا ثواب عندنا بالوضوء بدون النيه ولكنه يصير مفتاحا للصلوة ولا بالحديث الثاني على عدم فساد
الكلام ناسيا وعدم فساد الصوم بالاكل خطاء لان المراد منه رفع اثم الخطاء والنسيان ونحن نقول فانه لا اثم
او نقول لما صار مشتركا لا يمكنه الاحتجاج به على احد معنييه حتى يظهر الدليل بان المراد منها يتعلق بالصحه
لان احد مدلولي المشترك لا يترجح الا بدليل يصيره مؤولا او مفسرا والى هذا الوجه اشار في الكتاب بقوله ولا حكم له
اي للمشترك حتى يظهر المراد ولكن هذا الفرق انما يتم بعد اثبات ان الحكم من قبيل الاشتراك اللفظي الذي لا يعم اما لو كان
من قبيل الاشتراك المعنوي كالمنوط فلا يتم لان هذا الاشتراك قابل للعموم بل الظاهر ان الحكم مطلق وهو الاثر الثابت بالشيء

والمطلق لايكون متركا بين افراد مثالـــــ وبدلاله سي يرجع الى المتكلم الى قوله لم يكن له شرآء اخته من
قولـــــ قد ذكر لخمسه بدلاله سي يرجع الى المتكلم وهو اشارة الى النوع الثالث من انواع ما يذكر
له الخمسه كقوله ٢ لا يلبس اللعبر واستعر من استطعت منهم بصوتك اى استزر من قدرت منهم بدعائك
٢ سوستك وباصوات الغنآء والمزامير واجلب عليهم بخيلك اى استعن عليهم باعوانك من ردة الحكم
ورجلك اى الشياطين الذين يسكنون الناس واموالهم فان خمسه الامر مهما ليس مرادا لان الله ٢ حكيم و
لا يامر بالفحشآء والمعاصى بل مرادا بعضها وما هو حسن ان الله يامر بالعدل والاحسان وهى
والمنكر فجميع هذا الامر على التوبيخ بدلاله يرجع الى المتكلم وهو حكمه حتى لو امر بذكر السفه لا لكون توبيخا
فان بعض الظلمة السفهآء قد يامر اتباعه بالقبيح ولا لكون ذكر توبيخا وكايمان النوع كما اراد من المراد الخروج
فقال روحها ان خرجت فانت طالق فان لبثه يقع على الزوج الخروج حتى لو جلست ثم خرجت لم تطلق فبركت
خمسه اطلاق الخروج او عمومه لوقوعه فى سياق الشرط بدلاله المعنى فى المتكلم وهو اخراج الكلام مخرج الجمع
للمكرر الخروج لنفيض الجمع فى المكرر الحالة ثم سكن فكانه قال ان خرجت هذه الخروجه فانت طالق والفعل فى الاصل
مصدر فارت القدرة اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سمى به الحالة التى لا لبث فيها فقيل خرجت، فلان على
فوره اى من ساعته وتفرد ابو حنيفه فى استثنائه من الفور فان الايمان قبله كانت اما موبده كقوله لا افعل
او موقته كقوله لا افعل اليوم فاسقوح قسما ثالثا وهو ما يكون موبدا لفظا موقتا معنى واخذه من حديث
جابر وابنه حيث دعا الى نصره انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذكر ولم يحنثا ولذا ان والاجير
الاصل وهو لخمسه مر يدلاله من جهه المتكلم قلنا التوكيل شرآء اللحم سقد باللحم الذى اى عمر المطبوخ
ان كان الموكل معنا وباللحم المطبوخ والمشوى ان كان مسافرا بدلاله حال الموكل وان كان اللفظ مطلقا و
سقد الوكيل شرآء خادم ووس سعد بحال الامر حتى لو كان الموكل من عرض التاجر فاشترى خادما او فرسا
ملتوا للموكل لا يلزم الموكل وكذا بالعكس وان كان اللفظ مطلقا فقد قيد بدلاله من جهه المتكلم وهذا انما يتمشى
على اصلهما لانهما يقيدان مطلق الامر بالمعارف فلم يجوزا بيع الوكيل بغبن فاحش وبالعروض ونكاحه بغير نقود
واما على اصل ابى حنيفه رح فهو مشكل فانه اعتبر اطلاق الوكيل حتى جوز البيع بغبن فاحش والنكاح مع عدم

الكفاءة

الكفاءة حتى لو وكل امير بالنكاح فزوجه امة سوداء سوحا جاز رجوعا الى اطلاق اللفظ ولم يتقيده
المعارف وبما يليق بحال الآمر آما باعتبار العرف مشكل او هو عرفى فلا يصلح مقيدا كالوحلف
لا ياكل لحما فانه يحنث باكل لحم الآدمى والخنزير مع كونه غير معارف نظرا الى الاطلاق فان كانت الفروع
المذكورة على الوفاق فالفرق بينهما وبين عموم غيرها عسر فهمه وقد صرح فى الهدايه بان مسايل الصحم
والجد والاصحيه ممنوعه على قوله على ما هو المروى عنه فالظاهر انه انما اورده على قولهما قوله ٢
وبدلاله سياق النظم اى قد ذكر لخمسه بدلاله سياق الكلام وهو النوع الرابع مما يذكر له الخمسه لدفع
من شآء فليمن ومن شآء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا ذكرت خمسه الامر بالكفر والتحذير الموجب لدفع
الامر بقرينة العذاب المستفاد بقوله انا اعتدنا اذا فى درجات الامر الاباحه وكذا موجب التحذير
وسعل المباح لا يستحق الوعيد فلما استحق الوعيد علمنا ان خمسه الامر والتخيير غير مراده وانما المراد به
التوبيخ والتهديد مجازا كما فى قوله ٢ اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير لما علم فى علم المعانى انه اذا لم
اجرآء اللفظ على المعنى الحقيقى تتولد حسب المقام مناسبة لمضمون القرينه وهو التوبيخ والتهديد ههنا
كما اذا شتم العبد مولاه فضربه شد يدا ثم قال له اشتم مولاك فيتولد التوبيخ والتهديد بدلاله السابق
هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر لمعافيه بينهما ولان احد الضدين يستلزم للآخر فيه خفا
لما عرف فى الاستعارة من المناسبين لا يجوز حتى لم يحمل هذه الآيتى لامر انه مستعار عن الطلاق للمناخرق
البتته والطلاق الذى من احكام النكاح والله اعلم ومن هذا القبيل ما ذكره فى السير الكبير اذا قال المسلم
ان زرانى لست رجلا او تعلم ما فى غدر لم يكن آمنا او قال لرجل اصنع ما شئت ان كنت رجلا او كلف
امرا ان لم تكن رجلا لا يكون توكيلا بدلاله السياق وهو قوله لم تكن رجلا وكذا لو قال لغيره اسرق جاريه
حد منى يعتق عليه شرآء جاريه يصلح للحد منه فلو اشترى جاريه شلآء او عميآء لا يكون عتقا بدلاله
حد منى فترك به خمسه الاطلاق وكذا لو قال اشتر لى جاريه اطلاقا لا يملك الوكيل شرآء جاريه يحكم على
الموكل بنسبه رضاع او بعتاره كونها محبوبة بدلاله قوله اطلاقا اذ لولا ذكر قوله اطلاقا لكان له شرآء مطلق

الامه قال ـــــ وبدلاله اللفظ فى نفسه وانه نوعان الى قوله والحق عند الخمسه ص افول ـــــ

وقد ذكر الجمعه دلاله اللفظ في نفسه وهو النوع الخامس مما ذكره الجمعه وذكر بان يكون اللفظ متناولا
لافراد على سبيل الجمعه ثم خصص بالبعض لكونه بعض الافراد ناقصا او زايدا وذكر على نوعين الاول ان
يكون
اللفظ منبئا عن كل المسمى لغه بالنظر الى ملخذ اشتقاقه ويكون في بعض افراد ذلك المسمى قصور عن المعنى الذي
هو السبب
في ملخذ الاشتقاق فعند الاطلاق لا يساوي ذلك الفرد القاصر كالوحلف لا ياكل لحما ولا نيه له لا يحنث باكل
السمك
والجراد لنقصان حيه الجمعه فيهما وذكر لان اصل تركيب اللحم يدل على الشده والقوه بقال التحم الغلام اذا اشتد
وتكامله لا يكون الا بالدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء اذ الدم حار والماء بارد فيبطل
طبيعه والسمك لا يعيش الا في الماء فدل على انها ليس بدموي ولهذا حل بلا ذكوه ولو كان فيه دم لما حل من غير
الذكوه وكذا الجراد فان الذكوه شرعت لازاله الدماء المسفوحه فخرجا عن مطلق لفظ اللحم للنقصان
وكذا لفظ الصلوه لا يساوي صلوه الجنازه للقصور لنقصان بعض الاركان من الركوع والسجود حتى
لو حلف لا يصلي صلى على جنازه لا يحنث وكذا لفظ الرقبه عند الاطلاق لا يتناول الرقبه الشلاء والعمياء
فلا يجزئ عن الكفاره الثابته بقوله فتحرير رقبه اذ المطلق لا يساوي الا الكامل اذ ذا دون القاصر وهي الشلاء
والعمياء لقصور لنقصان حسي بعض المنافع وكذا لو حلف كل امراه لي طالق لا يساوي المراه المشوهه ولا
كانت في العده لقصور في الزوجيه فيهما ولهذا لا يحل وطيها خلافا والمطلقه ما لطلقه الرجعيه ولذا لو
نذر ان كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ويتناول المدبر وامهات الاولاد لان المكاتب مملوك رقبه لا يدا
ولهذا يتصرف بالتصرف في اكسابه والمولى اجنبي عما في يده وعن نفسه حتى لزمه الارش لو جنى عليه وكو
ماله ضمن فلم يكن مملوكا من كل الوجوه حتى لم يجز للمولى وطي المكاتبه ولو وطيها لزمه العقر ولم يفسد
نكاح المكاتب بيعه ولا ملوت المولى فلو كان مملوكا مطلقا لفسد النكاح باعتبار ان امراته ورثته
من اسه واحد الزوجين اذا ملك الآخر او شقصا منه يقع الفرقه بينهما فلنقصان المملوكيه في المكاتب لا يتناول
مطلق لفظ المملوك الا ما نيه بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل ولهذا جاز للمولى وطي ام الولد والمدبره
اذا الوطي لا يحل الا بملك النكاح او ملك اليمين فالاعلى ازواجهم وما ملكت ايمانهم فيد خلان تحت
الاسم وكذلك لم يجز اعتاقهما عن الكفاره لان الرقبه فيهما قاصره وان كان الملك فيهما كاملا لان ما ثبت

لا يحمل

لا يحمل الفسخ فلا تنادي بهما الكفاره الثابته بمطلق اسم الرقبه اذ المطلق لا يساوي القاصر ويجوز عتق
المكاتب عن الكفاره لكمال الرق فيه ولو كان الملك قاصرا لقوله عليه السلام مكاتب عبد ما بقي عليه درهم
فضل الفسخ ولو تحرير يرد الى الرق فدخل تحت مطلق اسم الرقبه والتحرير ازاله الرق حكما او قصدا
على حسب الاختلاف فان عند ابي حنيفه التحرير قصدا ازاله الملك الذي هو حق العبد اذ الرق حق الشرع
لسقوطه جزاء على المسكافي العباده والجزاء حق الله والانسان لا يتهكم من ابطال حق الغير قصدا كمن
يملك من غيره صنما اذ يلزم من ازاله الملك ازاله الرق كما لو اعتق احد الشريكين بصدد صاحبه صنما و
هو ساكت عتق وازاله الرق قصدا ولهذا لا يتحرى العتق عندهما لعدم تحري الرق وتحرى عنده فيقضي
الملك على ما عرف ولهذا يثبت لاجل ان التحرير ازاله الرق يختص التحرير بالمرفوق مستندا على كمالها اي فيقضي
التحرير المطلق كالرقبه فد خول كمال الرقبه اي في المكاتب فيتناوله تحرير الرقبه المذكوره في قوله
فتحرير رقبه فيجزئ من الكفاره دون اسم المملوك اي لم يتناول المكاتب اسم المملوك فلا يعتق بقوله كل مملوك
حر بعضور الملك في رقبه لما ذكرنا وفي المدبر وام الولد عكس الحكم يعني لا يساويهما تحرير الرقبه فلا يجزئ
حررتهما عن الكفاره ويساويهما اسم المملوك فيجتقان في قوله كل مملوك لي حر وانما كان كذلك لان الملك
ومن الرق فيهما ناقص والملك كامل في المكاتب الرق كامل والملك ناقص فعكس الحكم فيهما على عكس حكم
اذ الحكم يترتب على العله فيعكس بانعكاسها قوله والنافي النوع الثاني من نوعي ما يبرز فيه الجمعه بدون
اللفظ في نفسه وهو عكس النوع الاول وهو ان يكون اللفظ مساعن النقصان والسمه بحسب ما خذ واشتقاق
وفي بعض النسخ كالرقبه فعند الاطلاق لا يساوي الفرد الكامل كالوحلف لا ياكل فاكهه فانه يحنث باكل المشمش
والرمان ولا يحنث باكل القثاء والخيار بالاتفاق واختلفوا في اكل الرطب والعنب والرمان بعد الجمعه بغير
لا يحنث وعندهما يحنث لهما ان معنى الفكه موجود فيها فانها من اعز الفواكه والنعم بها فوق التنعم
من الفواكه فيكون كاملا في معنى الفكه فيتناوله لمطلق اسم الفاكهه ولهذا افردت بالذكر في القرآن الوسطى
تخصيصا وتعظيما في قوله فيهما فاكهه وخلو رمان كما افرد جبريل في الملائكه بعظمه والصلوه
بعد دخولها في الصلوات فلا يدل على خروجه من جمله الفواكه لان حنيفه لم الفاكهه اسم لما يتفكه به اي يتنعم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

له زيادة على الغذاء الاصلي قال الله تعالى واكهة مما يتخيرون وفاكهة مما يشتهون والتنعم انما يكون بما زاد على الغذاء الذي يقع به القوام والبقاء والرطب والرمان والعنب كل واحد منه صالح للغذاء والدواء والتنعم ايضا فكلهن هذه الزيادة موجبة لتعددهن في العلة لعدم التخصص بالعلة فلا يساوي لها اسم الفاكهة عند الاطلاق والذي يؤيد هذا قوله تعالى فيها فاكهة ونخل ورمان وقوله تعالى قضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا فخطف الفاكهة عليهما مرة وعطفها على الفاكهة اخرى والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في مواضع المنة ولا يليق بالحكيم ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فان الناس كانوا يتفكهون بها وتغير العرف في زمانهما فانها في كل حسب ما شاهده في زمانه وفي عصره وفي عرفنا بحث في يمينه بالاتفاق وفي المحيط العبرة للعرف فيدخل تحته ما فيه عرف وما لا فلا هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى فيحنث عنده ايضا لان فيه تشديدا عليه ولا لو حلف لا يتأدم لا يحنث بأكل اللحم والبيض والجبن عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف لان الادام ما يكثر به الخبز والتعدد في الاختلاط مع الخبز جمعه لكثرة الادام فما هو في عدم أكله على الانفراد واللحم وما ضاهيه يؤكل وحده فلم يكن ادما مطلقا فلا يساويه الاسم عند الاطلاق الا بنية وجه قولهما ان بنيته تشديدا عليه لما قالا الادام من المؤادمة وهي الموافقة فما لا يوكل مع الخبز عادة لم يكن موافقا فلا يكون ادما كخطة امرأته لو نطرت اليها فانه اخر لا يؤدم سكاكا اي يحصل به الموافقة فما يؤكل مع الخبز عادة كاللحم والسمن والجبن موافق فيكون ادما وقد قال عليه السلام ادام اهل الجنة اللحم وقد رؤي في صاحب الروم كنت الى معاوية ان ابعث الي شراد ام علي يد شر رجل فبعث اليه الجبن على يد رجل لسكن في سوء اصهاره لو لم يكن الجبن ادما لما بعثه اليه لانه كان من اراب اللسان الخبر اي عن الحدث انه لا يدل على المقصود لانه يقال الذي صلح سدا العرب والعجم ولم يكن من العجم وحدث معاوية يفصح ويكون معنى الادام فاحراي الجبن ولهذا جعله شراد ام فلا يساويه اللفظ عند الاطلاق الا بالنية قال والصريح اسم لكلام مكشوف الى قوله في الوضوء او طرأ الى قوله لما فرغ من بيان الصفة والمحارم شرع في بيان

في بيان الصريح والكناية الصريح لغة الخالص المكشوف يقال البر صريح اي خالص عن شوب الشعير ويقال صرح بكذا اذا اظهره بابلغ ما يعلمه من العبارة ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وهو في الاصطلاح فرسم بحده لوله اللغوي وبمواسم لكلام مكشوف المراد كشفا ما بكثرة الاستعمال وهو احتراز عن الظاهر والنص فان ظهور الظاهر ليس بتام وارد ما ظهور النص لمعنى في المتكلم لا بكثرة الاستعمال حتى لو كان لبعد واشتهر او مجازا اي متعارفا كوضع القدم وشرب ماء الفرات فان المجاز قبل ان يصير متعارفا كالكناية وحكمه اي حكم الصريح سوى موجبه من غير حاجة الى عرف او نية لعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه بكثرة استعماله فيه فاذا اضاف الطلاق او العتاق الى محله اي وجد احدهما من مذكر او وصف بثبت الحكم حتى لو قال ما حر او حر ذكر او انت حر بلوغ نون ام نحو ولهذا لو جرى بلسانه انت طالق من غير قصده او اراد ان يسبح او ينادي يجري على لسانه ما طالق يقع الطلاق ولو اراد حر كلامه الى ما يحتمله له ذكر فيما بينه وبين الله والقاضي لا يصدقه القاضي للتهمة فيحلف هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى فيحنث عنده ايضا لان فيه تشديدا عليه ولا لو حلف لا يتأدم ولا نية له لا يحنث بأكل اللحم والبيض والجبن عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف لان الادام ما يكثر به الخبز والتعدد في الاختلاط مع الخبز جمعه لكثرة الادام فما هو في عدم أكله على الانفراد واللحم وما ضاهيه يؤكل وحده فلم يكن ادما مطلقا فلا يساويه الاسم عند الاطلاق الا بنية وجه قولهما ان بنيته تشديدا عليه لما قالا الادام من المؤادمة وهي الموافقة فما لا يوكل مع الخبز عادة لم يكن موافقا فلا يكون ادما كخطة امرأته لو نطرت اليها فانه اخر لا يؤدم سكاكا اي يحصل به الموافقة فما يؤكل مع الخبز عادة كاللحم والسمن والجبن موافق فيكون ادما وقد قال عليه السلام ادام اهل الجنة اللحم وقد رؤي في صاحب الروم كنت الى معاوية ان ابعث الي شراد ام علي يد شر رجل فبعث اليه الجبن على يد رجل لسكن في سوء اصهاره لو لم يكن الجبن ادما لما بعثه اليه لانه كان من اراب اللسان الخبر اي عن الحدث انه لا يدل على المقصود لانه يقال الذي صلح سدا العرب والعجم ولم يكن من العجم وحدث معاوية يفصح ويكون معنى الادام فاحراي الجبن ولهذا جعله شراد ام فلا يساويه اللفظ عند الاطلاق الا بالنية قال والصريح اسم لكلام مكشوف الى قوله في الوضوء او طرأ الى قوله لما فرغ من بيان الصفة والمحارم شرع في بيان

شبكة الألوكة www.alukah.net

زال الابهام بالسوء وقعت الطلقة اقو — انما ذكر حكم الكنايه قبل ان يذكر تعريفها لانه انتفى عنه
يذكر تعريفها الصريح فانه يعرف منه تعريف الكنايه بالاخلاف ثم الكنايه في اللغه ماخوذ من كنى يكنوا اذا سير
قال الشاعر الى الكنوا عن قذور بغيرها ومنه الكنايه معلومة عنها لبعض الحوادث للخفه والكنين
للمحه المبسطه في فلم المراه والنيل للحاج لخفائه عن الاعين والكن للموضع المعد للاختفاء وفي الاصطلاح
عباره عما استتر المراد منه لتردده بين امرين او اكثر ولم يكثروا استعماله في امرو مع قد يكون خفيه كالقضاء
وقد يكون بحازا قبل ان تصير متعارفا وحكم الكنايه انه لا يحب العمل بها الا بالنيه او ما يقوم مقامها وهو
دلاله الحال المذاكره الطلاق لكونها مستتر المراد فكان في ثبوت المراد بها تردد افلا يوجب الحكم مالم
يزد ذكر الاستار والتردد بدليل يصير بها من الله او دلاله الحال الان الله لبعض بعض ما يحتمله
اللفظ وكذا دلاله الحال قرينه مرجحه لبعض ما اريد به قوله وسمي الباين والحرام هذا اشاره الى الجواب
عن سوال مقدر وتقريره من وجهين الاول ان الفقهاء سموا الالفاظ التي لم تعارف انتفاع الطلاق بها كالباين
والبته او نحوه وامثالها كنايات مع ان هذه الالفاظ معلومه المعاني غير مستتره على السامع اذ كل
من يعلم العربيه يعلم معنى الباين والحرام فلا يصدق عليها حد الكنايه وهو استتار المراد فلم سموها كنايات
والثاني ان الكنايه انما تعمل عمل الكنى عنه فلو كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق لوجب ان يقع بها
الطلاق الرجعي كالصريح به تقرير الجواب انه انما يلزم ما ذكرت ان لو كانت هذه الالفاظ كنايات
عن الطلاق على سبيل الحقيقه وليس كذلك فانهم انما سموها كنايات بطريق المجاز باعتبار الابهام
ليس في معانيها بل الابهام فيما يصلح له هذه الالفاظ وهو المحل الذي يظهر اثرها فيه لان البائن
مثلا يرد على البينونه وهي لا بد لها من محل ومحلها الوصله ومن متنوعه قد يكون مالنكاح وقد يكون غيره
فلا يعلم اي محل اراد بذكر لاحتمال انه اراد البينونه من جمله الخيرات او من جمله النكاح او غيرهما فلما
الابهام شابهت الكنايات فسميت باسمها اي هذه الالفاظ بذكر اي باسم الكنايات مجازا ولهذا الابهام اجتمع
الى النيه او دلاله الحال فاذا زال الابهام بالنيه وجب العمل بموجبها اي بمقتضيات هذه الالفاظ
وهي البينونه عن الوصله النكاح ويكون اللفظ عاملا نفسه من غير ان يحتاج عباره عن صريح الطلاق

وكنايه عنه

بهان

وكنايه عنه جمعه فيقع بها الطلاق البائن على اصلنا واما على اصل الشافعي فهي كنايات حقيقه
لان الواقع بها رجعي عنده قوله الا في قوله اعتدي يحتمل ان يكون هذا استثناء من قوله فسمت بذلك مجازا
الا في هذه الالفاظ الثلاثه فانها كنايات على سبيل الحقيقه او يكون استثناء من قوله فوجب العمل بها حالتها
من غير ان يحتاج عباره عن الصريح اي الا في هذه الالفاظ الثلاثه فانها جعلت عن الصريح لانها عاملة بنفسها
وذكر ان حقيقه الاعتداد لا ينبي عن قطع النكاح اذ لا اثر للحساب في ذكر فلا يمكن جعله عاملا بنفسه الا
بتحمل وجود هذا الجواز ان يراد الامر به بعد نعم الله او نعم الزوج ويحتمل ان يراد به بعد الاقراء وهو يتوافق
الطلاق في غالب فيكون ذكر اللازم وارادة الملزوم وهو حقيقه الكنايات فاذا نوى بعد الاقراء زال الابهام
وتعين المراد وجب الطلاق به بعد الدخول بها اقتضاء لانه لما امرها بعد الاقراء والاستبراء ولم يكن واجبا
عليها قدم الطلاق عليه ضروره صحه الامر بالعدد والاستبراء اقتضاء والطلاق معقب للرجعه فيكون رجعيا
ولا يقع الثلاث من واحده ولا نوى وقبل الدخول لا يمكن اثبات الطلاق اقتضاء اذ لا بد للمقتضى من سبق المقتضى
ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لعدم العده قبل الدخول اجماعا فانعدم معنى الاقتضاء فيعمل
مستعارا محضا عن الطلاق باعتبار الطلاق سببا لوجوب العده غالبا لان الغالب انه يكون بعد الدخول
فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق فلما ذكر كان رجعيا ولا يرد عليه انه لا يجوز استعاره
لوجوب العده شرعا كالنكاح للحل لكثرة سببا وهو في الحقيقه علة مجازا والبه الاشاره في قوله فاستعير
لسببه ولم يقل فاستعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير السبب لسببه اذ الحكم يذكر عقابله العله فالحقيقه
في مقابله السبب ولا يلزم عليه انه لو كان عليه لما حمله الحكم عنه في غير المدخول بها فدل على انه سبب
لا علة لانا نذكر لفوات الشرط وهو الدخول وقبل استعاره المسبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به
اما اذا كان مختصا به فيجوز الاستعاره من الطرفين كما في العله والمعلول قال الله تعالى انا ارانا اعصر خمرا
اي عنبا اذا تخمر لا بعصر باعتبار الخمر مختص بالعنب اذ هو عباره عن التي من شانها العصر اذا غلا واستد
وكذا العده مختصه بالطلاق في حال حصوه الزوج نظرا الى الاصل فلا يرد الطلاق قبل الدخول اذ النكاح

شبكة الألوكة www.alukah.net

للدخول وكان الطلاق قبله على خلاف الاصل والابد ايضا وجوب العدة بالوطء بالشبهة بدون الطلاق لان
بالشبهة عارض قبل الايصح ان يجعل اعتدي مستعارا عن الطلاق لانه لا علوا ما لم يجعل مستعارا عن قوله
انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي عن كونهما امرا او الثالث ولو كان فعلا لكنه ليس بامر ولا بد
من الاشتراك في الصيغة الا ترى الى قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك وقوله انت حره وانت طالق
كيف يطابقا وكذا الاربع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع به الطلاق وان نوى ما لم يطلق نفسها اجيب بانا
جعلنا مستعارا عن كونه طالقا وقد مر في الخلاصة انه يقع الطلاق بقوله كوني طالقا وهذه صيغة امر فكيف
يطابقا قوله اعتدي والاظهر ان بعد بر الكلام اعتدي بالى طلعتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب للدلالة عليه
وكان من باب الاضمار وهو نوع من المجاز وهو كناية فيه صبر ورته مستعارا وكذا كل استبرى رحمك بمنزلة
قوله اعتدي بان طلب الاستبرآ يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج من غير
الى النسب فاذا وجد النسب سبب الطلاق بعد الدخول اقتضاء وجعله مستعارا محضا كما مر في اعتدي وقد
جاءت السنة موئدة لهذا المعنى فانه عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وذكر حفص خلافا لسني عليه علما
وهي تبكي على من قتل من افاربها من الكفار يوم بدر وترثيهم باسعار اهل مكة فكره النبي عليه ذلك منها فقال
لها اعتدي فلذا مت على ذكر واحد شفعت الى سني عليه ووهبت نوبتها لعايشة رضه وقالت في الكشاف بان
في ازواجك يوم العامة فراجعها واذا ثبت ذكر في قوله اعتدي ثبت في قوله واستبري بدلالة النص لانه بين
معناه دون سايرالفاظ الكنايات قوله وكذا انت واحدة يعني لو قال انت واحدة نمره قوله اعتدي في
حق انه كناية على سبيل الصفة وانه يقع به الطلاق الرجعي وانه غير عامل لموجبه لان الواحدة لا تبين
عن الطلاق لكنها تحتمل كونها نعتا للمراة اي انت واحدة عند قومك او منفردة في الجمال او الحسن ويحتمل كونها نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه فجعل قوله
واحدة ايضا في الحال والحسن ويحتمل كونها نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه فجعل قوله
اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فيكون التقدير انت طلقة واحدة او انت ذات تطليقة واحدة واذا
احتملت هذه الوجوه لم يكن صريحا في الطلاق فلا يقع الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال وهي حالة
الطلاق وهو يحتاج الى تأمل فاذا انضم اليه الطلاق صار كانه قال انت طالق بطلقة واحدة فيقع
الرجعي اذ هو قائم مقام صريح الطلاق لا عامل لموجبها اذ موجبها الاسي عن قطع وصلة النكاح فضلا عن صفة

كونها

كونها رجعية ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ وهو الصحيح لان العوام لا يميزون
بين وجوه الاعراب وقال بعض المشايخ انها يقع الطلاق لقوله انت واحدة اذا نصبها لتكون
صفة للطلقة اما اذا رفعها فلا يقع لانها تكون صفة لشخص المراة وان اسكن ولم يعرب فعنه
اختلاف المشايخ قال ثم الاصل في الكلام هو الصريح الى قوله قطعا كالاول قوله لان الاصل
في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام وابرازما في الباطن للمخاطب والصريح هو الابلغ في
هذا المقصود فاما الكناية فقصور باعتبار الاشتباه والتردد فيما هو المقصود ولهذا
توقف على النية فلا يلتفت اليه الا عند الضرورة وهي عدم الصريح وظهر التفاوت وهو التفاوت
في ان الصريح لا يحتاج الى النية والكناية بالاضافة وعدمها فيما بدا بالتباهات فلا يجب بالكنايات ما يسقط
بالشبهات كالحدود والقصاص حتى لو قذف رجلا فعفا عنه بعض الاسباب الموجبة للعقوبة اي الحد
كالقذف وشرب الخمر والزنا ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يسقط وجوبها اي لا يسقط وجب العقوبة حتى قال ابو
حنيفة رحمه الله لو قذف رجلا محصنا او قال لرجل زنيت بفلانة او حاضنها لا حد لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو
قال لامراة يا زانية او قال لرجل يا زاني فقال صدقت لانه لم يصرح بالزنا لاحتمال الصدق وجوها
مختلفة انه قال صدقت في انك تشتمني او صدقت في انك تسبني او صدقت في انك تقذفني وان
وان كان باعتبار الظاهر منه تصدقه في نسبته الى الزنا ولهذا اوجب زفر عليه الحد لكن يقول
الظاهر لا يكفي لايجاب الحد وكذا لو قال لها انا بزان ولا اي زنت يريد به التعريض بالمخاطب لم يحد المعرض
خلافا لمالك لانه ليس بصريح في النسبة الى الزنا بخلاف قوله لها هو كما قلت يعني لو قال للقاذف بعد ما قذف
انسانا هو كما قلت حيث يحد مع انه يعرض وذلك لان كاف التشبيه له عموم في المحل الذي يحتمل العموم كما قلنا
في قول علي رضه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه تحرى على العموم فكذا هذا
لانه حصل في محل يحتمل العموم فكان تشبيهه له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام القاذف الاول او موجب العام قطعي
عندنا والاولى ان يقال في الفرق بين الامر بصدق الزنا في الباب وبين قوله صدقت بصريح القذف بالزنا

سبكة الألوكة
www.alukah.net

كلنه لم يتصل بالمقدور لانه خطاب للعباد في حق المقدور واذا لم يتصل به لا يكون قذفا له وانما يتصل به
اقتضاء صدق الاول فيما وقع آية للحد لا ثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو كاذب فانه اتصل بالمقدور
لان كلمة هو اخبار عنه على سبيل المعاينة كانت في المحاطبة وبعض المقدور لرجوع الضمير اليه بدلالة
الحال وانما قيد بقوله لان كاف التشبيه له عموم فيما يسلمه احرازا عن مجمل الا يقبل العموم كما ذكرناه في قوله
سارق اموالنا كسارق احيائنا لا يمكن العمل فيه بالعموم لاستواء المماثلة بينهما في اصل الشيء فيحمل على ما هو
المتيقن وهو الاثم في الاخرة فلا يفطع المباشر وكذا الوقار لعدة انت كالحرام بعينه لان العدد حقيقة الا
تملك به حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء
وجوه الوقوف الحنفية احد عشر عند التعارض اما في
الاستحسان شرع في بيان اقسام القسم الرابع الذي هو وجوه الاسناد لان العبارة باب معرفة وجوه الوقوف على
احكام النظم اي باب معرفة طرق وقوف السامع على مراد المتكلم من الاحكام الثابتة بنظم الكلام ومعناه
وهي اربعة الاسناد لان عبارة النص باشارته وبدلالته وباقتضائه ووجه الحصر فيها ان الاسناد اما
على الكلم اما ان يكون باللفظ او بالمعنى فان كان باللفظ فان كان مسوقا له فهو العبارة او لم يكن هو
وان كان بالمعنى فان كان معهودا لغة فهو الدلالة او شرعا او عقلا فهو الاقتضاء اما الاول وهو العبارة
سيق الكلام لها وارد به قصدا الحمد لله اريد به راجع الى ما هو في به الى الكلام وبعرض بقوله سيق الكلام له
اللفظ وبقوله اريد به لحاب المعنى وههنا بحث دقيق وهو المدلول اولا الاسناد لان العبارة النص فاما ان
المستدل والتعريف المذكور غير صادق عليه ولا جائز ان يراد نفس العبارة لعدم مطابقة التعريف عليه
فانها سيق الكلام له واريد به هو الثابت بالعبارة لانفس العبارة فكانه تسامح واطلق العبارة على ما هو
ثابت بها اطلاق للدال على المدلول والدليل على ان المراد به الثابت بالعبارة ما ذكره في الاشارة انه ما ثبت
بنظمه لهذا هو الثابت بالاشارة لانفس الاشارة وانما سميت عبارة لان المستدل يعبر من اللفظ الى المعنى على المتكلم
فانه من المعنى الى النظم والاشارة ما ثبت بنظمه اي نظم الكلام وتركيبه مثل الاول وهو العبارة في انه ثابت بنظم

الكلام

العبارة
الكلام الا انه اي الكلام سيقا فرق وهو ذكر الثابت بالاشارة غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له وفي
مقصود منه وسوقه وسميت اشارة لانه يفهم بنفس الكلام بغير تامل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر
فان الظاهر وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة الا انه يفهم بنفس السماع وكذا الفرق بين عبارة النص
وبين النص فيه عسر فان كل واحد منهما سيق الكلام له فنصدق بتعريف احدهما على الاخر والاشتراك في الحدود
الاشتراك في المحدود فالتمييز بينهما بالاعتبار وهو ان النص يصرف في الكلام من جهة المتكلم وفي العبارة
يصرف في المتكلم الكلام من جهة المستدل فالمعايرة بالاعتبار كذا في الفرق بينهما والذي ذكره في الفرق بينهما بان
اقسام النظم والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان عبارة النص ايضا اعتبر فيه نظم الكلام مع المعنى وذكر صاحب
التنقيح فيه مبحثا لطيفا وهو ان عبارة النص دالة على المعنى المسوق له سواء كان ذكر المعنى تمام ما وضع له
او جزءه او لازمه الخارج واشارة النص دالة على احد هذه الثلثة بنفس ما وضع لها وجزءه او لازمه ان لم يكن
سوقا له وذكر ان الكلام الثابت بالعبارة في اصطلاح المشايخ ان يكون ما ثبتا بالنظم ويكون سوق الكلام له وهو
الثابت بالاشارة ان يكون ما ثبتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ فالوا قوله تعالى للفقراء
المهاجرين سيق لاجلهم الغنيمة لهم وفيه اشارة الى ان الكفار لما خلفوا في ديارهم واموالهم صاروا فقراء
السهم لهم بتمامها وضع اللفظ له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال الملك
عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء ممن الذين لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سمى
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم
المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاجل ايجاب نفقة الزوجات على
الزوج الذي ولد له لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد لان
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه
ولما جعلوه ما شارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمشار الاول عبارة والموضوع له
اشارة الى جزءه والمشار الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بسعة الاولاد ايضا كلهم
وهو النسب الى الاب واذا قال لامراة للزوج تكحت على امراة نطلقها فقال رضيت لها كان امرا ايطالق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو قد اطلق القول فيه ونظير العبارة والاشارة من المحسوسات ان من نظر الى شئ يقابله فقد اراه ورأى
مع ذلك ما وراءه او غيبه منه وبصيرة ما لا يقصده فما هو المقصود بالنظر هو بمنزلة العبارة وما وقع عليه البصر
من غير قصد منهو بمنزلة الاشارة لانه من حيث لا قصد او هما اى العبارة والاشارة في ايجاب الحكم اى في ايجاب
ان الغاية بكل منهما ثابت بنفس النظم الا ان الاول وهو العبارة احق بالظهور والعمل عند التعارض
من الاشارة لان الاول مقصود بسوق الكلام والثاني غير مقصود والمراد بالتعارض ههنا صورة
التعارض فان الذي سبق الى الفهم او اللفظ لا تصور من المقصود وغيره سواء تعارضا فوقع في الشك ان
فاذا كان عقل ودين فقيل يا نعمان دهن فان احد دهن فقد ثبتا شطر دهرها اى نصف عمرها الثاني
ولا يصلح سوق الكلام لسان نعمان عقلهن ودينهن وفيما اشارة الى اكثر الحيض حيث عشر يوما كاذهب الله عنها
وهو معارض هارون ابو امامه الباهلي عن النبي صلعم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهذا
لانه سوق الكلام لبيان مدة اقل الحيض واكثره فيتعرض على الحديث الاول الذي هو اشارة فالتساقط
قوله ﷺ للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الى قوله تحرفهم وانه للتراخي في
العبارة والاشارة في النصوص قوله ﷺ للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم والآية سيقت
استجماعهم سنتهم من الحنيفة لانها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير والرحمة لما سبق من الآية
ومن قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فيكون عبارة فيه وفيه اشارة الى ذوي الاملاك الى
عما خلفوا ثمة لاستيلائهم عليها فان الله ﷻ سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم والتقدير
من ملك المال الا من بعد يده عنه لان الفقر ضد الغنى والغنى حقيقة من ملك المال لا من قدر
المكاسب لان سعي حقيقي وان كان في بدء امواله التي حتى لا تجب عليه الزلوة وان السبيل غني حقيقة
تغيبت يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزلوة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته فدل على ان
الكفار سلبوا الملك وما يولد هذا ويؤيده قوله عليه السلام هل ترك عقيل لنا من دار فالله حين دخل عليه فقيل
له الا تنزل دارك ومن ذكر قوله ﷻ وعلى المولود له رزقهن عبارة في ايجاب نفقة الزوجات على الازواج
لانه سيق الكلام لاجله وغيره اشارة الى ان النسب الى الآباء لان الولد ينسب الى الاب باللام وانه من موجب الاختصاص

الألوكة
www.alukah.net

قوله الاخر

البراءة

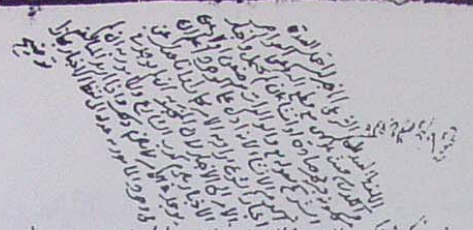
قضاء فالمعنى الموضوع لاطلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع وهو طلاق بعضهن اى غير هذه
فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق هذه المرأة
وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله ﷻ واحل الله البيع وحرم الربوا
سيق لازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى لوازمه الاولى والمتاخرة
باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتاخر كالعلم على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير
كالمعلول على العلة فان الاولى بمفردها دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا
فنحن اذ نقول ان المعلول سماها واما المسبب للمعلول فغير ثابت لعلمائنا التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
المسبب للعلة المعلول الى ههنا كلام صاحب التنقيح وكل يرد على ما ذكره صاحب التسهيل اشياء يذكر بعضها منها انه
لا فرق من عبارة النص ودلالته وكذا بين اشارة النص ودلالته وذكر ان دلالة النص ايضا اما ان يدل
النص المتضمن او الالتزام اذ ليس لمطابقه فتعين التضمن فان كان معنى سوق يشكل بالعبارة وان لم يكن
معنى سوق يشكل بالاشارة على قوله كلام فانه ذكر ان العبارة او الاشارة يجوز ان يكون تمام ما وضع له او
اولازمه فكذا دلالة النص لا يخلو عن احد الدلالتين يوضحه ان الكاشف موضوع لكلام معلوم والاذى
المفهوم منه اما جزؤه او لازمه والام نفهم منه لعدم الدلالات الثلاث على ذكر التقدير لكن نفهم منه فان
سوق الكلام لحرمة الاذى فيكون حرمة مطلق الايذاء اى شئ كان بالضرب او بالحبس او الشتم ثابتا بالعبارة
كان سوق لحمه هذا الكلام وفهم الاذى لحمه يكون ثابتا بالاشارة لدلالة اللفظ على جزئه او لازمه لكن
قد فرق بين الاشارة والدلالة بان الاول مفهوم من النظم والثاني منه بالحجى وسنبين ان قوله فما اذا قال لامرأته
ارضاء لها كلاما اى طالق ان هذا الكلام عبارة في جزء الموضوع له لانه سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق
بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل والمذهب انه يطلق الكل لانه
فعلها قد رجحوا الاشارة على العبارة وليس كذلك فان العبارة راجح على الاشارة ومنها قوله المعلول لا يدل
على العلة ان اراد بالعلة مطلقها فلا نسلم عدم دلالة المعلول لا بد له من علة ما وان اراد دلالته على علة بعينها فلم

وهو قد اطلق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قدر على انه اخو بالولد نسبا فيظهر فائدته في الامامه الكبرى والكفاءه واعتبار مهر المثل
جانب الاب دون الام فالكافر قرشي اذا كان ابوه قرشيا وان كانت امه حبشيه وفيه ايضا
الى ان للاب حق التملك من مال الابن عند الحاجة وفي نفسه لانا لنسبته بلام الملك يقتضي
نفس الولد وماله ثابته على قدر الامكان ونفس الابن وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى
سع ولده والتصرف في ماله بغير رضاه ويجوز نصر ولده في ماله نفسه ووطي جاريته فاذا لم
اثبات حقيقه الملك في نفسه وماله يثبت له حق التملك في ماله عند الحاجه علما بالدليل بقدر
الامكان ويبتني على ثبوت حق التملك له مسايل منها انه لا يحد بوطي جاريه ابنه وزفال على
انها حرام ومنها انه لا يحب العقر بوطيها لثبوت الملك قبل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا
استولد جاريه الابن بنت النسب ولا يحب عليه رد قيمه الولد على الابن ومنها انه اذا انفق ماله
على نفسه عند الحاجة لا يواخذ بالضمان وفيه اشاره ايضا الى ان الاب لا يعاقب بسببه ولده
حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بالزنا لا يحد ولا يحبس في دينه لان الولد نسب اليه بلام
الملك فلا يستوجب العقوبه بسببه كالمالك لا يعاقب لمملوكه وفيه اشاره ايضا الى الاب منفرد بعمل
نفقه الولد لا يشاركه فيه احد لان الشرع اوجب النفقه عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه ولا
احد في هذه النسبه كلا في حكمها بمنزله نفقه العبد فانها على المولى من غير مشاركه احد لاختصاص
بنسبته الملك اليه وهذا في الابن الصغير والبنت الصغيره روايه واحده وفي الكبير الزمن والبنت
البالغه تجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد في روايه الحسن عن ابي حنيفه لانه انما يجب
للاب في الصغير الولايه والمونه حتى وجب عليه صدقه فطره فاختص بعسره ولا كذلك الكبير
الولايه فيشاركه الام وكذا في ظاهر الروايه كل النفقه على الاب لقوله ع وعلى المولود له رزقهن من غير
فصل بين الصغير والكبير وفيه ايضا اشاره الى ان الابن اذا كان غنيا والاب معسرا لم يشارك الولد
احد في نفقه ابنه للنسبه اليه بلام الملك بعليل الجمع ما سبق وفيه ايضا اشاره الى انا سحار الام على
الرضاع حال قيام النكاح لا يجوز لان الارضاع مستحق عليها لقوله ع والوالدات يرضعن اولادهن
وهذا

خبر فلكون



خبر فلكون الكلام للعموم الايجاب فلا يجوز لها اخذ الاجر فعلى فعل واجب عليها وفي حمله اشاره لاثبات
هذا الحكم نظر لانه لم يثبت باشاره النص المذكور بل انما ثبت بدليل منفصل وهي قوله والوالدات يرضعن
اولادهن ولهذا استدركه بقوله اولاده واوجب نفقتها عليه باعتبار عمل الرضاع فلا يستوجب الاجر انما
للايلزم ايجاب لهن على عمل واحد ولهذا جاز استيجارها بعد انقضاء العدة لعدم وجوب النفقه عليه
فلا يلزم المحذور المذكور وفيه ايضا اشاره الى ان اجر الرضاع يمنع عن التقدير بالكل والوزن وانما
فيه المعروف كما هو مذهب الحسن لان الله ع قال وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والرزق لسبب
بل المحذر فيه المعروف وهو قدر الكفايه بدليل قوله عليه السلام لهند خذي من مال سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف
فهل المراد من قوله ع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانها من
موجبات النكاح الاترى انه ذكر الاجر في حق المطلقات فقال ان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن والمراد من
الرزق والكسوة قصر طعام وكسوة يحتاج اليه المرضع في حاله الارضاع لان اصل النفقه واجب بالنكاح بقوله
هذا لا يكون دليلا انه اشاره الى الاجر ما الظئر يمنع عن التقدير اذ المنكوحه لا يجوز استيجارها وقيل المراد
والوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذكر على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة الرضاع لا نفقه النكاح
فعلى هذا الدليل لا يكون في الايه اشاره الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قال ابو حنيفه
لان الايه سيقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشاره الى ان اجر الرضاع اذا كان طعاما وكسوة
لا يحتاج الى بيانه لان هذه الجهاله لا يفضي الى المنازعه لانهم لا يعتبرون الظئر في العاده تكفيها من الطعام المعود
المنفعه الى المولود ولذكر لا يمنعها كفايتها من الكسوة لكونه ولدها من حرها فصار كسوة تغير بصيرورة
في شرح الطاوي لات انه لابد من اعلام جنس الثياب وفي الطعام يجوز لكف ما كان لان الظئر لا يكتفي بكسوة الاهل
ونطعم طعامهم وكانت الكسوة بمجهوله جهاله يفضي الى المنازعه بخلاف الطعام عادة قوله وفي قوله ع
وعلى الوارث مثل ذلك اشاره الى ان النفقه تستحق بقدر الولاد ايضا كالاخوة والعمومه والخؤله كما تستحق بالولاد
حتى يجبر الرجل على نفقه كل ذي رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانه من الرجال اذا كانوا ذوي حاجة
عندنا وعند ان معي لا يحب النفقه لغير الولاد كنفقة الاخ لا يحب على اخيه وقال ابن ابي ليلى يحب النفقه على كل وارث

محرما كان او غير محرم استدلالا بنظام قوله وعلى الوارث المذكور ولكنا نقول لفظ الوارث يعمهما بدليل الاخ
والعم وعمهما لكونه اسم جنس محلا بالالف واللام لغير العهد فيكون عاما فيتناولهما وكل من قسمي وارث كل منهما
لو ذكر الوارث محرما بقرائه انه مقصود لنص وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثلا ذكر في مقيد العام مع اذ المطلق والمقيد اذا وردا
في حادثة واحدة في حكم واحد يحمل المطلق على المقيد اذا لم يكونا في الاسباب وقد قال عمر وزيد المراد بقوله وعلى
الوارث وارث الولد يعني على وارث الولد مثل ذكر الواجب الذي على الاب من الكسوة والنفقة وهو معطوف على
قوله وعلى المولود له والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفرض وصلها ويحرم قطعها ومنع النفقة مع اليسار على المحتاج
يؤدي الى قطعها ولهذا اختص به ذو الرحم المحرم لان القرابة البعيد لا يفرض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية وفيه
اشارة ايضا الى ان النفقة مقدرة بقدر الارث على الاقارب بخلاف الوالدين والمولدين فان نفقة الصغير تجب على الام الملك
وعلى الحد الملسان كما بيناه وذكر ان الوارث مستو من الارث ويوجب الحكم على الاسم المشتق من معنى يدل على ان
موضع الاشتقاق عليه لوجود الحكم المضاف الى الاسم كالفي السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب هذه
النفقة اذ الحكم يثبت بقدر العلة اذ الغرم بالغنم حتى لا تجب النفقة في غير الولاد مع اختلاف الدين لبطلان
اهلية الارث ولا بد من اعتبار اهلية الارث بخلاف الولاد فان نفقة الوالدين على الاولاد باعتبار ميراثها
حتى تجب نفقتهما وان كانا كافرين اذ المعتبر فيما بين الاولاد والابوين نفس الولاد دون الارث وقدره
حتى قلنا في اصح الروايتين ان المعتبر اذا كان له ابن وبنت وبهما موسران كانت نفقة عليهما نصفان
لا بقدر الميراث وهو الثلث والثلثان لاعتبار الولاد دون قدر الوراثة فان قبل هذا الكلام وهو وجوب
النفقة على الوارث معلوم بالعبارة لان الكلام سيق لاجله فان قوله وعلى الوارث معطوف على قوله وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن فيكون مشاركا معه في الحكم والاولى عبارة في اثبات النفقة فكذا الثاني فكيف
سماه اشارة قلنا سلمنا ان سوق الكلام لاثبات النفقة لكن لا نسلم ان سوقه لبيان ما خذ الاستحقاق بل
فيكون بهذا الاعتبار اشارة قوله وكذلك في قوله وحمله وفصاله ملتوى شهورا عبارة في بيان منة الوالدة على
الولد لان الاية وهو قوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا حملته امه كرها ووضعته كرها
يدل على سوق الكلام لذكر وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه قد ثبت ان هذه الفصال حولان

وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر ولهذا حتى ذكر على اكثر الصحابة واختص به عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حتى استدل
بهذه الاية حين اختلفت الصحابة فيه فقد روي ان رجلا تزوج امراة وانت بولد لستة اشهر فهم عثمان برجمها
فقال ابن عباس ايا انها لو خاصمتكم بالقرآن لخصمتكم فان الله تعالى وحمله وفصاله في عامين فاذا ذهب انفصال العامين
لم يبق للحمل الا ستة اشهر فقد راء عنها الحد وابيه اشار المصنف على ما اخرجه حبر الامة وهو عبد الله بن عباس رضي الله عنهما
ترجمان القرآن قوله وكذا قوله ولا فان باشر وهو عبارة عن اباحة هذه الاشياء اي اباحة الاكل والشرب والجماع
في جميع الليل ونسخ ما قبله من التحريم فان في ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او نام حرم عليه
الطعام والشراب والجماع الى مثله من الغد وكانت تلك صوما فنسخ ذكر هذه الاية وفيها شارة الى
ان الجنابة لا تنافي الصوم لانه قد اباح له الجماع الى الفجر ثم من الليل فاذا جامع قبيل الصبح يكون الاغتسال بعد طلوع
الفجر ضرورة وفيه ايضا اشارة الى جواز النية من النهار كما هو مذهبنا فانه اباح الافعال المذكورة الى انفجار الصبح
ثم امر باتمام الصيام بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وكلمة ثم للتراخي والصوم انما يكون شرعا بالنية والامساك
النهار بعد طلوع الصبح ضرورة لان الليل لا ينقض الا بجزء من النهار والاصل ان اقتران الشيء بالعبادة مما للصوم
الى موجب هذا النص سيما ان لا تجوز النية من الليل اذ لا معنى لاشتراط تبييت الاداء قبل وقته اذ الليل ليس بوقت
وانا جوزناها لقوله عليه الصلاة والسلام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر واحد فلو قلنا بانه لا تجوز الا من الليل لزم
نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مجملا بالكتاب والسنة جميعا وانما صارت النية من الليل افضل لما فيها
من المسارعة الى الاداء والناهيه قال ومن ذكر قوله فاطعام عشرة مساكين الى قوله فلم يوجد اوسط
اقوتكم ومن ذكر الى ما اجتمع فيه العبارة والاشارة فهي عبارته وكفارته اطعام عشرة مساكين كل
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهو عبارته يدل على ان الواجب احد هذه الاشياء الثلاثة على سبيل
التخيير لانه سيق الكلام لاجله لكلمة او والموجب للحصر الذي فيه اليسر وباشارته يدل على انه يشترط ملك الثوب
من الفقير ولا يكفي فيه الاعارة والاباحة وعلى ان الاصل في الاطعام الاباحة والتمليك ملحق بها في حق زيادة
ايضا فيما دون الواجب اباحة الطعام عدا وعشا عندنا وهو مذهب علي رضي الله عنه وابن عباس رضي الله عنهما وقتادة
وسالم والثوري والاوزاعي وقال ان ما دون الواجب لا يشترط فيه التمليك كما في الكسوة لان المنصوص سد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

خلة الفقر واغناوه وذكر يحصل بالتمليك دون التمكين كما في صدقة الفطر والزكوة والكسوة ونحن
نقول الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم نحي الاطعام حمصه جعل الغير طاعما اي آكلا الا ان العرف
انصحة التكفير يعلق بفعل يصير به مطعما ويصير الغير وهو المسكين بمطاعا وذكر يحصل بالاباحة
والتسليط على الطعام وكرر يشترط اكل المسكين ليتم فعله لطعاما فالحاجة الى التملك منه لانه امر زايد على
ما تقتضيه الكتاب بلا ضرورة وانما لخفنا التملك بالاباحة حتى في جواز التكفير لان المقصود سد خلة المسكين
والاطعام قضاء حاجة واحدة وهي حاجة الاكل ولد حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي امور
باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج فكان التمليك قضاء الحوائج كلها معنى ومنها الاكل فصار كانه اتى
بما هو المنصوص عليه وزيادة فكان اولى بالجواز وليس هذا حمل للحصة وهو الاطعام والمجاز وهو
التمليك لان الحصة مراد بالعبارة والتمليك بالدلالة فلا يكون مجازا بخلاف الكسوة فانه لا تتادى بالاباحة
بل يشترط فيه التمليك لان الشرع جعل العين كفارة دون المنفعة اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب
فوجب ان يكون العين كفارة وذكر بالتمليك دون الاعارة اذ الاعارة تصرف من منفعة الثوب لان عينه والعود
الحاق اعارة الثوب بالتمليك لكونها قاصرة في دفع الحاجة لكونها منتهية قبل حصول المقصود لحوائج
بعد ما لبسه الفقير يوما مع بقاء حاجته وكانت غير لازمة والاباحة في الطعام لازمة لانه لا يتملك
الاسترداد بعد الاكل لانقلاب الكسوة باكلة مصدرا ايضا كما هو بالفتح نقال كساه بالفتح والكسر كذا صاحب
الكساف التيسير في قوله او كسوتهم ان معناها الالباس وهو مصدر وقيل العمل منصوصا عليه
ولا يتعين كون العين كفارة وكان ينبغي ان تتادى بالاباحة لانا نقول سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة
في الطعام وهي لم يأكلوا على ملك المسيح سمى بها المقصود وهو سد خلة المحتاج ودفع الجوع ولا يمكنه الاسترداد
بعد الاكل ولا يتم المقصود في اعارة الثوب وهي لم تكسوا على ملك المسيح لامكان الاسترداد او نقول ان
نبتة ذكر كان اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا لا يجوز فيه الا التمليك وعلى
كون الالباس مرادا يجوز فلا يجوز احتياطا ثم المعتبر في اباحة الطعام اكلتان مشبعتان مما يكون معتادا في كل
موضع الغداء والعشاء او الغداء والعشاء لان المعتبر دفع حاجة ذكر اليوم وذكر بالغداء او العشاء

عاده قوله

عاده قوله وفيه اشارة اي في النص المذكور اشارة ايضا الى ان المساكين مصارف الكفارة لجوائجهم
الى الطعام والكسوة لان اسمهم سمي عن الحاجة لانه نص على صفة سمي عنها وهي المسكنة قال الله تعالى او جبه
ذا متربة اي لاصق بالتراب من الجوع والعري فدار على المقصود قضاء الحوائج لاعيان المساكين وكانه اوجب
في الحصة قضاء عشر حاجات فكون الطعام مسكين واحد في عشرة ايام كالطعام عشرة مساكين في ساعة
تتحد الحاجة بتحدد كل يوم كالراس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المونة والنماء بخلاف
تكرار الشاهد الواحد شهادته لان المعنى الذي يحصر بالعدد وهو طمانينة القلب وتعليل زفر
لا يحصر تكرار الشهادة فلا يحصل المقصود وفيما نحن فيه المقصود وهو قضاء الحاجة حاصل فافترقا
وبه اندفع ما ذكره الشافعي بان الواجب عليه اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد يتجدد الايام لا
عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء فان قيل قد جوزتم في الكسوة صرف عشرة
اثواب الى مسكين واحد في عشرة ايام مع ان الحاجة الى الثوب لا يتجدد في كل يوم وانما يحتاج اليه في كل
ستة اشهر او نحوه ذكر فوجب ان لا يجوز قلنا هذا انما يلزم اذا اعتبرت حاجة اللبس فقط وليس كذلك
الواجب في التكفير بالثوب التمليك ليصرفها الى حوائجه المتعددة فكون التملك قائما مقام قضاء جميع
الحوائج وباعتبار الحوائج كلها صار الثوب هالكا تقديرا فتحدث الحاجة وكان سبيل الاداء على
هذا ان يوم واحدا الى مسكين واحد عشرة اثواب متواترا او في عشر ساعات كما قاله بعض مشايخنا غير
الا ان الزمان اكثرهم قالوا الاحوط ذكر لان المعتبر قضاء الحاجة والحاجة اذا قضيت لم يكن من تجددها ولا يحدد لان
واحدة ذكر يوم لجنس الحوائج او ما دونه ساعات غير معلومة واليوم معلوم وكان التعديد به اولى في
تحدد اليوم قد اقيم مقام تحدد الحاجة في نظيره وهو الطعام فكذا في الكسوة قوله ولا يلزم قبض المسكين
كسوتين من رجلين في ساعة واحدة كما لا يجوز قبضهما من رجل واحد في ساعة واحدة لوجود الجامع
وهو ملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الاخر الا بعد تحدد زمان الحاجة وهو اليوم سواء
من رجلين او من واحد تقرر الجواب ان كل واحد من الرجلين في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير
فلم يوجد في حق المودى الكسوة واحدا ذكل واحد منهما متطوع بفعله لا بفعل غيره فلم يوجد ايجاب لم تكلف

هذا يجاب سوا اتحدوا ومع
ذا لا يجوز لان معنى لم يجوز لفقه
فقيه يرد على

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالفرق بين المعلق بان يخطبه في ساعة او في يوم لا يخطبه غيره فيهما بخلاف الواحد لانه
سكلم بالفرق بين المعلق بان يخطبه في ساعتين او يومين على حسب ما حلف وا
ومن ذكر قوله عليها اعنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم الى قوله فهذا من جوامع الكلم الذي خص عنه
فقو ـــــ ومن ذكر اي مما اجمع فيه العبارة والاشارة قوله عليها اعنوهم عن المسئلة في مثل هذا
اليوم فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر يوم العيد الى الفقير واغناؤه عن السؤال
سيق الكلام لاجله وفيه اشارة الى ان صدقة الفطر لا يحل الا على الغني لان الاغناء انما يتصور
الا منه والى ان الواجب الصرف الى الفقراء اغناء الغني اما ثابت وان وجوب اداء معلق
بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يتنبه عن المسئلة في ذلك
اليوم اذا ادى فيه والى ان الواجب يادى بمطلق المال من غير اشتراط المال النامي فانه يتبين
الاغناء وذكر يحتمل مطلق المال او يكون مراده ان الواجب يادى بمطلق المال من غير اشتراط
مال بعينه كالحنطة والشعير او الزبيب والدقيق او الدراهم ولهذا يجزئ اداء هذه الاشياء
بعينه اذا الاغناء يحصل بمطلق المال وهذا المعنى اقرب مناسبة بالمعنى الى الاول اذ اداء عامة
الخروج الى المصلى للاستغناء عن المسئلة وبحضر المصلى فارغ البال عن توجه العيال الى السؤال واليه اشار بقوله
في مثل هذا اليوم الذي هو وقت الاستغناء بالصلوة والى الاول اشار بقوله اغنوهم عن الطواف
اغناء من التطوف على المساكين وقد اعتبر الاغناء في الجملة بما كان معنى المنصوص عليه فيه اتم كان
الكلام لهذا قال ابو حنيفة لا يجوز دفع بعد انسانا احد بقي ومراده الاغناء عن السؤال لان الاغناء عند
مطلقا مكروه والى الاول اشار بقوله عليها السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي والى الثاني اشار بقوله
للفقراء من المسلمين فان اهل الذمة فهذا الحديث وامثاله من جوامع الكلم التي خص بها النبي عليه السلام حتى
قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد على الاتيان بمثلها ويمكن ان يكون وجه اللغة ان كان
المعاني ولهذا لا يجوز نقله بالمعنى لانه عليه كان مخصوصا بمثل ذلك النظم لفصاحته فلا يقدر احد على ما
مخصوصا به منها قوله عليه الخراج بالضمان والغرم بالغنم العجماء جبار والمعدن جبار والبئر جبار وفي الاسلام ر

على المدعى

على المدعى واليمين على من انكر فدخل فيها جميع ما سبق فيها ـــــ واما دلالة النص فما ثبت
بعين النص لغة الى قوله صون مقصوده فيها وبان ـــــ اما دلالة النص اي ما الباب
دلالة النص فكذا ذكره في التلويح قوله فما ثبت بعين النص لغة لان ما ثبت بالدلالة لان الدلالة مصدر فلا يجوز ان
يكون ما الثابت فلا بد من ارادة الثابت حتى جاز ان يقال ما ثبت عليه واحترز بقوله ما ثبت بعين النص لغة عن
معنى فانه ثبت بعين النص شرعا وعقلا وكذا عن المحذوف فانه ثابت بالنص لاقتضاء اذ المحذوف كالملفوظ
واحترز بقوله لا استدلالا عن القياس فان الدلالة غير القياس عند المحققين من مشايخنا كما سياتي ويمكن
ان يراد بقوله ما ثبت بعين النص لغة المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذكر من قبيل العبارة وان المراد
بالمعنى الذي يؤدي اليه معنى اللغة فيكون ذكره معنى اي بواسطة المعنى الثابت بظاهر النظم
كالضرب مثلا فانه اسم لفعل معلوم وهو ايلام الغير على وجه مخصوص في محل صالح له وهذا المعنى الموضوع له
لغة وله معنى مقصود منفي اليه المعنى اللغوي وهو الايلام فانه هو المقصود من هذا الفعل ولهذا لو
حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود وعلى عكسه لو حلف
لا يضربه فمد سوطه او حنفها او عضها في غير حالة الملاعبة يحنث لوجود معنى الضرب وهو الايلام
وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بمعنى المعنى اللغوي لانه لم يوضع له فصار للضرب صورة معلومة
ومعنى مقصود وهو الايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا النهي عن التأفيف في قوله
ولا تقل لهما اف فان التأفيف اسم لفعل معلوم بصورته وهي كلمة كراهية عند النضجر
والتبرم والشامة على شخص وله معنى مقصود لاجله ثبت الحرمة وهو الاذى فالثابت به هو الثابت بدلالة النص
ومعنى الاذى يفهم منه لغة فان العالم بوضاع اللغة يفهم بما وراء السماع من غير تامل ان المقصود من
التأفيف حرمة الايذاء وان لم يكن مجتهدا اذ الدلالة انما تعتبر فيها العلم بالوضع دون الزان
ولهذا خرج بهذا القيد القياس فان المعنى في القياس لا يعرفه الا المجتهد لا كل من يعرف اللغة فهم
منع الضرب والشتم والقتل فان الايذاء فيها فوق الايذاء في التأفيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص
لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذا سمت دلالة النص وفحواه لاعنيه لان النص لم يتناوله

لفظ الكرامة كان المعنى الذى يعلق لتعلم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان
النص تناوله وابه اشار المصنف بقوله والثابت بها اى بالدلالة كالثابت بها اى بالعبارة و
لكونه قطعيا الاعند المعارض فان العبارة والاشارة مقدمان على الدلالة اما ترجيح العبارة
على الدلالة فظاهر واما تقديم الاشارة عليها فلان فى الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوى وفى
لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقى النظم سالما عن المعارضة فى الاشارة فرجحت بذلك مسا
يعارضها ما قالوا ان فى ان الكفارة تجب فى القتل العمد لانها لما وجبت فى الخطأ مع قيام العذر بقوله
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة فمع العمد ولا عذر فيه اولى ولكن هذه الدلالة عارضها
قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فى العمد وذكر الله
حمل كل جزاء العمل العمد جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام من جزاء اذا كفى فلو وجبت الكفارة معه كان
المذكور بعض الجزاء فلم يكن تاما فرجحنا الاشارة على الدلالة وقوله حتى صح اثبات الحدود و
بها دون القياس دليل على ان الثابت بالدلالة كالثابت بالعبارة والاشارة وحاصله ان العلماء
قد اختلفوا فى ان الدلالة هل هى معتبرة عند القياس او غيره فقال بعض المشايخ ان الدلالة قياس جلى لانه
اسان للحكم فى غير المنصوص للمعنى الذى وجد فى المنصوص وهذا احد القياس لكنه يحتاج الى مامل
كثير فيكون قياسا جليا فلا يترك بسببه عن اقتباس فقال المحققون منهم كفخر الاسلام وشمس الائمة
ان الدلالة غير القياس لجهتين الاولى الحدود والكفارات تثبت بالدلالة النص لما سبق ولم تثبت بالقياس قد
على ان الدلالة غيره وهذا لان الكفارة لما شرعت ساترة للذنب ماحية للاثم وفيها معنى العقوبة والزجر
الحدود شرعت عقوبة وزجرا وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للرأى فى معرفة مقاديرها ومعرفة ما يصلح
لازالة الاثام وما يصلح جزاء ولان الحدود والكفارات مما تندرئ بالشبهات فلا تعود اثباتها بالقياس
الذى فيه شبهة والثانى ان القياس مختص بالفقهاء لا يفهمه الا المجتهدون لتوقفه على معنى مستنبط مؤثر
ملائم وذكر لا يعرف الا بالاجتهاد وما دلالة النص فلا تختص بالفقهاء بل يتعلق فهمه على معرفة اللسان
فلا تخفى على اهل اللسان فيها كان او غيره لانه انما يفهم لحدا وفهم بعض دون البعض فلا دلالة على حسب اللغة

اذ الدلالة

اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع فلا تخفى على احد بعلم الوضع حتى يعلم بقينا
انه ما رجم ماعزا عن ان ماعزا او صحابى او اعرابى بل باعتبار انه زنى وهو محصن فثبت هذا الحكم فى غيره
بدلالة النص لانه يساويه فى كونه زانيا حال الاحصان لا بالقياس لكونه مفهوما بالغة لا استنباطا وكذا وجوب
الكفارة على غير الاعرابى ثابت بالدلالة فانه يعلم قطعا انه ما وجبت الكفارة على الاعرابى باعتبار كونه اعرابيا
بل خاطبه على الصوم بالوقاع متعمدا حتى قال اهلكت واحلكت يا رسول الله فقال له عليه ماذا صنعت
فقال وقعت على امرأتى فى نهار رمضان متعمدا الحديث فاذا وجدت هذه الخاتمة من غيره يجب عليه الكفارة الذى
بالدلالة وكذا وجوبها اى وجوب الكفارة بالاكل والشرب فى نهار رمضان متعمدا ثابت بدلالة النص
ورد فى الوقاع وذكر انه انما وجب الكفارة فى الوقاع لعلة كونه جناية على الصوم بالافساد لكونه معنى
لا سبيل عن المحظورات الثلاث وهذا الان وجوبها بطريق العقوبة والمؤثر فى وجوبها جهة المعصية
فى ذكر الفعل من جهة وقوعه جناية فى شهر حرمه الشهر لا لنفس الوقاع فانه ليس بجناية بعينه لانه يتقرب
فى شرع ممتدا ولهذا لو وجد فى غير النهار لا يلزم شئ فعلم هذا الوجوب يضاف الى مطلق الافساد فى النهار
الا ترى ان للافساد بغير الاكل والشرب وجد الافساد وذكر بالة اخرى فثبت الحكم فيها بطريق الاولى لان
بالاكل والشرب فوق الجناية بالوقاع لان الصبر عنهما اسهل والدواعى اليهما اكثر والطبع اليهما اميل فكون
الزجر فيهما اجرى وحاصله ان مع الصوم قهر النفس منعه عن اقتضاء شهوة البطن والفرج للاذعان
على الاوامر وشهوة الفرج تابعة لشهوة البطن فالمنع من شهوة البطن اشد فان الانسان قد يصبر
دهرا طويلا ولا يصبر على الاكل والشرب الا قليلا فكان الامتناع عن تقرة الشهوة هو الاصل والبه الاشارة
فى قوله فان الصوم له رجاء وكان احق بشرع الزاجر ولا اعتبار باختلاف الآلات الجناية بعد وجود ها فان
وجب بالفعل العمد سواء كان بالسيف او بالسكين او غيرهما وارد عليه بانه كيف يكون هذا دلالة وقد
على العلماء المحققين وجوب الكفارة بالاكل والشرب ومن شان الدلالة ان يشترك فى فهمها كل من يعرف اللغة
ولم يكن مجتهدا ولا تختص ببعض دون بعض وليس كذلك ههنا اجيب بان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد
يكون خفيا لثبوت الكفارة فى الاكل فان المعنى الذى يعلوه فلا بد من كونه ظاهرا لعرفه اهل اللسان وقد

معنى الجناية في سوال الاعرابي فاثبت لغة مفهوم لاهل اللسان بلا شك وان اشتمله الثابت بذكر المعنى غير موضوع
النص شاء على ان تعلق الحكم بنفس الجناية او بالجناية المقيدة بالوقاع قلا يقدح ذكرك في كونه دلالة اذ الشرط في الدلالة
كون المعنى الذي علق به الحكم الثابت بالنص او الغير الثابت بذكر المعنى في غير المنصوص مما يعرفه اهل اللسان قولهم في
النسيان في الوقاع اي مما ثبت بدلالة النص حكم الوطء ناسيا في رمضان فانه لما ثبت لغة ان النسيان عذر لان
والشرب ناسيا بقوله عليهم على صومكم فانما اطعمكم الله وسقاكم بدلالة النص في الوقاع ناسيا بوجود المعنى الموجب
عذرا وهو كون النسيان مدفوعا عليه خلقه اي وضعا عليه من غير اختياره ويجب لا عليه طبعا على وجه
فيه لاحد من العباد وكان سماويا محضا مضافا الى صاحب الحق فصار عفوا وهذا معنى النسيان لغة يعرفه كل
احد فعلمنا به في نظيره اي نظير المنصوص عليه وهو الوقاع وكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف
انه معدول فيه عن القياس فلا يعارض عليه غيره قوله ولين غلبه وقوعه في الاكل جواب عما يقال الجماع ليس بمقصود
للاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب غالب لان وقت ادآء الصوم النهار وهو وقت الاكل عاده وقد
الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف في الطعام وغيره ذكره والصوم يزيد في سهوة الاكل فيحوجه الى الاكل فيسهل
الانسان فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت للجماع عاده والصوم انزل اضعاف هذه السهوة فان الصوم
رجآء الما على ما جآء في الحديث وكان النسيان فيه نادرا فلا يلحق بالمنصوص الغالب لانه دونه فلا يعمل عذرا
كالاكل والشرب ناسيا في الصلوة لانهما نادران مع كون الاركان وهذه المصلي بذكره تقرر الجواب ان الاكل
والشرب مزينة في اسباب الدعوة اليهما وكل الميل اليهما قاهرة جاز لانه تعلق البشر فاما الجماع فقاهر في اسباب
الدعوة اليه ولكنه في حاله لا هذه الشهوة عند فرط الشبق يغلب البشر حتى لا يقدر الصبر عنه عند هيجانها
فانه يذهب قلبه عند غلبه كل شئ سوى مقصوده وقضآء حاجته فيتساوى بان فصح الاسند لان قطاع
وحد قطاع الطريق الى قوله نا مردد بين الحظر والاباحه اقول ـــــ ومما ثبت بدلالة النص الحاق حد
الطريق على الرد اى الصاحب المعين للقطاع وهذا لان قوله انما جزآء الذين يحاربون الله ورسوله بعبارته
يتحقق
بدل على حد قطاع الطريق المباشرين ومباشرته بدل على الرد انما له كل المباشرين الحد جزاء المحاربة وكل
ان يكون للبعض ردء للبعض حتى زلنا قدامها انجاز وا اي انضموا اليهم فيستوي فيه الردء والمباشر وهذا الشرط
في استحقاق السهم في الغنيمة وقطع الطريق عادة يكون هكذا ما ان سائر البعض ردء لبعض للدفع و اخذ
المال بحصار فتح الطريق بالاكل ولو اشتغلوا بالقتال لتعذر عليهم اخذ المال وانما الشرط الفعل من واحد منهم
وقد تقوى فاذا وجد عليه الحد عن على ردئه لاشتراكهما في المحاربة فيشتركان في الحد وعائبت بدلالة النص الوارد
في الزنا وجوب حد الزنا باللواطة عند ابي يوسف ومحمد لهما الزنا اسم لفعل معلوم وهو قضاء الشهوة
من حيث هي خارج عن الملك وشبهته لسفح الماء لا لقصد الولد ولذلك سمي سفاحا وهذا المعنى موجود
مع الزيادة في الجريمة وسفح الماء اما في الجريمة فلان جريمة اللواطة لا يزدجر بها واما جريمة الزنا فيزدجر بالتزوج
واما في سفح الماء فلانها اضاعة الماء على وجه لا يحلق منه الولد اصلا وفي الاشتهاء مثله فيثبت الحكم فيها بالدلالة
وهذا وجه ابي يوسف ومحمد القصاص بالقتل بالمثقل بدلالة قوله عليه لا قود الا بالسيف لانه بعبارته بدل
على القصاص لا ينافي الا بالسيف او لا جل السبب العمل بالسيف وكل المهموم من السيف لغة اسما كجرحه
بما لا يصل البنية اي البدن احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى في سائر الالات كالحجر العظيم والخشبة العظيمة
والسكين بالدلالة وذلك لان القصاص وجب عقوبة بطلا ركبته الكبيرة تهتك حرمة النفس
غالبا فاما الجرح ولمزيق البنية فوسيلة الى الهلاك فما لكون بغير وسيلة اتم في وجوب القصاص على الفصلين
المذكورين لان المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال في السبب الموجب لها فالقصاص من شبه العمد مما
الشبهة في السقوط فلا يجعل الناقص اصلا في السبب والكامل منه الجناية في بعض الاسباب
قالوا لان نظائر تخرس الحلق والباطن بارقه الدم وافساد طبايعه ومزاجه الاصلي جميعا حتى تنع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة على صفة الكمال فان الحيوة باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان
التعويب الكامل بافسادهما وكان هذا الكامل اصلا في وجوب القصاص فاذا فات احدهما لا يثبت عليه
العقوبة الكاملة حتى لو خرج كل واحد من الحجر والخشب فمات لا يجب القصاص عندنا وفي الحديث الذي
في ظاهر الرواية جرحه او لم يجرح وروى الطحاوي عن ابي حنيفة ان القصاص يجب بالجرح بأي آلة كانت والاصل
ان الجرح على البدن وسيلة بل القصاص مقابل بالجناية على البدن فصلا بقوله ﷺ العمد بالعمد اذ المراد النفس
البدن الحساني عند المتكلمين غير الروح المجرد الذي يقوله الحكماء فانه غير قابل للجناية والجناية على

لانه كامل الاسخريه وارافه الدم منفعلا بدمن اعساره فالا القاضي ابو زيد حمل ابو حنيفه سلامه القاصر
فلم يوجب عمها القصاص وهذا منه استحسان اي لاحتمال الدرء وما قالا لا محل الواضح في تفسير العمل عمدا
في العرف فيكون الفتوى على قولهما وقد ثبت ان السيء اقص برضح الحجر ما رضح اليهودي راس الجارية فماتت
به وكما لابي حنيفه ان نقول انه يحتمل ان يكون قد حصل الجرح بالرضح فلا منع القصاص ثم اشار الى الفرق بين
اللواطة بقوله والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر وذكر الان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته و
نفقته عليه اذ لا يمكن ايجاب ذلك على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق
عليه فيفضي الى هلاكه ولهذا قرن الله الزنا بالقتل حتى قال ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ذلك
ولهذا اوكد الرجل على لا يرخص له الاقدام بخلاف المراة فانا نشبه لا يقطع عنها بالزنا وبهذا تبين ان المعنى
هو الموثر في الزنا وكذا افساد الفراش واشتباه النسب وقد يصبح الماء الان يضع الماء قاصرا في الاثر
وللحرمة لانه قد حصل بالعزل الامة بغير اذنها وفي المنكوحة باذنها وليس فيه افساد الفراش اصلا لان
ذكر باشتباه النسب والمعتبر ذكر في اللواطة وكذا لو زنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بسبب السن
الداعية اليه من الطرفين فانه يقوم بالرجل والمراة وكل واحد منهما سابل الله فكان اسرع حصول الا انزال
وجودا فكان احوج الى الزجر واما اللواطة فلا يرغب فيها الا الفاعل واما المفعول به فمن ضعفه
ما عهد عنها على ما عليه الجبلة السليمة فقصرت في حالها فلا يكون مساويا للزنا فسقط الاستدلال
بالكامل على انه فاصر فيها يسقط بالشبهة والرجم انما لا حرمه اللواطة على الزنا غير موثره في وجوب
الحد لان الحرمة المجردة بدون المعاني المخصوصة بالزنا من هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه
لا توجب الحد الا يرى ان حرمة الدم واكل لحم الخنزير وشرب البول اكد من حرمة المحرم بحد الخمر وشرب البول
شرب الدم والبول الموجود دعاء الطبع الى الحرمة فدل شرب البول وقال ان في الكفارة بحث بالعمل العمد
وبالمحرم الخمس بدلالة النص الوارد في القتل الخطاء وهو قوله ٢ ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة
مومنة الآية وبدلالة النص الوارد في اليمين المعقدة وهو قوله ٢ ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكان
الا انه لما اوجب بالقتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر المسقط للخطيئة فالعمل العمد الذي

عذرا وفي

عذرا وفي الكفارة الخطاء فيه وكذا لما وجبت في المعقوده باعتبار صورتها كاذبه بالخطاء عدم كونها
في الاصل كذلك فوجوبها في الغموس وهي كاذبة في الاصل اولى قلنا الكفارة مركبة من معنى العباده والعقوبة اما
كونها عباده فلانها شرعت بتكفره للذنب ماحيه اثره جبرا لما ازكب فان الحسنات يذهبن
السيات فلا يقع التكفير الا بما هو قربه ولهذا يتادى بالصوم ويشترط فيها النيه وفرض
اداوها الى احرار من علمه ولا نعام كرها كالعقوبات واما كونها عقوبة فلانها وجبت
زاجره حراء على ارتكاب المحظور كالحدود ودفع العبادات الواجبه ابتداء تعظما لله و
سميت كفارة اي ستاره للذنب فيقتضي جنايه ساتره لتصير ساتره لها واذا كانت مركبه من
العباده والعقوبه وجب تكميلها ابراسا للخطر والاباحه لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر
كقتل الخطاء فانه من حيث الصوره زجر لمحصد او كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وتصرى
الزور محظور فيصلح سببا لها وكذا اليمين المعقوده من حيث انه تعظم الله مباح بل هو مندوب
وبهذا شرعت في سعه الرسول وحلف بها في الخصومات ومن حيث انها سبب لكذا باعتبار الختم الاسهاد
فيصلح سببا لها ايضا اما القتل العمد المحظور محض وكذا اليمين الغموس حرام محض لان الكذب بدون
الله حرام فكيف بسعه فلا يصلحان للكفارة اذ الحرام لا يصلح ساترا للذنب وانما وجب الكفاره و
القتل بالمثقل مع كونه حراما محضا باعتبار شبهه الخطاء فانه ليس باله القتل والكفاره فيها معنى العباده
فتحاط في اسقاطها فجعل شبهه السبب وانما لا توجب الكفارة بعمل المتسامن بهدا بح فيام شبهه السبب لان الكفاره
قبل المتسامن فيه شبهه الخطاء لسبب المحل فانه كافر حرفظه محلا ساح قتله كالو قتل مسلما ظن انه صيد عمدا
جزاء الفعل من كل وجه وشبهه الخطاء في المتسامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان فعله من حيث الفعل
محض فاعتبر شبهه فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من كل وجه فاعتبر شبهه فيه حتى لا يجب القصاص
بفعله ولم يعتبر فيما هو جزاء الفعل وهي الكفاره وانما قلنا بان القصاص جزاء المحل من وجه وجزاء الفعل
من وجه اما الاول فلقوله ٢ النفس بالنفس ولكونه حقا للاولياء يدرا عليه واما الثاني فلانه شرع حد
عن هتك حرمه النفس كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعه فعمل الوا

يدل على كونه حرا اقتل قال ... واما المقتضى فزيادة الى قوله من قبيل المقتضى على ما مر
اقول ... المقتضى مفعول من الاقتضاء بمعنى الطلب يقال اقتضيت الدين طلبته وسمي به لان النص طلبه
لتصحيحه وفي الاصطلاح هو زيادة على النص بيان شرط لصحة المنصوص لما لم يستقم المنصوص عليه
الا به فكان مقتضيا له وهو معنى قوله اي عن المقتضى شرطا منصوب على انه مفعول لاجله وقوله لما لم يستقم متعلق بقوله ثبت شرطا من كلام واحد
عن جواب آخر وقد انتهى الحدة وقوله وجب بعده لصحته كلام مستانف ليس من الحد وقوله اقتضاه
تعليل له اي انما وجب تقديم المقتضى لاجل تصحيح المنصوص عليه شرعا لان النص قد اقتضاه اي طلبه لصحته
فكان من شروط صحته والشرط يجب تقديمه على المشروط ويجوز ان يكون لما لم يستقم متعلقا بوجب بعده
وقوله قد اقتضاه النص بيان وجه التسمية بهذا الاسم قوله فصار المقتضى بحكمه اي بحكم اذا لما
قد يحكى للمصاحبة نحو خرجت بسلاح السفر بحكم للنص لان النص لما لم يعد بدونه واقتضاه كان ثابتا به
لكن بواسطة المقتضى كشرى القريب عتاق بواسطة الملك فلا يعارضه القياس لان القياس لا يعارض
ما ثبت بالنص وان كان بالواسطة وهذا بلا خلاف والثابت به اي بالمقتضى كالثابت بدلالة النص في
كونه قطعيا لانهما مضافان الى النص القطعي الا عند المعارض حتى يقدم الثابت بالدلالة على الثابت
بالاقتضاء لان الدلالة ثابتة بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ثابت
شرعا للحاجة من غير ان يكون من موجبات الكلام فكان ضروريا ثابتا من وجه فيكون الثابت بالدلالة ارجح
قوله وقد يشكل الفصل اي الفرق بين المقتضى والمحذوف باعتبار ان كل واحد منهما من قبيل ما يحذف
لتصحيح الكلام ولهذا جعل عامة اصحابنا المقتضى من فهم القاضي ابو زيد المحذوف من باب المقتضى ولم يفرقوا
بينهما وقالوا المقتضى جعل غير المذكور كالمذكور لتصحيح المذكور وانه يشملهما ولكن يمس الامة وحكم الاسلام
وعامة المتاخرين فرقوا بينهما بان المحذوف ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا ضرورة وكان غيره وانما ذكر
اي علامة الفرق بينهما اشارة الى فرق بين اخر من بينهما الاولى ان المقتضى اذا صح به المذكور لا يغير المقتضى عن
اعرابه وعما كان قبله من الحكم بل يقرره لانه ثبت شرطا لصحته والشرط لا يغير المشروط بل يصححه بقوله ٢
فتحرير رقبته مومنة فان الامر بالتحرير يقتضي كون الرقبة مملوكة للعتق اذ لا عتق فيما لا يملكه ان آدم

قدر فوله

قدر قوله مملوكة في الذكر فيصار فتحرير رقبة مملوكة لا يكون خبرا بخلاف ما اذا كان بخلافه فانه يغير المذكور
عند التصريح به ويسقط الحكم المضاف الى المذكور الى المقدر كما في قوله ٢ واسئل القرية وفي قوله ٢ واشربوا في قلوبهم
العجل في قوله عليه رفع عن امتي الخطا، والنسيان فعند ذكر الاهل اي في قوله واسئل القرية ما عسار السوال
لا بتوجه الى نفس القرية لا بد من تقدير الاهل وعند ذكر المحبة اي في قوله واشربوا في قلوبهم العجل اي بحبه لان
الشراب يفسد العجل في قلوبهم عند ذكر الحكم اي في قوله عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان اي حكمهما
عنهما غير مرفوع لوجود هما في الامة فيلزم الخلف في خبر الصادق فلا بد من تقدير الحكم وفي قوله سحور بسبب
والاشراب والرفع الى ما صرح به فقد لف ونشر يعني يتحول نسبة السوال من القرية الى الاهل عند التصريح به وبحول
نسبة الاشراب من العجل الى محبته ويتحول نسبة الرفع من الخطا والنسيان الى حكمهما عند التصريح به وبغير
في الكل فيصير ما هو منصوب يحرورا في الاثنين وهو مرفوع يحرورا في الحديث فذرع الاشياء من قبيل
المحذوف دون المقتضى فحصل الفرق بينهما ثم اشار الى الفرق الثاني بينهما بقوله وله اي للمحذوف وعموم دون المقتضى
لان المحذوف حذف اختصارا مع قيام الدليل عليه والاختصار احد طرق اللغة وكان ثابتا لغة لفظا
والعموم من اوصاف اللفظ الملفوظ فيقبل العموم بخلاف المقتضى فانه امر شرعي تثبت ضرورة وقد اندفعت
بدون العموم فلا تصار اليه قوله وانما يسقط عموم هذا الخبر وهو قوله عليه رفع عن امتي الخطا والنسيان
وهذا جواب عن سوال يرد على ما ذكرنا من ان هذا الخبر من قبيل المحذوف دون المقتضى وله عموم
لما ذكرنا فلو كان هذا الخبر من قبيل المحذوف كان له عموم وليس لهذا الخبر عموم فدل على انه من قبيل المقتضى دون
المحذوف وهو دليل على بطلان ما ذكرتم من الفرق بينهما بعموم المحذوف وعدم عموم المقتضى تقرير الجواب
انا نسقط عموم هذا الخبر لكون المحذوف مشتركا ولا عموم للمشترك لان من قبيل المقتضى وحاصله انه
لا يراد من هذا الخبر ما هو المفهوم من ظاهره من رفع عن الخطا والنسيان عن الامة لتحققهما وجودا
في الامة فلو حمل على ظاهره يلزم الخلف في خبر الصادق فلا بد من تقدير المحذوف وهو الحكم بنفي رفع حكم
الخطا والنسيان فحمله انا نفي على حكم الدنيا والاخرة لانه اما محذوف او مقتضى والكل منهما عموم
فيه ولهذا قال لا يتبع طلاق الخاطئ والمكره عنده ولا يفسد الصوم بالاكل خطاء ومكرها عنده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو خلاف المحالف لقاعدته فان المجاز لا عموم له عنده وهذا صار مجازا عن الحكم فان المجاز قد يلزم بالزيادة
او بالنقصان كما عرف في اصوله والحكم عندنا يسقط هذا الخبر وان كان المحذوف واو المجاز عندنا جاز تعميم
باعتبار المحذوف هيهنا وهو الحكم بمنزلة المشترك بين حكم الدنيا والآخرة لاختلافهما وقد اريد حكم الآخرة
وهو رفع الاثم بالاجماع فلا يراد به حكم الدنيا وهو الحواز والفساد اذ لا عموم للمشترك وقد مر تحقيق
كون الحكم مشتركا وما يرد عليه في باب ما يتركب للضعف فلا نعيده واعلم ان تحقق الفرق بين المحذوف والمضمر
كما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما وحرر حررهما مشكل ولذا يشكل جعلهما من قبيل واحد
كما اختاره ابو زيد ومن تابعه فانه يرد على كلام قلنا الطائفتين اشكال لا يخلص عنه الا بعسر الاضطرار
عند كل فريق وما ورد الاشكال على الفرق هو ان المحذوف مضمر للكلام والسبب عند قلنا التصريح
والمقتضى مقدر لهما غير صحيح فانه قد لا يضمر الكلام في المحذوف بعد التصريح به ايضا كما في قوله ٢
الضرب يعصار الحجر فانحرت فانه لا ينتظم هذا الكلام الا حذف شيء مذكور لظهوره اذ التقدير
فانشق الحجر فانحرت وكما في قوله فاد بي لبوه فعار بابشر هذا غلام اذ تقديره فرع دلوها فجاء
غلاما متعلقا بالحبل فعار بابشر هذا غلام وقوله ٣ فقاما اذ هبا الى القوم الذين لديوا يا
قد موا بهم نذيرا اذ تقديره فذهبا وبلغا الرسالة فلم يؤمنوا واصروا على الكفر فدموا بهم
نذيرا ونظائره في القرآن كثيرة ولا يمكن جعل هذه الاشياء على الاقتضاء عندهم لانها ليست بامور
شرعيه وشرط المقتضى عندهم ان يكون شرعا فكون من قبيل المحذوف فلا يحتوي هذه العلامة
سهما وعلى عكسه قد سعر الكلام بالمقتضى عند التصريح به كما في قوله اعتق عبدك عني سعر
بالمقتضى وهو البيع لانه لم يوجد العبد على العدد بثبوت السبع ملكا للامر فلا يعار العبد بل يصير
ملكا للامر بالبيع فيضاف العتق كانه قال اعتق عبدك عني وهذا تعبير فلا يصح ايضا فاذا سهما
ولو اجابوا بان العلامة الفارقة سهما لزوم العدد عند التصريح به في جانب المقتضى وعدم الفرق
في جانب المحذوف فانه قد لا يتعرض في المقتضى ايضا كما ذكرنا في قوله اعتق عبدك عني فلم يوجد لزوم
العدد فيه ايضا فاسبوا ولابه اذا وجد كلام يحتاج فيه الى الاضمار ولا يعبر الكلام بالتصريح لا يعبر

في هذه الصورة

في هذه الصورة بانه من قبيل من يعم فلم يحصل الفرق بينهما في جميع الصور باللزوم وعدمه وكذا
المقدر في الخبر ليس من باب الحذف فانا ذكرنا ان الكلام مفيد بدونه لغة حتى لو صدر منه عن
غير المعصوم لا يحتاج فيه الى تقدير شيء ليحمل على الصحة ان امكن والا يحمل على الكذب وانما قدر
حكم في الخبر لضرورة صدق المعصوم فكيف يلزم بعد ما من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع التعسر
بالتصريح به واما المسائل التي صححنا فيها بنية العموم ومن انتى حكمهم على خلافه المتقدم فليست
من باب الاقتضاء على ظاهرهم ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا عبرة بتقدير
ان معناه افعلي فعل التطليق والكلام سيان من حيث واحد الا ان احدهما اوجز وكان المصدر
مذكورا فيه فيصح نية العموم واما الفرق الذي ذكره بان المحذوف امر لغوي والمقتضى شرعي فهو
ايضا مشكل بما ذكروه في مسئلة الاكل والشرب والخروج فانهم جعلوها من قبيل المقتضى ومنعوا العموم
فيها بل جعلوا مع افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان ليس بامر شرعي بل
امر لغوي عرفه من لا يحسن الشرع وان قالوا بان المقتضى ما ثبت لتصحيح المذكور شرعا او عقلا فامكن
هذه المسائل من قبيل الاقتضاء الا ترى ان العدد لا تحقق الفرق بينهما لانه لم يعلم عليهم ان يكون مثل قوله
واسئل القرية من قبيل المقتضى دون المحذوف وانه ما ثبت لماله العدد باعتبار ان توجه السؤال الى الحذ
كما ذكرنا فلا فرق بين المقتضى والمحذوف من قبيل واحد وهو خلاف مذهبهم على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء
ممنوع على ما ذكر انفا بعد ما ثبت ان المتعذر يدار على المعهود العدد المقتضى ثابت ضرورة تصحيح الكلام شرعا
او عقلا واما الفرق بان المقتضى والمضمر يكون ان مرادين للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اكالا اهل
عبدك عني بالف الاعتاق والتمليك مقصودان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف دون المضمر فقلنا
دون القرية في قوله واسئل القرية فهو ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله ٢
اضرب يعصار الحجر فانحرت ونظائره المذكورة على انه لا تسلم لامثل قوله واسئل القرية من باب الحذف لعدم
دلالة الكلام لغة على حذف الاهل بل هو ثابت عقلا والفرق الصحيح هو الفرق بالعموم في المحذوف وعدمه لذلك
العموم في المقتضى او الفرق بان المقتضى شرط ان يكون تبعا للمقتضى ثابتا بشروطه لا بشروط نفسه ولهذا لا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالاقتضاء مالا يصلح شعاعه لوذا الرجعه اعنى هذا العبد عن لفارة مثلا لا يصح ولا يصح العبد بالاقتضاء
الامر بالتطهير بالماء لان اهله الاعناق اصل لسائر العبادات فلا يصلح شعاعا لسائر فروعها ولذا جاز
ان يحمل الكفار مخاطبين بالشرائع عندنا بان يثبت الايمان اقتضاء لانه راس العبادات فلا يصلح شعاعا
فالتعريف الصحيح المقتضى ان يقال انه ما ثبت شعاعا شرط الصحة المدلول شرعا او عقلا الاعم غير قابل
للعموم فاخرج بقوله شعاعا عن مثل واسر الفرد لانه الاهل يتبع للفرد فلا يكون من قبيل الاقتضاء وخرج
بقوله شرط الصحة ما ثبت شعاعا شرط الوجوب كالصوم شرعا او عقلا كالاغماء فانه غير قابل
للعموم واخرج بقوله شرعا او عقلا ما ثبت شعاعا شرط الصحة بالعادة كالطهارة للصلاة
وحرج مثل طلع نفسل بصدد قوله لا لغة فان المصدر يابى لغة ولهذا صحت به اللات لغة والعزى الاله
ذكره المصنف تبعا لفخر الاسلام ناقض يرد عليه العموص المذكوره واما بيان ورود الاشكال على
طريقه من لم يعرف بعد ما بان لنا اتفقوا على ان المقتضى لا عموم له والمقتضى له عموم بالاجماع فلا يمكن
جعلهما من قبيل واحد ولهذا السبب كفر المستحل دون تارك الحج بالتواتر او ان العموم متحقق في بعض افراد هذا
النوع مثل طلق نفسك وان خرجت واكلت شربت فمن قوانين ما نقل العموم فيصح ان يقال محمود وما ومن
مالا يقبله فصح ووضعوا علامات تميز بها المحمود عن المقتضى ان ... غير موان ان بعض افراد المذكور
المقتضى ومن الثانية لها عموم لم يبطل الطلاق قولهم بان المقتضى لا عموم له وجد المقتضى عند جعل غير
كالمذكور لصحيح المذكور وهل يشمل المحذوف ان بصطلحوا انما نسا واذا ان كان غير اصطلاحي فلا بد لمن
مرجح مذهبه ان نعم الدليل على ما ذكره لانا لو جعل المحذوف غير المقتضى لصير قسما خامسا فيبطل الحصر في
الاربعه المذكوره لانا نقول المحذوف في حكم الملفوظ فيلزم اللغة المنطوق الا عليه ويلزم المحذوف الاعم
باطل هذه الاقسام الاربعه فلا يبطل به الحصر قال ـــــ ولا عموم للمقتضى عندنا الى قوله لانه نفس الطلاق
ونفس الفعل بالعرف لا يتعدد اقول ـــــ لا عموم للمقتضى يعني اذا كان تحته افراد لا تثبت جميع افراد
على سبيل الشمول وقال الشافعي له عموم لانه كالمنصوص حتى كان الحكم الثابت به مثل الثابت بالنص وفي القياس
والثابت بالنص له عموم وكذا الثابت به ولنا ان العموم من عوارض النطق والمقتضى غير ملفوظ ولا كالملفوظ لغة
فلا يعم وذكر لانه ثابت ضرورة تصحيح المذكور شرعا فيتقدر بقدرها كسائر المنتهى ساح اقدر سد الرمق

دون الشبع

دون الشبع والتحلي والتمول وقد ارتفعت الضرورة بدون العموم فلا يصار اليه خلاف المنصوص فان
سوته اصلي غير ضروري وقد قيل العموم محل الكتبة حورسا وله فوق الشبع وحله وقوله فاذا
ان المقتضى لا عموم له عندنا لا يصح فيه نية التخصيص لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته
فلا تصور بدونه حتى لو قال ان اكلت او شربت او لبست فعبدي حر ونوى طعاما وشرابا او ثوبا
بعينه لا يصدق قضاء ولا ديانة لان الاكل والشرب واللبس اسماء للافعال والمأكول والمشروب
والملبوس محالها وهي غير مذكوره لفظا ولا دليل عليها لغة لان اسم الفاعل لا يكون اسما للمحل
يدل عليه لغة ثم الفعل لا يتصور بدون المحل عقلا فيثبت اقتضاء ولا عموم له فلغت نية التخصيص
فان قيل نقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق فيصير كقوله لا اكل
اقول ونية التخصيص تصح فيه بالاتفاق فكذا فيما هو من معناه قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على
الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان الكلا نكرة في النفي فتعم
فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن عامه يلزم ان لا تحنث بكل اكل فان للحنث بكل طعام وشراب
ومكان اذا العموم قلنا انما تحنث بكل طعام واكل لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه
لا توجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا
فالدلالة على هذا المعنى بطريق اقتضاء لا لان اللفظ مدل على جميع الافراد بطريق المنطوق فالحنث بكل طعام
ليس للعموم بل لوجود المحلوف عليه وقوله ولذا لو قال ان اغتسل الليلة فكذا ونوى تخصيص الفاعل بان قال
عنيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل غير مذكور وانما ثبت بطريق الاقتضاء فيطلق بنية التخصيص
خلافا لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار اليوم حيث نعمل نيته بخصص الفاعل فيما سماه ومن الله لان الفاعل في
مذكور فيكون عاما في موضع الشرط فيصح تخصيصه لكنه خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي لا بعد الفاعل في
المسئلة الاولى ثابت لغة اذ لا بد للفعل من الفاعل فلا يكون من قبيل المقتضى لانا نقول الصيغة بنفسها للمعهود
فلا تكون لها دلالة على الفاعل لغة لانه لم يسم فاعله قوله وكذا لو قال ان خرجت ونوى مكانا بعينه كبغداد
مثلا لا يصدق اصلا لان قوله ان خرجت دال على المصدر لغة لا ساكن مكانا من حيث اللغة وانما ثبت ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اقتضاء اذ لابد للخروج منه فلا يصح تخصيصه ولذا في له الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال
غيبة الاغتسال عن الخفاء لم يصدق اصلا وعن ابي يوسف انه يصدق ديانة وهو اختيار الخصاف وعلى هذه
الرواية بنى كتاب الحيل لانه نوى التخصيص في المصدر وهو كالملفوظ لغة لان ذكر الفعل دال عليه فيعمل
التخصيص كالوقوع على المصدر وجه ظاهر الرواية ان الاغتسال فعل واحد لا عموم له اذ العموم للاسم
دون الفعل فان وجوده بالمباشرة فيوخذ بقدر ما باشره الفاعل وذكر الفعل غير دال على سببه
لغة وانما ثبت اقتضاء اذ الاغتسال لابد له من سبب فلا يعم قوله وكذا في قوله عندي لا يصح فيه الثلث
وفيه البائن لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عنها قبل فلابد من تقدم ما هو وجه اقتضاء لتصح
الامر فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع بالواحد الرجعي فلا حاجة الى الكل
والى اثبات وصف زايد وهو البينونة وكذا في قوله انت طالق لا يصح فيه الثلاث والبائن بالاولى
رجعيه وكذا في قوله طلقتك لان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لان الطريق
لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق اذ كل اسم مشتق يدل على المصدر قائم بالموصوف للعالم
وقيام الكل لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذكر امرا شرعيا ثابتا اقتضاء
لضرورة صدقه في هذا الوصف فيقتضي طلاقا سابقا يصح الوصف به آنا عليه وذكر بعضهم انما يصح في المدخول
الزوج فكانه قال ان طالق طلاقا يصح فيه نية الثلث وحاصله ان النيه انما يصح في الملفوظ والمذكور
طلاق ليست بمذكورة ولا ملفوظة فلا يصح فيه نية الثلث وحاصله ان النيه انما يصح في الملفوظ والمذكور
منها لفظ طلاق وموصوفه للمراة فذكره وان دل على طلاق بموصوفه للمراة لغة لكن المراة ما وصفها الشارع
باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع الصادر من الزوج ولا لاثر فعله وهو الوقوع فلا يكون الطلاق يصح
الذي هو صفة المراة محلا للنيه وانما ثبت الطلاق الواقع بهذا الكلام شرعا من قبل الزوج اقتضاء فلا يصح
فيه التعميم فان قيل الطلاق الذي يستند الى المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء والمقتضى منعدم
والطلاق انما ثبت بهذا اللفظ فيكون متاخرا فيكون من باب العارية فيصح فيه نية الثلاث قلنا الجواب عنه
من وجهين احدهما انه ولو كان بهذا اللفظ انشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس المراد موضع الشرعي
هذا اللفظ للانشاء امضى الاخبار بالكلمة موضوع للانشاء ابتداء بل الشرع اعتبر في جمع اوضاعه

اللغوية

اللغوية ولهذا اختار للانشاء الفاظا مدرجا على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي فاذا قال انت طالق
وهو في اللغة للاخبار بحكم قيام الزمان الموصوف به في الحال فاوجب الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث وانما قوله انت طالق يدل على
الطلاق الذي هو صفة المراة لغة وعلى المطلق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة لا يصح فيه
نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في المطلق جمعه وباعتبار تعدده لان معنى الطلاق
الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلاث وكذا لا يصح نية الثلاث في صفة الرجل لكونه ثابتا اقتضاء
هذا الوجه مذكور في الهداية لا بقال الوصف قولكم بان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلاث لكان
سمع ان لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق وطلاقا لانه قوله طلاقا صفة للمراة بلا شك مع انه جازفيه نية
الثلاث لانا نقول اذا نوى الثلاث يعني المراد بالطلاق هو المطلق فيكون مصدرا للفعل محذوف وتقديره
انت طالق ان طلقك تطليقا ثلاثا قوله بخلاف قوله انت بائن حيث يصح فيه نية الثلث وبين
كان صفة البينونة ثابتا اقتضاء فيكون هذا الكلام في الحقيقة جوابا عما يقال الكلام قلتم في قوله
انت طالق ان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح
فيه نية الثلاث تقرير الجواب انا سلمنا ان البينونة ثابته بطريق الاقتضاء لكنها متنوعة الى
البينونة ناقصة بقصر الملك الثابت للزوج في الحال وهي البينونة الصغرى وبين كبرى
رفعها بالزوج والى كاملة يبطل الحل ملك الحل بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فلم دعوى
زوج لتقرر في البينونة الكبرى الثلاث فصار كل واحد من النوعين مقصودا للفظ ومحملا له فاذا ثبت
الثلاث فقد عين احد محمليه فصح بعينه فصح الثلث ضمنا لنية احد محمليه وهو البينونة الكبرى
لا قصدا للعدد ورب شيء يثبت ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت للغاصب ضمنا لان سبب
لا قصدا بالغصب بخلاف الطلاق فيه لانه طالق لانه لا اتصال له بالمحل في الحال لانقضاء جميع احكام
النكاح من حل الوطء وغيره لان حكمه في ازاله الملك معلق بالشرط وهو انقضاء العدة وحكمه ازاله
حل المحليه معلق بكمال العدد وهو الثلاث وحكمه الثابت في الحال انما هو انعقاد اللفظ عليه موجب

الكلام في اوانه واثرها يحتمل ان يكون زوال الملك بانقضاء العدة او زوال الحل بانكمال العدد وهذا لا يعتاد
في ذاته غير متنوع لانه انما يوصف بالكمال والنقصان بعد الاتصال بالمحل وقد ذكرنا ان اتصاله بالمحل معلق
بشرط انقضاء العدة فلو عمل عمل ما قبله فلا يعمل فيه شيء من الثلاث وعند اتصاله بالمحل انما يتنوع بذكر العدد
الذي هو اصل في التنويع فلو صح نية الثلاث هنا لزم اثبات العدد في المقتضى قصدا لا اضمارا وهذا لا يعمل
قوله طلقي نفسك حيث يصح فيه نية الثلاث لان معناه افعلي فعل الطلاق فينوب المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ لسابراسماء الاجناس فيقع عند الاطلاق على الاقل وهو احتمال الكل
وفي قوله اذا خرجت فعبدي كذا يصح نيه السفر دياته لانه قضاء وقال القاضي ابو الهيثم لا يصدق ديانة
ايضا لانه ذكر الفعل ولا عموم له فلا يحتمل التخصيص وجه الظاهر ان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة
وهو خروجا فيكون نكرة في موضع الشرط فصار عاما بصفاته ولان الخروج متنوع في نفسه اذ هو عبارة
عن الانتقال الى مكان مخصوص وذكر قد يكون قربا وقد يكون بعدا والشرع قد رتب على البعد احكاما
لا يحلو غيره فاختلفا باختلاف احكامها فصح نيه احدهما فيما بينه وبين الله وان لم يصدق قضاء فيه
من التخصيص عليه بخلاف نيه المكان كبعدا ذ مثلا او نيته بحسب الخروج كالزيارة والتجارة وغيرهما حيث
لا يصح لانه ثبت اقتضاء فلا يقبل العموم فلا يصح نيه التخصيص بخلاف قوله طلقي حيث شئت فانه يصح
فيه الثلاث مع انه يدل على المصدر لغة كدلالته طلقي نفسك لان المصدر الذي يدل عليه طلقي مصدر
مضى وانعدم فلا يقبل العموم اولان قوله طلقت نفسك للطلاق هو وجود الفعل في الزمان الماضي في نفس
الفعل بالوجود لا بعدده لا بصفته كالضربة لا يصير ضربتين بالعزيمة فلا يقبل فيه نية الثلاث
قال ولا يلزم اذا حلف الى قوله فصحت نيته الخمسة الكاملة اقول هذا جواب
عما يرد على الكلام السابق بان نقول قد ظهر بان الثابت بالاقتضاء لا يعمل العموم فلا يصح فيه نية التخصيص
وفي هذه وهي اذا حلف لا اسكن ولا انوي في هذه الدار ونوى السكنى في بيت واحد يصح بيانه ان ثابت
باعتبار المكانة لا بد له من يحل يعبر للجواب ان المكانة في عان قاعرة وهو ان يكون في دار واحدة وكاملة
وهي المكانة في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محملي اللفظ

او احد نوعي

احد نوعي الجنس وهذا لان المكانة اسم لفعل يقوم بهما على سبيل المشاركة وانما يحمل ذكر على صفة الكمال
اذا كان في شيء واحد لانه يتعدى فعل كل واحد منهما الى صاحبه في السكنى واما في الدار فحصل الانصال
في نواحي السكنى من اراضه العلو وغسل الثوب والمرء لا في اصل السكنى لكن اذا طلق ولم ينو شيئا يختار السكنى
لان السكنى في دار واحدة بسبب مساكنة عرفا وان كان كل واحد مساكنا في بيت فاذا نوى المساكنة في بيت واحد فقد
حصنه كاملة فصحت نيته وعند الاطلاق يراد القاصرة قال وعلى هذا قلنا في قوله فاقطعه
فاقطعه ولم يكلم صح البيع اقول وعلى هذا اي على ان المقتضى ينبغي شرط الصحة المذكور ضرورة قلنا
فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني الف درهم فاعتقه تقع العتق عن الآمر ويجب عليه الالف لان امره
اي امره بالاعتاق عنه يصير البيع منه اي من الآمر اقتضاء ليصحح الاعتاق عنه اذ لا يقع فيما لا يملكه ابتداء
والملك متوقف على البيع في هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف وبيع السبع سفد ما على الاعتاق
لانه مبدله الشرط ليوفر صحة الاعتاق عليه وكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا باعتاقه وما كان
كان سببا لما ذا الشروط اتباع فيسلك المقتضى وهو البيع بشروط المقتضى به وهو العتق لا بشروط نفسه حتى
اظهار التسعة كالعبد والمراه والجذى يصير مقبوضا منه الاقامه من المولى والزوج والسلطان
بسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية ولا يشترط كونه مقدور التسليم
حتى صح الامر باعتاق الابق وبعبد الامراهله الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا وما لم يثبت البيع بهذا الكلام
كلونه ليس باهل للاعتاق فلو كان اهلا للبيع فلو عم المقتضى واعتبر فيما وراء الحاجه وكون كالمذكور صريحا
كما قالوا ان في قوله لتثبت اي المقتضى وهو البيع بشروط نفسه ويعتبر اهلية البيع لا غير ويشترط قابضه
فيثبت فيه الخيارات وليس كذكر فدل على انه ليس كالمذكور صريحا ولهذا قالوا لو قال فمن قال لغيره اعتق عبدك
عني بغير شيء فاعتقه لا يقع العتق عن الآمر ويثبت البيع اقتضاء كما يثبت البيع في المسئلة الاولى فاستغنت
الهبة عن القبض الذي هو شرط فيها كما استغنى البيع عن القبول الذي هو ركن فيه فلما قلنا الهبة تابت اقتضاء
بالاعتاق فبشروط الاعتاق وسقط اعتبار شرطه وهو القبض كما سقط اعتبار القبول في البيع بدلالة
لان الركن اقوى من الشرط وكما سقط القبض في البيع الفاسد فيما اذا قال اعتق عبدك عني بالف وطلقي

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وقالا ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله سلمنا ان المقتضى يسع للمقتضى لكن العفو ليس من جنس القول اذ القبض فعل حسي والقول قوله فلا يلزم من سقوط القول سقوط الفعل فلا يقاس عليه ولا دونه اي ليس القبض دون القول للتعدية في السقوط هكذا وقع في بعض النسخ وكذا في النسخة الصحيحة ان يقال ان القبض ليس من جنس القول مكان القول ولا دونه اي ليس القبض دون القول للتعدية فلا يسقط به اي القول الا بما هو المقتضى مالا يحتمل السقوط وهو القبض في الهبة واما القول في البيع فيحتمل السقوط كما يسقط الايجاب والقبول في البيع بالتعاطي فاذا اسقط فيه الركنان فاحدهما اولى وكذا من قال لغيره وهبت منك الثوب بكذا فاقبضه فقبضه ولم يقل ثم البيع يدفع القبول صريحا لكنه اكتفى عنه بدلالة القبض فاذا سقط القول السقوط وهو الفرق بين القبض والقول حيث يسقط احدهما دون الاخر بالاقتضاء ان المقتضى وان لم يذكر حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقول انما قام مقام الايجاب شرعا فكان من جنسه فيصح ان يسقط شرعا بصحبة الكلام اخرا واما القبض فعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه وهذا معنى قوله ولا هو دونه لسعه وهذا لما قلنا ان المقتضى مع قلته ما لا يصلح نسخا ولهذا قلنا لا يخاطب الكفار بالشرائع بشرط عدم الايمان اقتضاء لانه يلزم منه كون الايمان الذي هو راس العبادات سببا وكذا لو قال الرجل لعبده كفر فهذا العبد عن عمل فاعتقه لا يصح ولا يعتق المامور اقتضاء لان اهلية الاعتاق بالحرية وهي اصل فلا تثبت بالاقتضاء وكذا لو قال لزوجه اربعا لا تثبت العفو اقتضاء لما بيّنا وهذا بخلاف البيع الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فصح بالصحيح في الحكم لان الفاسد لا يكون الا بوصفه فجعل اصلا فاحتمل الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله ولم يحتمل نظرا الى وصفه فبقي اشغاله الخابز اقتضاء لانه دليل السقوط فصار فيما يحتمله وقلنا في الفرق في القبض في البيع الفاسد ليس بشرط اصلا فان ثبت بعقد فالقبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج الى القبض فاذا قبض العقد يقوى به فصار كالجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض واما الهبة فلا يمكن اثباتها بالاعتبار فيها لانه شرط اصلي فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لا تعمل الا بالقبض وفي المبسوط ان ما لا يحتمل العبد والملك

ولم يحصل

ولم يحصل سد العذى منها ولان حيث ان العبد سمع به سدرج فيه ادنى قبض وذكر بكفي في البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الانصراف في النمار على رؤس الاشجار بكفي لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الكرخي يعفو عن الشيوع في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع فيه الا بالقبض ولم يوجد كما في الهبة قال ولا يلزم قوله لصحة الى قوله بطريق الاقتضاء لكونه باقيا لعدم المزيل اقول ولا يلزم اي على ما ذكرنا من ان المقتضى يسقط ضرورة عدم الحاجة فلا يظهر اثره فيما وراءها هذه المسئلة وهو قول الرجل لصغير ولد ام معروفة بالحرية ولكونها امة هذا ولدي حيث يثبت نسبه ولو صدقته امه الموصوفة بعد موت المولى عتت ميراثها منه بالنكاح فانها تاخذ الميراث ولم يثبت الفراش في هذه المسئلة الا بصحة الدعوى حتى لو ادعى البائع الولد اقرار بنكاح الام اقتضاء ثم يحمل النكاح كالمصرح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويحمل قيامها الى موت الزوج حتى يكون لها الميراث فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة لما ظهر فيما وراءه وهو الارث لعدم الحاجة اليه فاجاب عن هذا الايراد بجوابين الجواب الاول على تقدير المنع من الاصل بان نقول لا نسلم بان النكاح ههنا ثابت بالاقتضاء حتى يرد ما ذكرتم بل يثبت بدلالة النص او بالاشارة اي بدلالة النص على الاقرار بالنسب او باشارته ولم يرد بالنص ههنا نص الكتاب او السنة وهذا لان العادة لا تكون الا بوالد ووالده فكان النص على الولد تنصيصا على الولد والوالدة دلالة او اشارة كالنص على الاخ نص على الاخ لاخوته اذ الاخوة امر اضافي لا يتصور الا بين اثنين تحقق النص او اشارته كما ثبت بالنص فلا يكون ضرورة فيظهر اثره فيما وراءه موضع الحاجة بخلاف المقتضى والجواب الثاني على تقدير التسليم والله اشار بقوله على ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء البيع الى آخره اي لكن لما سلمنا ان النكاح ههنا ثابت لا اقتضاء كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم المقصود وهو النكاح ههنا غير متنوع الى نكاح يحلف الارث والى نكاح لا يحلفه فبعد ما ثبت النكاح بطريق الاقتضاء يكون باقيا لانا نعارضه بدليل مبقي بل لاعدام الدليل المزيل له فعرفنا ان النكاح بقي بهما ما لم يوجد وانتهاء النكاح بالموت يعدم الميراث اذ الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه ومن لوازم النكاح الارث اذا لم يوجد

المانع من رق وكفر ومما عارضان والاصل عدمهما هذا تقرير ما في الكتاب ولقائل ان يقول ان بقاء
النكاح الى الموت على هذا التقرير ثابت بالاستصحاب وهو لا يصلح ملزما وان صلح دافعا وسوق الثمرات
من قبيل الالزام على ما عسى الورثة ولهذا قلنا ان حقوق المفقود لما كان بالاستصحاب لا يصلح سببا
للارث عن الغير ولم يصلح دافعا لارث الغير عنه فالاولى ان يقال ان بقاء النكاح اذا ثبت فيه موجبا حتى عين
التوقف فيه وكان البقاء بالدليل دون الاستصحاب بخلاف حقوق المفقود قال
ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص الى قوله ثابت صيغة اقول الثابت بمقتضى النص لا يحتمل
التخصيص لعدم عموم المقتضى لما ذكرنا انه ثابت للحاجة فلا تظهر اثره في العموم والتخصيص ويجوز
العموم وكذا انه ثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص ايضا لان الثابت بالدلالة ثابت بعين النظم
النص اذا ثبت كونه على ما نص به موضع استبعاد ان لا يكون على موضع تقرر في التخصيص ثم ذكر وهو
ما قرر بعض المنصوص عن وجه بيانه انه لما ثبت بدلالة النص ان الايذاء هو العلة لحرمة التأفيف والايذاء
لا يتحقق به حقيقة واحدة وان كان له محال كثيرة استحال ان لا يكون على جميعها والا يلزم ان يكون علة ولا يكون
علة وهو محال بخلاف النص العام فانه بالتخصيص يتبين ان بعض الافراد غير مراد بالعام فلا تؤدي
الى التناقض وهذا لان التخصيص بيان لما اصل الكلام غير متناول له وذكر ممكن في العام دون الدلالة
واما الثابت بالاشارة النص فيحتمل التخصيص ان كان بيانا لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة حتى
انه ثابت بصيغة الكلام والثابت بالعبارة يحتمل التخصيص وكذا الثابت بالاشارة وفي التحقيق هذا الفرق
بناء على ان العموم من اوصاف اللفظ دون المعنى فلما كانت الاشارة من حيث الكلام قبلت العموم فقبلت التخصيص
ولما كانت الدلالة من قبيل المعنى لم تقبل العموم فلم تقبل التخصيص وقال بعض شارحينا منهم الفاضلي يوزيدار
الاشارة لا يحتمل التخصيص ايضا لانها نعم اذا العموم فيما سيق الكلام لاجله فاما ما يقع نظر في الاشارة من
غير ان يكون سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص
قال ومن الناس من عمل في المنصوص بوجوه آخر الى قوله وفائدته ما مل المسئلة لنيل الدرجة
اقول الدافع من بيان وجوه الاستدلال الصحيحة شروع في الرد على الاستدلالات الفاسدة ومن الناس

من عمل

من عمل في المنصوص استدلالها بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الوجوه الصحيحة وهي فاسدة عندنا
من الوجوه الفاسدات ما قاله بعضهم وهو ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة ان التنصيص على الشيء باسم العلم
كان يوجب نفي الحكم عما عداه اي عما عداذ كر الشيء والمراد بالعلم ههنا ما يدل على الذات دون الصفة سواء
اسم جنس او اسم علم ولم يرد به العلم المصطلح بين النحاة وسمي هذا مفهوم اللقب كقوله عليه السلام في
الابل السائمة يدل على ان لا حق في الاوراح كادونه ولا حق في حمس من الغنم ولا يجوز ان يكون غير السائمة مكان
عندهم استدلوا لمذهبهم بان الانصار فهموا عدم وجوب الاغتسال بالانسال وهو لم يذكر الا بعد
قبل الانزال من قوله عليه السلام انما الماء من الماء اي الاغتسال واجب بالمني فالماء الاول هو المطهر والثاني هو المني و
للسببية والانصار كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب وقد فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به
على نفي وجوب الاغتسال بالانسال لعدم الماء ولو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة
له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وهذا الاستدلال عندنا فاسد والتنصيص
لا يدل على نفي الحكم عما عداه وهو مذهب الجمهور لان قوله ع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
الله اي الا ان تقول ان شاء الله يدل على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات فيحتمل
بعد الغد وبعد شهر او سنة ونحوها وكذا قوله ع فلا تظلموا فيها اي في الاشهر الحرام انفسكم ثم لم يدل
النهي في الاشهر الحرم على اباحة الظلم في غيرها وكذا قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه
لجنابة فانه لم يدل على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال كالحيض والنفاس واشباه ذلك
من الحكم ولانه لو اوجب التنصيص باسم الشيء التخصيص لزم احد الامرين الممتنعين وهو ترجيح
على النص وانسداد باب القياس وذلك لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص
او التعليل لمقابلته النص يؤدي الى ابطاله اذ التعدي من النص يدل على نفي الحكم عما عداه وموضع القياس
داخل فيما عداه فحيث يقع التعارض بين القياس ومفهوم النص فلزم اما ابطال القياس لرجحان المفهوم
او ابطال المفهوم لرجحان القياس بوجه من الوجوه والاول باطل لانه يؤدي الى ابطال النص وهذا النص معلول
باجماع القائسين والتنصيص بالاشياء السته ان اوجب نفي الحكم عما عداها فان جاز بعد ذلك بحكم هذا

النص الى غير الاشباه اذ لم يلزم ترجيح القياس على النص بالضرورة ولم يحز بلزوم انسداد باب القياس
وهو مفتوح واما استدلاله الانصار على انحصار الغسل على الماء فليس بلازم للخصم من دلالة التعليق
على التخصيص بل باللام المعرفة الموجبة للاستغراق عند عدم المعهود وعندنا هو لذكر الحكم هذا الكلام
للاستغراق والانحصار كما تقدم الانصار كلزماذ الدليل وهو الاجماع على وجوب الاغتسال من الخمس
ايضا نفي الانحصار فيما وراءه وذكر مما سعلق بالماء وصار المعنى جميع الاغتسالات المتعلقه بالماء محصوره
لا تثبت لغيره وهو معنى قوله فيما سعلق بعين الماء دفع الخصم والقياس فعلى هذا سبيل ان لا يحب الغسل
بالاكسال لعدم الماء فاجاب عن هذا بقوله عدم الماء ثابت فيه تقديرا لان الماء تارة سبب عيانا
كما في حصعه الانزال ومرة دلاله كما في النعاس الخارج فانه سبب للوضوء الماء فاقيم مقامه لكونه امينا حفيا
كالنوم اقيم مقام الحدث لتعذر الوقوف عليه والغائبه غير محصوره على نفي الحكم عما عداه بل له قوة
منها ان عامل المتوسط في علة النص وسبب الحكم بها في غير المنصوص ليبلغ درجة الاجتهاد وثوابه وهذا
المعنى لا يحصل اذا ورد النص متناولا للمخصص لانه حينئذ تكون الحكم في جميع الصور ثابتا بالنص فلا يحتاج الى
الاستنباط ومنها كون المنصوص عليه ومفصلا على غيره كما خص حرمه الظلم في الاشهر الحرم مالا
لها مع حرمه الظلم في غيرها وحكي عن الثلجي ان التخصيص بعدد محصور يدل على نفي الحكم عن غيره والبه
صاحب الهداية لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص واستدل بقوله عليه الصلوة والسلام
بقتل في الحل والحرم وبقوله احلت لنا ميتتان ودمان الحديث فان ذكر يدل على نفي الحكم عما عداه الا ما قد
والصحيح من المذهب ان التخصيص باسم الشيء لا يدل على نفي فيما عداه وان كان في العدد المخصوص والحكم
في غير المذكور انما ثبت بدلاله النص فلا يوجب ابطال العدد المنصوص قال ومنها قال
الى قوله في قوله ٢ وبدا ء عنها العذاب اقول منها اى من العدد بالوجوه الفاسده ما قال
الشافعي الحكم متى علق شرطا او صفة اى الحكم الى مسمى بوصف خاص اوجب ذكر اى المعلق بالشرط والاضافة
الى المسمى بالوصف الخاص نفي الحكم عند عدم ذكر الشرط او عدم ذكر الوصف وهذا اى لاجل ان عدم الوصف
موجب عدم الحكم عند انتفاء ما علق بالوصف وهو الايمان او الشرط وهو علم طول الحره
في قوله ٢

في قوله ٢ وشرط بسيط مثلم طولا ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم اى من
لم يملك زياده يملك منها نكاح الحرائر عليكم مملوكه من الايمان المومنات فالله ٢ لما علق جواز نكاح الامه
لعدم طول الحره وقد الفتيات بالمومنات اوجب ذكر فساد النكاح عند عدم الوصف او الشرط
فعند وجود الطول لا يجوز نكاح الامه اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامه المومنه دفع الكافره
فجواز نكاح الامه عنده متعلق باربعه شروط سوى شرط المنعوت عنه من عدم الحره بخلافه ومن عدم
الحره وكون الامه مومنه وحشيه العنت وهو الزنا والا لكون تحته امه اخرى نكاح او ملك يمين
جواز نكاح الامه عنده ضرورين لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما تحقق عند اجتماع هذه
هذه الشرايط ومعنى قوله اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص انه اذا علق الحكم باسم عام مقيدا
بوصف خاص كقوله عليه في الغنم السائمه زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم
مختص بعضه لا يكلم ح يدل على ان الحكم مختص بالسائمه دفع غيرها بخلاف قوله حكم به للسوف
الذين سلموا فان وصف الاسلام لس لمختص بعض المسمى حتى يدل على نفي الحكم عما عداه بل هذا
وصف لعم المسمى اجمع وكقوله ٢ وما من دابه في الارض فان الارض ليس لمختص بعض الدواب وكقوله
عليه في كل ذات كبد رطبه اجر فان وصف رطوبة الكبد ليس لمختص بعض الحيوانات بل يعم الجميع
لا جل ما ذكرنا قال الشافعي المبتوته اى المطلقه بالطلاق البائن او الثلاث لا نفقه لها في العده الا اذا
كانت حاملا لانها اى لان نفقه المبتوته تعلقت بالحمل بالنص وهو قوله ٢ ولن كن اولات حمل فانفقوا
عليهن فينعدم وجوب النفقه عند عدم الشرط وهو الحمل فلا تجب النفقه للمبتوته في العده اذا لم يكن
وكذا قال الشافعي الزنا لا يوجب حرمه المصاهره لان حرمه الربيبه ما بتة بوصف انها من نسائنا في قوله
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب ان لا تثبت حرمه بنت المراه عند عدم
الوصف بان لم تكن بنت نسائنا وفي الزنا يحقق انها ليست من نسائنا فلا تثبت حرمه المصاهره به فجاز
تزوج بنت المزنية بها وكذا قال الشافعي المراه اذا امتنعت عن كلمات اللعان عند عرض القاضي عليها يجب
عليها حد الزنا لان درء الحد عنها مقيد بها اى بكلمات اللعان في قوله ودرء عنها العذاب بان تشهد اربع

شهادات بالله انه لمن الكاذبين اذ المراد بالعذاب ههنا الحد بالنار اجماعا فيكون معنى الآية الحكم الآتي
للحد عن المرأة بعد ما قال لها الزوج انت قد زنيت بشرط ان تشهد اربع شهادات انه يحلف اربع مرات
بقوله في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا فاذا امتنعت فيها يحد للحد عليها عنده
فاذا

وهذا بناء على انه لحق الوصف الى قوله فلما تأخر الاداء لم يتم الوجوب اقول بسببه
وهذا اي ما ذكره الشافعي من ان الحكم اذا كان معلقا بوصف خاص يسعى باسمه مبني على انه اذا اضاف
الوصف بالشرط فانه يكون موجبا للعدم عند العدم باعتبار ان اثر الوصف في المنع كان الشرط مذللا لان الحكم يتوقف
على الوصف لتوقفه على الشرط فانه لولا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الامر كما انه لولا الشرط لكان الحكم ثابتا
بمطلق العلة واعترض الشافعي المعلق بالشرط عاملا في منع الحكم دون منع السبب يعني الشرط منع الحكم عن الوجود
في الحال ويؤخره الى زمان وجود الشرط والمنع السبب عن الانعقاد في الحال فكان السبب عنده موجودا في الحال
لكنه تراخى حكمه الى زمان وجود الشرط وكان عدم الحكم في الحال عنده مضافا الى عدم الشرط لا الى الخيار كما
البيع والاجل في الدين واضافة الطلاق الى الغد فانه يمنع الحكم دون السبب الا ترى ان قوله انت طالق على
للطلاق وهو موجود في قوله انت طالق ان دخلت الدار فانما تراخى حكمه لاجل الشرط اذ ليس اثره في جعل
الموجود معدوما وانما اثره في منع ترتب الحكم عليه فان تنويه عرف بالشرع فجاز تعليقه بالمانع الحكمي من
الحسات فانه يصلح للعدم بل الاثر في عليها السقوط وهو التقل في المنع والاعدام وانما لم يتم المنع الحكم
وهو السقوط ولذكرى لاجل ان الشافعي اعتبر المعلق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ابطل
الطلاق والعتاق بالمكره حيث بطل قوله لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وقوله لعبده ان اشتريتك فانت حر
وذكر ان السبب لما كان موجودا عنده في الحال لانعقاده من محل وهو ملك النكاح في الطلاق وملك
اليمين في العتاق ولم يوجد فاذا خلا المحل عن الملك لم يقتصر كقوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق
ولاجل ذكر جوز اي جوز الشافعي ان يجعل البدل المعلق بان قال لله علي ان اتصدق بعشرة دراهم ان قدم فلان فقدم
قبل قدومه جاز عنده لان السبب موجود على اصله والاداء بعد السبب جائز كتعجيل الزكوة قبل الحول او
جوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق قبله او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب للكفارة

بعد

بعد اضافة الكفارة اليها وهي الكفارة اليمين والحنث شرط لوجوب الاداء فيكون السبب الذي سبب
وجوب الكفارة وهو اليمين حاصلا على اصله اي على اصل الشافعي ووجوب الاداء متراخ عنده اي
عن السبب بالشرط وهو الحنث فلا يمنع جواز التعجيل كتعجيل الدين المؤجل وكان على هذا ينبغي ان
يجوز عنده الكفارة بالصوم قبل الحنث لوجود السبب فاشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة
بالصوم حيث جوز التعجيل في الاول دون الثاني بقوله والمالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
اذ المالي يغاير الفعل الذي هو الاداء فجاز ان تتصف المال بالوجوب ووجوب الاداء متراخ الى زمان
وجود الشرط فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداءه اذ الصلوة والصوم ليسا
لا على ذمة المؤمن فوجوبهما لا يكون الا وجوب اداءهما وانما تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط لانعدام
من نفس الوجوب لانه لا يلزم الفصل بينهما وانعدم بركلافه فلا يجوز الاداء قبله في البدني فاما وانا نقول
فتح درجات الوصف الى قوله ويحتمل انه للاحراز عن المجاز فيه اقول وانا نقول اقتضاء درجات
الوصف كما على درجاته اذا كان موثرا ان يكون علة كما في قوله ع الزانية والزاني والسارق والسارقة
فان الحكم الذي ترتب على اسم مشتق كان ماخذ اشتقاقه علة وكان وصف الزنا والسرقة موثرا في وجوب
القطع والجلد ولكن لا اثر للعلة في نفي الحكم بانتفائه اذا لم يكن مختصا بالخلاف لان الحكم قد يثبت بعلل شتى
فانتفاء البعض لا يوجب انتفاء البعض الآخر فكيف يكون عدم الحكم عندنا بناء على العدم الاصلي لاحكما عينا
على عدم الوصف او الشرط ويكون اثر الشرط عندنا في منع السبب عن الانعقاد على ما سبق فلا يكون السبب
موجودا في الحال فلم يوجد الشرط وانما قد الوصف بقوله اذا كان موثرا ان يكون علة لان الوصف قد لا يكون
موثرا كما في قوله ع وربائب كم اللاتي في حجوركم فان وصف كونهن في الحجور ليس موثرا في الحرمة بل خرج هذا
الوصف مخرج العادة فان العادة جرت بكونهن في حجورهم وانما كان اقتضاء درجات الوصف على تقدير
موثرا ان يكون علة على انه على تقدير كونه موثرا قد يكون شرطا كما قاله الشافعي فان الشارع من العلة و
الشرطية
لكن العلة اعلى من الشرطية اذ وجوب الحكم يضاف الى العلة دون الشرط بل يضاف الله وحده لا وجوه والعلة التي
هي اعلى مرتبة من الشرط لانا نتبرأ له في العدم فكيف الشرط الذي هو دونه فحصل بذلك الجواب عما ذكره الشافعي قوله
والشرط لا يصير

والالزم امه اوردت اورد مسئلتين يوهم فيهما انا قايلون ان التخصيص بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه ومهما مسئلتان الدعوة والشهاده فانا ذاكرا في السوال والجواب عنهما بقوله
والالزم الى آخره اي يلزم على ما ذكرنا من ان التخصيص بالوصف لايدل على النفي هذه المسئله وهي
امه ولدت بثلثه اولاد في بطون بحيث ان كان بين كل واحد منهما ستة اشهر فصاعدا فقال المولى
الاكبر هذا ابني فانه نفى نسب غيره حتى لاتثبت نسب الولدين الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوة
صار كانه نفى نسب الاخرين اذ لو لا نفيه تخصيصه اي لولا نفى نسب غيره الاكبر بتخصيص
بالدعوة لثبت نسبهما ايضا لانهما ولدا الولد كما قاله زفر اذ لا اثر للتخصيص في النفي وبيان الاول
مسئلة المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد النفي منه وانما قاله في بطون مختلفه حتى لو ولد
في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع وقوله ولا قول للشهود عطف على المسئله الاولى
لايلزم علينا قول الشهود ايضا اذا قالوا لانعلم له وارثا آخر في ارض كذا ووجه الايراد ان الشهود
اذا قالوا لانعلم له وارثا في ارض كذا لايقبل شهادتهم عند ابي يوسف ومحمد وهذا انما يدل
التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه فيعلم من هذا الكلام انهم يعلمون له وارثا في غير تلك الارض
فيرد شهادتهم فاجاب عن هذا الايراد بقوله لان ذكر فانه دليل على قوله لايلزم يعني ان نفي الاكبر
عن الاخرين ليس لاجل ان التخصيص بوصف الاكبرية دال على نفي النسب عما عداه بدليل انه لو اشار الى
اوسماه باسمه بان قال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت نسب الاخرين اتفاقا مع ان التخصيص
لايوجب النفي عما يراه بالاتفاق للجمهور لانه مفهوم اللقب انما يثبت نسب الاخرين بما عسى ان يكون
في موضع الحاجه الى البيان سان ومهما يحتاج الى البيان لو كان الولد منه لان الاقرار بالنسب عند ظهور
انه منه واجب شرعا يحرم عليه السكوت عن الاقرار به فلما سكت عن دعوة نسبهما يكون كالتصريح بنفي
النسب عنهما فيحمل الامر على الصلاح حتى لا يصير تاركا للواجب ومرتكبا للحرام وهو السكوت وسبب وقوع
الولد ينتفي بالنفي الصريح وكذا بدليله النفي وهو السكوت وهذا نظير سكوت الشارع عن البيان بعد ورود
الخاص به بالسوال فانه كالبيان وكذا سكوت البكر والشفيع والمولى لانه قال لاحاجه مهنا الى

فانها صار

فانها صارت بالولد الاولاد ولذا فسد سبب الاخرين بلا دعوة لانا نقول انما نفوا لكذا ان لو كان دعوة
الاكبر فيزول فايدة الاخرين اما مهنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا اخرجت عن ولادتهما فلا يكونان ولدي
الولد بل بما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولم يوجد فعدم ثبوت نسبهما لعدم الدعوة التي
هي شرط لثبوت نسبهما لالانه نفى نسبهما بتخصيص الاكبر بالدعوة واما عدم قبول الشهاده عندنا في
المسئله الثانيه فليس بناء على ان التخصيص دال على انهم يعلمون وارثا في غير تلك الارض قطعا بل لان
تخصيصهم ذكر المكان اورث شبهة لانهم اوهموا انهم يعلمون وارثا في غير ذكر الموضع لانهم ذكروا
ما لاحاجه اليه والشهادة ترد بالشبهه وحتى لا تنفى الشبهه في التخصيص بالنفي عما عداه والوجه
والشبهه كافيه في رد الشهادة واما الاحكام الشرعيه التي هي غير الشهادة فلا تثبت بالشبهه بل بالحجه
المعلومه فلا يكون مفهوم الصفه حجة في اثبات سائر الاحكام وقال الوجه ان تخصيصهم مكانا وسكوتهم
عن سائر الامكنه سكوت في غير موضع الحاجه الى البيان لان ذكر المكان غير واجب فانهم لو سكتوا عن
ذكر ذكر المكان واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره لقبلت شهادتهم بالاتفاق فلا يكون السكوت عن سائر
الامكنه دليلا على وجود الوارث فيها لانه سكوت في غير موضع الحاجه فلا يكون مانعا ويحمل ان يكون
تخصيصهم ذكر المكان بالنفي للمبالغه في نفي الوارث اي لانعلم له وارثا في ارض كذا مع انه مولاه ومنشاه
فاولى لا يكون له وارث في موضع آخر الذي لم يسافر اليه ويحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفه تورعا
يعني انا تخصصنا في ذكر الموضع دون سائر المواضع فاخبرنا عما تحققنا ولا نخبر مجازفه عالم تخصص فيها
فعارض هذا الاحتمال ذكر الاحمار والشهادة حجة فلا تمنع العمل بها بالاحتمال قال ولو كان
الوصف شرطا فالشرط داخل الى قوله وبطل الكفيل بالمال فلما الحنث اقول قوله لو كان الوصف
الى آخره تسليم جدلي على سبيل السرد بعد منعه ان يكون الوصف كالشرط يعني لانسلم ان الوصف في
سلمنا ان الوصف بمنزله الشرط فلا نسلم انتفاء ما ذكرت لان الشرط داخل في السبب دفع حكمه اي ما يثبت الشرط
في منع السبب عن الانعقاد في الحال لا في منع الحكم مع كون السبب منعقدا وتراخي حكمه الى زمان وجود الشرط
اي فمع الشرط السبب في اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولهذا لا ينعقد البيع سببا للملك

في الحرو لا الطلاق في الاحسه والمنته لعدم المحل وهذا لان المذكور منهما هو السبب دون الحكم فاذا
بالشرط فقد حال الشرط بينه وبين الوصول الى محله والسبب امر شرعي فجاز تعليقه بالشروط وكان سبيع
ان يلغو العدم وصوله الى محله لعطلوق الاحسه غير لزوم وصوله الى المحل موجود بوجود الشرط اذا قصده
عند الشرط فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط فجعل كلاما صحيحا لما عرضه ان يصير سببا كشط البيع له عرضه
ان يصير سببا بوجود الشط الآخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده او لا يمكن الوقوف عليه اذا لم يشهد
الله به لغا فاذا كان كذلك لم يصر السبب موجودا في الحال ونظيره في الحسان الرمي فانه لا يصير سببا للقتل الا
اتصل السهم بالمحل فقبل الاتصال له عرضية ان يصير سببا بالاتصال فاذا حال الترس بينه وبين المرمى اليه منعه
من انعقاده علة لقتل فكذا التعليق في الشرعيات فظهر ان المعلق بالشرط بصير كالمنجز عنده فانه يقع عند
بالشرط واورد على هذا ان العاقل العالم اذا علق طلاق زوجته بشرط ثم جن فوجد الشرط فانه يطلق ولو كان
في هذه الحالة تطلق فلو كان المعلق كالمنجز عند الشرط لما وقع الطلاق في هذه الصورة اجيب بانه لما صح
التعليق في حالة الصحة سرى ما ترتب عليه من وجوده بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما ضمنا للمعلق
كلاف بصره المجنون فقد الان كلامه غير معتبر شرعا فحاصله ان الكلام من الحالف يوجد عند التعليق
ويراعى الاهلية في ذكر الوقت وانما يصار الى المحل عند وجود الشرط فيراعى المحلية في ذلك الحالة واورد عليه
ايضا قوله لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتي فانت حر فدخلت الدار عتق
طلقت لانعدام العبد فلو جعل المعلق كالمنجز عند وجود الشرط للزم العتق اجيب بانه عرف بدلالة الحال ان
منع نفسه عن المطلق بكلام سمائذ يقدر على الاقدام عليه والامتناع عنه فيتصور في اليمين الله كالوقوع
رجلاه قال قبله فعبدي حر ثم مات المحروح لا يعتق لان غرضه المنع عن مباشرة القتل في الاستقبال يحنث على الرأي
عنه ان شاء وكذا هذا قوله وهذا بخلاف المضاف الخ زمان كقوله انت طالق غدا حيث لا منع الاضافة
في الحال واشار بهذا الى الجواب عما قاس عليه الشافعي من الفرق بين المقيس وهو المعلق بالشرط والمقيس عليه وهي
الاضافة وحاصله ان الشرط حال بينه وبين المحل فلا ينعقد سببا في الحال وهذا لان السبب ما لم يكن مفضيا الى
والمعلق قبل وجود الشرط ليس بمفض الله اذ الشرط مانع عنه لانه جعل جزاء للشرط لينعقد لنبا وقصده يحمل

وهو البر

وهو البر غير ان البر لا بناكد الا يمان يلزمه عند الممكن فجعل مخصوصا بالحرا المحترز عن المعلل
والبر انما يتحقق باعدام الشرط لا بوجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود المحلوف به بل يكون
موجبا لعدمه فلا يكون سببا قبل وجود الشرط واما الاضافة فلتيقن الحكم بالاضافة في وقته
لان قوله انت طالق غدا لوقوع الطلاق فيه لا لمنعه فيتحقق السبب لوجوده جميعه وعدم
مانعه عن السببية وهو الشرط فكانت الاضافة تحقيقا للسببية لان الغد وما يسمى زمانا
يقع فيه والزمان من لوازم الوقوع والمعلق مانع للسببية فافترقا ولهذا ذكره في المبسوط
اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فجاء يجوز ولو نذر اذا جاء غد لزمه على الصدق فصد
قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في المضاف وعدمه في الله لو فصار الحاصل ان السبب في المضاف
موجود جميعه ولم يوجد ما يمنعه فيقع كذلك وما يتأخر الحكم عنه الى وقت مخصوص لتعيين
لزمان الثاني في الدين اذا الى اجل لا ثاني وجود السبب لانه لا يمنع اتصاله بالمحل بل ذكر الزمان
وقتا للوقوع لا للمنع عن الوقوع فكان الحكم واجبا بوجوده والزمان من لوازمه فلا ثاني
فاذا وجد الوقت ثبت الطلاق فعاد زمانه ولو كان شرطا لكان متأخرا ولان الاضافة ليست بشرط جميعه
لعدم كلمة الشرط لكنه في معنى الشرط من حيث ان الحكم يتوقف عليه فمن حيث انه ليس بشرط لا يتأخر عنه الحكم
السبب ومن حيث انه في معنى الشرط لا يتركب في الحال ويمنع مقارنا ولمنع الحكم عملا بالشبهين ثم اشار الى الجواب
عما ذكره الشافعي من ان اليمين سبب للكفارة فيجوز تقديمها على الحنث بقوله ولان الحرا وهي الكفارة في اليمين
بالله والطلاق والعتاق واشباهها في اليمين بغير الله لذكر الشرط والجزاء الا ترى الا بعد اعتراض تركيب
اليمين بالحنث لا نفس اليمين فانها ما نعة من الحنث موجبة لضده وهو البر لانها تعقد للبر ويستحيل ان
تقارن هذا الذي سبب بحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد اعتراض فعرفنا ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال
اذ هي من درجات السبب كونه مفضيا الى الحكم لا ما فيه فاذا قدم هذا خلاف النص فان الله وان اضاف
الكفارة الى اليمين بقوله ذلك كفارة ايمانكم وكذا نقارن في العرف كفارة اليمين والاضافة دليل السببية
عليه لان الصبي والمجنون لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولا مع الطلاق ولو

عاد لما لم يحنث بلزمه الكفارة ولذا في اليمين بالطلاق فلما شرعت الاهلية عند اليمين لا عند الحنث
علم ان السبب هو اليمين وقولكم اليمين لا يصلح طريقا الى الكفارة ممنوع فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة
فلنا لما كانت اليمين بعرضيه ان يصير سببا عند وجود الشرط اضيفت الكفارة اليها توسعا او نقول
لا نسلم كونها سببا للكفارة مطلقا بل نقول انها سبب بعد فوات البر بالحنث بطريق الاعلام وتظهر
الصوم والاحرام فانهما ممنعان عن ارتكاب محظور مما بعد الارتكاب يصير سببا لوجوب الاستغفار
والكفارة والجزاء بطريق الانقلاب فكانت الكفارة مضافة الى بكر اليمين لا الى اليمين قبل الحنث والله
في الاسرار بقوله انا لا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب للكفارة بل كفر خطفا عن البر عند فواته ويجوز ان يقال
بعد انقطاع اصله بناء على الحكم في البقاء يستغنى عن العلة لبقاء المعلول بعد انقطاع النكاح بالطلاق و
الاهلية وقت اليمين ليست لاجل كونها سببا للكفارة بل لكونها للبر والاسباب الملزمة لا يصلح الالتزام
العاقل قوله ولهذا اي لاجل ان المعلق لا يعقد سببا في الحال لو حلف لا يطلق امراته فعلق طلاقها بالحنث
لا يحنث قبل وجود الشرط فلو كان المعلق سببا قبل وجود الشرط لكان سبب الحنث بالتعليق وهذا
متفق بين سلف من الشافعي نقل اصحابه كالغزالي وغيره فكون الزاما عليه مما هو ثابت عنده قوله وهذا
اي ما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط بخلاف خيار الشرط في البيع فان الشرط فيه داخل على الحكم
دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات فلو دخل عليه الشرط يصير التمليك معلقا وهو
فيصير معنى الخيار الذي هو حرام وكان القياس ان لا يجوز البيع بشرط الخيار لكن الشرع جوزه صرورة
التعلق
الغبن بقدر ما تندفع به الضرورة وهي مندفع بدخول الشرط على الحكم دون السبب اذ لو دخل على السبب فالغاء
جملة للضرورة استحالة الحكم بدون السبب فدخوله على الحكم اسهل تقليلا للخطر فاما الطلاق
فهما من قبيل الاسقاطات فيحتملان التعليق بالشرط فلا مانع من دخول الشرط على اصل السبب ولهذا اي
لاجل ان الشرط في البيع بشرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث
لتحقق السبب وهو البيع في الحال وان تأخر حكمه وهو الملك الى زمان الخيار ثم اشار الى التقريب بقوله و
ثبت ان المعلق بالشرط في غير البيع يعرف في السبب ايضا عدمه قصدا الى زمان الشرط لان احكام
مع العباد

السبب كما قاله انما حول استغنينا عن اقامة الدليل على الاحكام المحلوف فيها لان الاحكام مبنية على هذا
الاصل
فصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لعدم اشتراط المحل في الحال ووجود المحل عند صدوره سببا وهو
وجود الشرط فاما فقد فهو نبو ومحله ذمة الحالف وهي موجودة وكذا الحكم في اخواته وهو عدم جواز التعجيل
في النذر المعلق ووجوب النفقة للمبتوتة ولم يكن حاملا وعدم وجوب الحد على المرأة ولو امتنعت عن كلمات اللعان
وعدم سقوط الحرمة لجواز نكاح الامة وسقط الكفر بالمال قبل الحنث لما ذكرنا فالـــــ وفرقوا بين المالي والبدني حيث جوز
الجنوله لانهوم مقام الماء المطهر اقولـــــ وفرقه اي فرق الثاني فيما بين الكفارة المالي والبدني حيث جوز
الاول قبل الحنث دون الثاني ما قط اعتباره لا يصلح للعزم على ما ذكره وذكر لان حق الله تعالى فعل الاداء في المال
الواجب لله عليه فعل هو عباده باني به المكلف على سبيل التعظيم مختارا على خلاف هوى النفس لاجل وجه الله
ماذونه وعن المال ليس بمقصود في حقوق الله لانه تعالى غني عنه ونفس المال لا يصلح عبادة وانما العبادة الفعل بالمال
المال له لفعل الاداء الذي هو مقصود مثل البدن له للفعل فصارت المالية كالبدنية من غير فرق ولهذا
لا يوجد الزكوة من التركة بدفن الوصية لفوات المقصود وهو الفعل عن اختيار ولو طرأ الفقر يحبس بالزكوة
لا يجوز له اخذه وانما يتادى بالتمكن لحصول المقصود وهو المسكنة يقطع طالبه من المال بالاتفاق التي هو
فعله عن اختيار فاكتفي به عند حصول المقصود بخلاف البدني حتى لا يجوز فيه الاداء بالاتفاق لان المقصود فيه الاداء
البدن بالقيام في الخدمة ولا يحصل ذكر بالنائب بخلاف حقوق العباد فان الواجب في حقهم عين المال لا فعل
اذ المقصود في حقوقهم ما تندفع به عنهم الخسران وسمعوه اي وذكر المال دون الفعل ولهذا الوطء العزم
حقه واستثنى حقصه الاستيفاء والعلم يوجد من المدين فعل ولذا لو خرج من التركة بدفن الوصية على ان وجوب
الاداء قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني اضافات المسافر اذا صام رمضان جاز بالاتفاق لوجود نفس
الوجوب بالسبب وهو شهود الشهر وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة فبطل بهذا قوله المذكور
وقوله ولا يلزم السمم اي لا يلزم السمم اسكالا على ما ذكرنا من ان تعليق الحكم بالشرط لا يقتضي انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط باعتبار ان جواز السمم معلق بعدم وجدان الماء بقوله ولم يجدوا ماء فسمم اي انه قد انتفى
الحكم وهو جواز السمم عند انتفاء الشرط حتى لم يجز السمم عند وجدان الماء وانما لا يلزم علينا هذا لانا لا ندعي

ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط بالانتفاء حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول ان التعليق بالشرط لا يوجب
بحال عدم الشرط اذ هو ساكت عنه والحكم فيه باق على الاصل فالعدم عندنا ما نعدم الاصلي لا لعدم الشرط
والاصل في الميم عدم الجواز لانا لو خلينا ونحن تقتضي الحكم بان التراب مغير وملوث فلا يقوم مقام الماء
المطهر وانما جوزنا مقيدا بعد عدم وجدان الماء فبقي فيما وراءه على العدم الاصلي واعلم ان الكرخي من اصحابنا
وافق الشافعي في كون مفهوم الشرط حجة والغزالي من الشافعية وافق اصحابنا على ان مفهوم الصفة والشرط
ليس بحجة استدل من قال بالمفهوم الشرط بما روى يعلى بن امية انه قال لعمر ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد
الله ﷻ واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر
عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلعم فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلولم يكن
المفهوم حجة لم يكن لسعيهما معنى مع انهما من الفصحاء وفرق الكرخي بين مفهوم الصفة والشرط بان التعليق
بالشرط يقتضي توقف الحكم على وجود الشرط فانعدام بعدمه وليس في غيره من التقييدات يوقف الحكم عليها
فبقي ما وراءه المذكور موقوفا على ما يقوم عليه من الدلايل ولان ما يدخل عليه حرف الشرط شرط بالاجماع والشرط
يلزم من انتفائه انتفاء المشروط واستدل من قال بالمفهوم الصفة بقوله عليه مطل الغني ظلم قال ابو عبيد
هذا يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم ولذا فهم الناس هو ونحوه من اهل اللغة فلولم يكن المفهوم حجة لم
منه ولا كرقبل لاجي عمرو في قوله عليه لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلئ شعرا ان المراد من الشعر هجاء
رسول الله صلعم فاجابوا عنه عدة ردا عليه من طريق مفهوم الصفة لو كان المراد منه هجاء النبي عليه لخلا ذكر
الامتلاء عن الفايدة لان العاقل من هجاء النبي عليه كذلك لا يكفر فيهما حجة على غيرهما وهذا لان الدلالات
منحصرة في المطابقي والتضمني والالتزامي ولا دلالة للفظ ما حد هذه الدلالات عليه على الاشتغال عنها معارض
بالعلم عن الاخص محمد بن الحسن وقولهما حجة في العربية ونحن نقول لمفهوم الصفة مع انا وجدنا لهما معارضا
لان لهما في العدم لقوله ﷻ ومن قتله منكم متعمدا في جزاء الصيد مع ان الجزاء يجب على الخاطي وفي قوله ﷻ وربائبكم
اللاتي هاجرن معكم والحال انها تبت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وفي قوله ﷻ ولا تاكلوها اسرافا وبدارا
وفي قوله انما انت منذر من يخشاها وفي قوله انما سدد من اسبغ الذكر ومفهوم الشرط معارض بقوله ﷻ فاذا ا
خص

فان اتين

فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات ولا خلاف ان الامة بالرجم نصف حد الحر اذا زنت وان
لم تحصن وقوله وان خفتم شقاق بينهما وقوله وكاسوبن اعلمتم فيهم خيرا وقوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا جواز الكفالة بدفع علم للخبر فيهم وعدم حل الاكراه عند عدم التحصن وقوله وان كنتم على سفر ولم
كاتبا فرهان مقبوضة مع جواز الرهن في غير السفر واشباه الكثير مما يحصى واجاب صاحب التنقيح عن ما ذكروا
بان التعليق بالشرط موجب الانتفاء عند عدمه لان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط بقوله والشرط بقابل الامر
خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء شرط لصحة الصلوة وقد يقابل المعلق بالشرط والشرط بالمعنى الاول
يقتضي انتفاء المشروط ما انتفاء والشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة له على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن
ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر وقد يكون الشرط
بسبب لتاثير غير المعلق بالشرط والمعلق لا يمكن وجوده بدونه والكلام هو الاول اذا قال ان قدم فلان فانت طالق
لعدم الشرط فانه لا تاثير له في الاعدام قال ـــــ ومنها ما قالوا انا في قوله لا انا حضر واحد افي
ان التمسك بالاستدلالات الفاسدة ما قاله انا في المطلق وهو اللفظ المفرد للذات دفر الصفات
يحمل على المقيد وهو اللفظ الدال على مدلول المطلق مع قيد صفة زايدة لان المطلق ساكت عن القيد
عليه نفي او اثبات والمقيد ناطق به موجب الجواز عند وجوده ونفي الجواز عند عدمه لكانا ولى ان يحمل
اصلا محل المجمل الساكت على المبين الناطق المطلق عن الصوم في الكفارة وهو قوله عليه في خمس من الابل
السايمة شاة يحمل على المقيد بصفة السوم بالاتفاق وهو قوله عليه في خمس من الابل السايمة شاة وهو
المطلق من نصوص الشهادة مثل قوله ﷻ واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تم لم ياتوا باربعة
شهداء وقوله عليه لا نكاح الا بشهود يحمل على النصوص المقيدة بالعدالة حتى شرطت العدالة
الشهادة وبكل النصوص مثل قوله ﷻ واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله ممن ترضون من الشهداء وفي قوله عليه
لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وكذا نصوص الهدايا في المتعة والقران مثل قوله ﷻ فمن تمتع بالعمرة الى الحج
فما استيسر من الهدي يطلق عن قيد التبليغ الى الحرم وقد حمل على المقيد بالتبليغ الى الحرم في جزاء الصيد
وهو قوله هديا بالغ الكعبة فهذا دليل على ان المطلق يحمل على المقيد وكذا اذا يحمل المطلق على المقيد عند

ان كانا اى الاطلاق والتقييد فى حادثتين مثل كفاره القتل فان الرقبه فيها مقيده بالايمان وسائر الكفارات
مثل كفارة الظهار وغيرها فان الرقبه فيها مطلقه وقد حمل المطلق على المقيد حتى لا تجزئ من الكفارات
الا محرر الرقبه المؤمنه عنده وهذا لان قيد الايمان زياده وصف يحرى الشرط فوجب نفى تحقق عدم
الوصف فى المنصوص عليه وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد اذ الكل محرر فى تكفير سرع للستر
والزجر فالشرع لما قيد الرقبه بصفه الايمان فى كفاره القتل يحمل جميع ما هو من النوع المطلق عليه المقيد
المؤمن عن الرقبه صار ذكر ما سائر الكفارات بعله الخسبه وجوابه سيأتى ذلك ... وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد الى قوله وظهور الاحناف المحمل اصول ... وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا
اى القيد والاطلاق فى حادثه بعد ان يكون حكمين اشار بقوله فى حادثه انهما ان كانا فى حادثتين لا يحمل احدهما
على الآخر بالطريق الاولى واشار بقوله بعد ان يكونا فى حكمين الى انهما لو كانا فى حادثه واحده فى حكم واحد
يحمل المطلق على المقيد بالاجماع لامكان العمل بهما دليل على ان المطلق لا يحمل على المقيد وتقريره انا اعملنا
الدليلين واجبا بما امكن فيعمل بهما فى مورده فلا يجوز التكرار باحدهما وفى الحمل تكرار العمل بالمطلق وهذا
لان للمطلق امحلوها وهو تمكن المكلف من الاتيان باى فرد من افراد ذلك الجنس شاء والفرض من التيسير
والتوسعه وللمقيد حكما بخلافه وكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز عكسه اى
لان فيه ابطال صفه الاطلاق والتحقيق بالبيان صفه التعليق لان المقيد يوجب العمل بالمطلق والمساواه
كما فى بقره بنى اسرائيل فانهم لو ذبحوا اقل السوال اى فرد من افراد البقره شاء والكل منهم لكنهم شددوا
الامتصاف فشدد الله عليهم ثم اشار الى دليل آخر بقوله وفيه اى فى اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده عمل بنقيضى كل نص من المطلق والمقيد على ما وضع له كل واحد منهما وهو اولى من ابطال صفه الاطلاق
ثم اشار الى دليل آخر من المنقول على ان العمل بالمطلق واجب وهو قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم وذكر ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهى عنه بهذا النص وكان
العمل بالنظم وهو الاطلاق واجبا وفى الرجوع الى المقيد لعدم ذكر فيه حكم المطلق مع امكان العمل به ادام
على هذا المنهى عنه بوضحه النهى ليس عن السوال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذكر واجب ولا يرد السوال
على ما هو مفسر

على ما هو مفسر ومحكم فعلم ان النهى ورد عن السوال عما هو ممكن العمل به مع ابهام اذ السوال
عن مجمل يعمها وذلك لا يجوز كما فى بقره بنى اسرائيل والله اشار ابن عباس بقوله لو ذبحوا اى ابهم
لله اى لما طلبوا ما اطلوا الله ولا تعدد والحرمه فى ابهات النساء بالدخول بالنساء بعد فرض
بهم اذا كان مطلق اللفظ اى له لفظ واحد واسعوا ما منع الله من قصد حرمه الزنا بابهات بالدخول
بالنا مهات والعمل بالاطلاق قول عامه الصحابه فى امهات النساء لورودها مطلقه فى قوله
وامهات نسائكم قال عمر ابهم المراه مبهمه فى كتاب الله فابهموا اى تحاربها عن قيد الدخول الغالب
فى لزوم فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم قال ابو حنيفه ومحمد لهواى نماء على المطلق
لا يحمل على المقيد وان كانا فى حادثه واحده بعد ان يكونا حكمين وقالا من قرب المراه التى ظاهر منها
فى خلال صوم كفاره الظهار لعلا عامدا او نهارا ياسا اى للصوم انه لساغ الصوم خلافا لابى
يوسف لان شرط الاخلال عن المسيس اى عن الدخول من ضروره تعدم الصوم على المسيس اى خلو
كفاره الظهار بالصوم والاعناق لم يصرح النص بل يلزم ذكر من ضروره وذكر ان المنصوص
عليه العله دفع الخلو وذكر يلزم اشتراط العله اشتراط الخلو ضروره اذ لو وقع فى خلال لما كان
فعله وذكر ان اشتراط العله منصوص عليه فى الاعناق والصيام حيث قال الله فصيام شهرين
متتابعين فصار نهارا ياسا وقال فتحرير رقبه من قبل ان يتماسا فدل الاطعام اى العله غير منصوص عليه فى
الاطعام حتى لم يذكر فيه الا قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل من قبل ان يتماسا
فكون الصيام والاعناق معللين بالعله والاطعام مطلقا عنها فلم يحز حمل المطلق على المقيد
فلا يشترط خلو الاطعام العله لان الحكمين مختلفان اذ الاطعام غير الصيام والاعناق ويحمل عليه
لفوات الشرط وهو العله واذا جامع فى خلال الاطعام لا يجب عليه الاستيناف لعدم اشتراط
فيه لانقطاع الاخلال عن المسيس بيد صنعا لاشتراط العله وقد سقطت اعسار العله بعد ما جامع
فى خلال الصيام فسقط ما فى صنعها لانا نقول الحكم الثابت بالنص شان الاخلاء والعله فوجب
العمل بما قدر عليه وسقط ما عجز عنه وكذا بناء على ان المطلق لا يحمل على المقيد قلنا يحمل السبب لكل ما كان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من جنس الارض فالرمل والجص والنورة والزرنيخ وما يشبهها وان لم يكن ترابا عملا بالمطلق من الخبر وهو قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ومطلق الارض يتناول كل ما كان من جنسه وانما يجوز بالتراب عملا بالمقيد من الخبر وهو قوله عليه السلام طهور المسلم قد يعدم التراب لا سائر الجواز بغيره ولا يحمل الخبر الاول على الثاني لما قلنا وانما لا يحمل المطلق على المقيد منهما لاختلاف المحل فلا يلزم منه محال بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا كما سيأتي فقال ـــــ وقيد الاسامة لا يوجب نفيا الى قوله لانه لا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع انو ـــــ هذا اشارة الى الجواب عما استدل به الشافعي رحمه الله على حمل المطلق على المقيد بقوله انا لا نسلم اشتراط الصوم بطريق حمل المطلق على المقيد وانما قيد الاسامة لوجوب الزكوة عن غير السائمة بل قيد الاسامة لا يوجب نفي الزكوة عن غير السائمة عندنا لانه سكت عنه وايجاب الزكوة في غير السائمة بنص آخر مشهور او جب بسبب اطلاق النص المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة فلولا هذا النص لاوجبنا الزكوة في غير السائمة ايضا بالنص المقيد بالسوم سكت لا يوجب نفيا ولا اثباتا فيما عداه والنفي والاثبات فيما عداه بالدليل وكذا قيد العدالة في الشهادة لا يوجب نفي شهادة غير العدل لانه سكت عما عداه واشتراط العدالة في عامة الشهادات ليس بطريق حمل النص المطلق عن العدالة على المقيد به بل بنص آخر وهو قوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب النص التوقف في خبر الفاسق وامر بالتثبت فيه وهو يطلب اثبات الامر والكشف عنه والتثبت في خبر الفاسق وامر بالتثبت فيه وهو يطلب اثبات الامر والكشف عنه والتثبت في خبر الفاسق وعدم الاعتماد على قوله وذكر على اشتراط العدالة لقبول الشهادة لولا هذا النص لقبلنا شهادة الفاسق بالنص المطلق فان النص المقيد بالعدالة لا يوجب النفي عما عداه فتثبت الحكم فيما عداه بالدليل والاطلاق دليل وكذا اشتراط سلامة هدي المتعة الى الحرم لم يثبت بطريق حمل النص المطلق عن السلامة وهو قوله عز من قائل هديا بالغ الكعبة بل بالنص الوارد في العمرة الى البيت فما استيسر من الهدي على المقيد وهو قوله في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة بل بالنص فيه وهو قوله عز وجل ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله الى البيت العتيق او بذكر يقتضي اسم الهدي فانه اسم لما يهدى الى الحرم وكذا قيد السائم في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين ولم يشترط السائم في صوم اليمين المطلق عن قيد السائم بطريق الحمل على صوم الظهار والقتل المقيد بالسائم بل بسبب

زيادة على المطلق

زيادة على المطلق فقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وهي مشهورة فجوز الزيادة عليها على الكتاب بخلاف قراءة اي بن كعب في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعة حيث لم يوجب السائم في قضاء رمضان بحمل المطلق على المقيد لانه في حكم واحد في حادثة واحدة او بطريق الزيادة على النص وذلك لان قراءته شاذة غير مشهورة ومثلها لا ينادي على الكتاب ولا يجوز اطلاق الكتاب به قوله لم يجمع بين قراءتي قراءة ابن مسعود في اليمين فصام ثلثة ايام متتابعات وقراءة غيره من غير قيد متتابعات وهذا جواب عما انكر هذا الجمع بين القراءتين وجعلتم كالنصين وعلم بهما جواز الامرين السائم وعلفه في كفارة اليمين كما لو نص صدقة في صدقة الفطر ثم الفرق بينهما بعوز للخوارج ان النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم الواحد وهو الصوم وهو في حكم واحد لا يفصل وصفين متصلين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد حينئذ لا يجتمعان في شيء واحد فلو عملنا بالنصين يلزم اشتراط السائم وعدم اشتراطه او يلزمه صوم ستة ايام بالمطلق وثلثة ايام بالمقيد وهو خلاف الاجماع فعلمنا ان المراد من المطلق المقيد فما في صدقة الفطر فاحد النصين حمل الراس المطلق سيأتي وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد والنص الآخر جعل راس المسلم سببا وهو قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون من حر وعبد من المسلمين لانعلم تزاحما في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل كالكفر سبب الشرك والجبه والصدقه والوصيه والارث فاذا انتفى المزاحمة وجب الجمع باحراز كل واحد من المطلق والمقيد على حدة من غير حمل احدهما على الآخر فيجب اداء صدقة الفطر عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن المسلم بالمقيد لانعدام المزاحمة اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد فلم يتولد من ذكر المقيد فائده لانا نقول ليس كذلك بل في ذكر المقيد فوائد وهي لم يكون المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة او على انه ايسر او احرز حيث نص عليه بعد دخوله تحت الاسم المطلق كخصوص الصلوة الوسطى وجبريل وميكائيل بعد دخولهما في مطلق الملائكة ونحن لم نكن العلم بها واحصاء افراده قام لاحوال اظهر اصحه الاطلاق والتقييد ولقائل ان يقول فيجب هذا سبع لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العلم بها ممكن بان يقول الواجب عليه احد هذه الاشياء ولا يعلم ان الواجب احدها او كلها فيجب الاحتياط بالاتيان بالكل وفائدة الامرين عملا بهما وفائدة العمل اظهر كون السائم سببا ولزم منه الجمع بين النصين لان التكليف يحتمل

المحرله وجود في الشرع فلا يجوز اطلاق صفه الاطلاق فان قيل فاجعلتم المطلق على المقيد في قوله عليه السلفه اذا اختلف المسلمان تحالفا وترادا فانه مطلق وقوله عليه السلفه اذا اختلف المسلمان والسلعه قائمه فانه مقيد بعدم ذكر لان ابا حنيفه وابا يوسف قالا انما يجري التحالف بينهما اذا حلفا والسلعه قائمه اما اذا كانت هالكة لا يجري التحالف فجمع انا لعدد والاطلاق في السبب والشرط دون الحكم قلنا ما جعلنا المطلق والمقيد من باب الاشاره النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشاره الى ان المراد منه احد اصحاب التحالف حال قيام السلعه لان التراد لا يتصور الا حال قيامها واعلم ان ورود المطلق والمقيد على سبب واحد لا يخلو اما ان يكونا في السبب كما في نص صدقه الفطر او في الشرط كقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بولي شاهدي عدل والثاني لا يكونا في حكم واحد في حادثه واحده اما انا كان في كفاره اليمين الثاني ان يكونا في حادثه واحده في واحد نفيا كقوله لا فضل لا يعقوب بدرا ولا يعقوب مدبرا كافرا والرابع لا يكونا في حكم في حادثه واحده مثل قضاء صوم الظهار فانه قبل التماس واطلاق واطعامه عند كل الخامس ان يكونا في حكم في حادثتين كتقييد الصيام بالسابع في كفاره الفضل واطلاق الاطعام في كفاره الظهار السادس ان يكونا في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبه في كفاره الظهار والقتل وتقييدها بالايمان في كفاره الفضل والقول الاصوب على ان حمل المطلق على المقيد في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاه في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعيه للحمل في القسم الرابع واجمعوا على وجوب الحمل في القسم الثاني واختلفوا في القسم الاول والاخير بعد جمع الشافعيه وبعض اصحابنا للحمل واجب في القسم الاول من غير حاجه الى قياس وعند عامه اصحابنا لا حمل فيه والصواب اصحابنا في القسم الاخير على انه لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند الشافعيه يحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل بموجب اللغه من غير نظر الى قياس وجعلوه من باب المجاز والذي يسبق الى الفهم معناه كقوله به والذاكرين الله والذاكرات وقال المحققون منهم انه يحمل على المقيد بقياس يجمع شرائطه وهذا هو الصحيح عندهم قال ... وهو بطريق ما سبق من التعليق الى قوله كالظهر قبل الزوال اقول اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند انتفاء

لجواز وجود

لجواز وجود الحكم لسبب آخر وهو السحر فصار الحكم الواحد وهو الطلاق مثلا معلقا بالشرط يوجد عند وجوده ومرسلا اي مطلقا عن الشرط غير متعلق به ولا يلزم منه محال لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فانه في حاله الوجود لا يمكن الحكم بالارسال والتعليق معا اذ لا يوجد الحكم الا بعلة واحده لاستحاله ثبوت معلولين واحد يعلس باسم عاكلك لاسبب لشخص واحد في شيء واحد بالبيع والهبه معا بل باحدهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود الحكم كان محتملا للوجود بطريق الارسال وجوده الشرط كما يجوز ان يثبت الملك بالبيع والهبه على سبيل البدل كذا يعلق الحكم بالسبب المقيد لا ينافي وجوده بالسبب المطلق فيجوز وجوده بالسببين على طريق البدل فلا يحمل احدهما على الاخر لعدم المنافاه وهذا الكلام في الحقيقه جواب عما اورد الشافعي على مسئله تعليق نكاح الامه بعدم طول الحره حيث قال لما علق حل نكاح الامه بشرط عدم الطول لا يمكن ان يثبت ذلك الحل بعينه قبل وجود الشرط بدليل آخر وهو قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لان الشيء الواحد لا يكون منجزا ومعلقا فاجاب بانهما متنافيان وجودا فلا منافاه فان الطلاق يحتمل للوجود بوجود الشرط اذا علق به ويحتمل للوجود بالسبب قبله فلا منافاه هنا قوله والشافعي لم يحمل هذا المراد بنقض على قاعدة الشافعي فان عنده يحمل المطلق على المقيد لم يجد صوم كفاره اليمين الذي هو مطلق عن قيد التتابع على صوم الظهار والقتل المقيد بالسابع مع كونهما من جنس الكفارات كما حمل الرقبه المطلقه في اليمين على قيد الايمان في المقيد بالايمان في كفاره القتل وهذا منه تناقض لانه قوز منه بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوب الحمل في باب واحد لا يقال اي في الاعداد من جهه الشافعي والجواب عن هذا النقض بان المطلق انما يحمل على المقيد عنده اذا كان له اصل واحد بان لم يكن الا مقيد واحد فاما اذا كان للمطلق اصلان متعارضان في المقيد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير مرجح وههنا الاصل متعارض لان الصوم المطلق في كفاره اليمين وقع بين صومين مقيدين بتحلفين في المقيد لانه احدهما وهو صوم القتل والظهار مقيد بالسابع والاخر وهو صوم المتعه مقيد بالسبع في حق القارن فيه فصام ثلاثه ايام في الحج وسبعه اذا رجعتم تلك عشره كامله حتى لو صامها متصله لم يجز فلم يمكن حمله على احدهما مع الاطلاقه فجاز التفريق والتتابع وانما

لا يعارض هذا الاعتذار من جانب الشافعي لانا نقول ان صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك يجب له اراقة
الدم الذي كان الصوم خلفا عنه والدم ليس بكفارة فكذا خلفه فاذا لم يكن كفارة لا يصلح مفتاحا
لصوم اليمين لانه ليس من الكفارات ليتعدى حكمه اليه فلا يصلح ان يكون صوم المتعة اصلا
لكفارة اليمين لعدم المجانسة من حيث الكفارة فلم يتم قوله الاصل واحد وهو كفارة الظهار والقتل
لامكان المقايسة بالنظر الى الخصلة ولان في حق الكفارة صوم محدد بالتفريق فلم يثبت بعارض
الاصلين وكان ينبغي ان يجب الجمع عنده ثم يحكم فكان متناقضا هذا الجواب على تقدير تسليم ان الصوم
المتعة معدد بالتفريق ثم اشار الى جواب آخر بالمنع وهو على الاسلم ان صوم المتعة معدد بالتفريق
بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع من اهله جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز
بالاتفاق عرفنا انه غير معدد بالتفريق لكن صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما
وقت لحج وهو السنة والاخر وقته بعد الحج وهو السعة فان صوم السبعة اضيف الى الوقت بعد
اذا وانها للوقت لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم والمضاف الى الوقت لا يجوز
اداؤه قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء العصر قبل الوقت فعدم جواز
صوم السبعة قبل ايام النحر باعتبار انه لم يشرع قبله لان التفريق واجب واذا ثبت ان صوم
المتعة ليس بمعدد بالتفريق لم يتم قوله المطلق الاصل واحد فلم يتعارض اصلان فيجب الجمع تحقيقا
فلزم السائل ايضا قال ومنها ما قال بعضهم الى قوله على اسباب خاصة اقول سلمنا
ومنها اي من الاستدلال بالوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يخصص بسببه اي بقصر عليه ولا
عبرة لعموم اللفظ عنده ولا بد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ما هو المتفق عليه مما هو المختلف فيه ولهذا قسمه
اقسام وذكر ان الخلاف في القسم الرابع وحاصله ان العام لا يخلو اما ان يكون وارد ابتداء لسبب
مفقود او جوابا لسؤال سائل وللجواب اما ان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون زائدا
على قدر الجواب او لا يكون زائدا فهذه اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء وتقدم سببه كما روي
انه عليه السلام سجد سجدتي السهو فسجد وهذا يخصص بسببه بلا خلاف لانه كما جعل جزاء لما تقدمه لكلمة انما تبين
لما تأخر

عليه وعن

علة وجوده وحكم العلة يخصوص بها ومن هذا القسم قوله عليه السلام في ماعز فرجم وقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وقوله السارق والسارقة فاقطعوا الثاني ما خرج مخرج الجواب وهو غير مستقل
بنفسه سالم مرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للعمل به
بعد بما قبله لعدم الابتداء وبهذا الوجه قال الاخر الجنس عليكم كذا فقال نعم او بلى يجعل
اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستعمل بنفسها فصار بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا
الجواب وصار كما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه كانه قال نعم لكم على كذا الثالث ما خرج مخرج الجواب لكنه
وهو مستقل بنفسه ولم يرد على قدر الجواب فكذكر الشيء يخصص بما سبق وبصير ما ذكر في السؤال كالمذكور
فيه لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء هذا
الى الغزالي قال قال الاخر لعبده الذي معي فقال لم تعذب الغداء حر يخصص بذكر الغداء المدعو اليه
حتى لو نصرف الى اهله فعذبه او عذبه في يوم اخر لا يحنث وعند زفر هو واقع على كل عذاب
تواه بدا اليمين به ونحن انما خصصنا بالقرينة بدلالة الحال لانه لما خرج الكلام مخرج الجواب رد اعليه
صار كانه قال ان تعذب الغداء الذي دعوتني اليه فعبدي حر وكذا السؤال عن الاغتسال عن الجنابة
بان قال الاخر لا تغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي
حر فانه يخصص بذكر الاغتسال المذكور لانه خرج جوابا له فاختص به بهذه الدلالة حتى لو اغتسل
لا عن جنابة لا يحنث والرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زايد على قدر الجواب ان قال
في المسئلة المذكورة ان اغتسلت الليلة زيادة الليلة او ان عذبت اليوم زيادة اليوم فهذا
القسم الرابع وهو موضع الخلاف فعندنا وهو مذهب عامة العلماء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل نص عام في عهد النبي عليه السلام في حادثة وقعت
لواحد سأل صاحبها او غيره لعموم ما لا يخص بصاحب الحادثة وقال مالك والشافعي يخص بسببه
واريد باللفظ العام الواحد مجازا وانما ثبت الحكم في غيره بنص اخر او بالقياس وكذا الحكم عندهما
لو سئل عن حادثة فاجاب بجواب عام يخص بجواب السائل لان من شرط الجواب المطابقة فلو اجرى

على العموم ثم سوء مطابقا بل يصير اسداء الكلام ولانه لو نقل سببه دل على اختصاص الحكم به اذ نزول
عاما لم يكن لنقل السبب فائده ولانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم
بالاجتهاد كما جاز تخصيص غيره لان سببه العموم متساويه الى جميع الافراد وقال بعضهم ان كان
السبب سوال سائل يخصه وان كان وقوع حادثه لا يخص وفرق سمعاني بان الشارع اذا
تكلم في حادثه اسداء فيكون السوال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل
اذ الظاهر انه اراد للجواب فيقصر عليه ولم يرد اسداء الكلام وحينئذ انما يصار لفظ الشارع
اولى من اعتبار السبب واللفظ عام فيجري على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولان الشارع
لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم للاحتراز عن
الزيادة ويويد ما ذكرنا اجماع الصحابه والتابعين على اجراء النصوص العامه على عمومها وان
كانت واردة في اسباب خاصه فان اية الظهار نزلت في خوله امراه اوس بن الصامت وايه اللعان
نزلت في هلال بن اميه حين قذف امراته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني وايه القذف نزلت فيمن
عايشه رضي الله عنها وايه السرقه نزلت في سرقه رداء صفوان او في سرقه المجن وقوله عليه السلام اما انها ستبع
طهرها فانه في شاه ميمونه ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص سببه
والجواب عما ذكروا انه لا كلام في السبب المنقول المؤثر فان للحكم معلوله والزياده على الجواب ليس بمجرد
لفوائد مثل زياده موسى عليه السلام في قصته قوله تعالى اذهب انت وهارون الى فرعون انك طغى
عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى ومثل انه عليه السلام لما سئل عن التوضي
بماء البحر زاد وقال هو الطهور ماوه والحل ميته على ان الزايد ليس بمطاوب لانه طاهر وزاد لافاده
الاحكام الشرعيه فكون اولى من اعتبار رعايه المطابقه اللفظيه والسبب داخل تحت الخطاب فيكون
حكمه حكم اخراجه وفائده نقل السبب ليس مقصورا على التخصيص لجواز ان تكون الفائده معرفه
التغليظ واقسام اخراج السبب بالتخصيص بالاجتهاد يبقى بينهما تخالف وبهذا ان الكلام في العام
لا تخصيص في القسم الرابع وتخصيص في الاقسام الثلاثه والعموم ممنوع في القسمين الاولين بل الاقسام
الاربعه

الاربعه فلا تصور فيه التخصيص لانه نشاء عليه وذكر ان قوله عليه السلام فسجد او زنا ماعز
فرجم ليس بعام فان المذكور فيه الفعل والعموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات
فلا عموم وكذا قوله يا ونعم لساعتين فان النعم اسم ان يلفظ لفظا ومعنى لا لفظا ومعنى لا لساعتين
المسلمين ويشكل في بعض الشروح وقال ان العموم في الاقسام الاربعه ثابت فقوله فرجم عام من
حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لرده او قتل نفر خوارج وفساد في الارض او سياسه او زنى بعد
احصان وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوه او لقضاء المنزوله او للسهو وكذلك يا ونعم
عام لاحتماله من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام نكره في موضع النفي فيعم قال في الكشف هذا تكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق
لعامه الكتب واراد بهذا ما ذكره بقوله فيما سبق ولما من الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم يبن
ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود والمراد لو كان سبب الورود واريد به السبب الخاص
او العام ولا بد من نقصان ذكر ليتضح صوره المساله فنقول هذه الخلاف اي جمله ما يخص الخاص بالسبب لا يخص
به سواء كان سبب وحي او سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا هذا ما قاله وعلى
بحثا ما على الاول فلان دلاله قوله فسجد على الاسباب بالاقتضاء والمقتضى لا عموم له ولهذا لا يصح
تخصيص بعض الاسباب كما عرفت فلا يحتاج جعله عاما ما عدا الاسباب وضعف الباقي ظاهر واما
على الثاني فلان التخصيص بعض سابقه العموم فان الخلاف واقع فيه فكيف يصح قوله سواء كان اللفظ
عاما او خاصا اذ الخاص لا يحتمل ان فيه اثبات والخوان قوله فسجد وقوله فرجم مطلق لا عام وكذا
يا ونعم مطلقين لا عامين وكذلك ان كان الخلاف فيهما واحدا اطلق على المطلق اسم العموم على سبيل التغليب
على ان المطلق عام عند الخصم والحاره الصحيحه ان يقال العام لا يخص سببه وكذا المطلق لا يقيد سببه
قال ومنها ما قال بعضهم ان القران في النظم يوجب القران في الحكم الى قوله فكان في حق الجزاء في
حكم الاسداء اقول ومنها اي من العدد بالوجوه الفاسده ما قال بعضهم اي بعض اعلم النظر
ان القران في النظم اي عطف بعض الكلام على بعض يوجب القران في الحكم اي يوجب الشركه والمساواه في الحكم

من المعطوف والمعطوف عليه وان كان في عطف الجمل التامه انتهى قالوا ان القران بين الجملتين
بواو العطف في قوله ع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يوجب ان لا يجب الزكوة على الصبي والمجنون
كما لا يجب الصلوة عليهما بناء على ان المخاطب باحدهما غير المخاطب بالآخر ولما لم يكونا مخاطبين بقوله
اقيموا الصلوة لم يكونا مخاطبين بقوله وآتوا الزكوة وذكر لان العطف يقتضي المشاركة وقضيه مطلق
الاشتراك يقتضي التسوية فيجب القول بالشركة في الحكم وان كانا كلامين تامين وما عنوا بالجملة
اي فاسد الجملة التامة لانا في الاشتراك فان من قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر يوجه يعلق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين جملة تامة بعد سمعه
فقد شارك الشرط بواسطة العطف ولم يمنع كونهما تامين من الاشتراك فيجب القول بالشركة مطلقا
لوجود المقتضي وهو حرف العطف وعدم المانع وهو كون الجملة تامة ولهذا اعتبر تم ذكر في قوله تعالى
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وجعلتم رد الشهادة مشاركا للجلد مع كونه جزاء
مع ان كل واحد منهما جملة كاملة وهذا فاسد اذ ليس في الجملة والقياس الجملة الكاملة على الناقصة
فاسد لانه قياس مع الفارق وذكر لان الاصل في كل كلام ان يستبد سمعه وتفرد بحكمه وفي اثبات الشركة
جعل الكلامين في حكم الواحد وهو خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانها لما احتاجت الى الجزاء وجب عطفها على الكاملة للشركة في الخبر ضرورة الافادة عدمت في عطف الجملة
التامة فلم يثبت الشركة والى هذا المعنى اشار بقوله لان الشركة انما تجب في الجملة الناقصة لافتقارها
الى ما يتم به فاذا تم سمعه لم تجب الشركة لزوال الضرورة ثم اسمعني بقوله الا فيما سمعه الله من قوله فاذا
تم سمعه لم تجب الشركة للجواب عما ذكره الخصم من ان الشركة قد وجدت بين الجملتين التامتين كما في الآية
والآية المذكورتين تعرض الجواب ان الموجب للشركة هو الافتقار كما قلنا لانها دائرة معه وجودا وعدما
لكن الافتقار تارة يكون لعدم الخبر كما في الجملة الناقصة وتارة يكون من جهة المعلوق وان كان تاما في حق
الخبر كما في المسئلة المذكورة وسيأتي تقريره والى هذا اشار بقوله ولهذا اي لاجل ان الشركة للافتقار
فلما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حران العتق يعلق بالشرط كالطلاق لان قوله و عبدي

حر وان كان

حر وان كان تاما من حيث الاسماع لكنه ناقص في حق غرضه وهو التعليق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه
تعليق العتق بالشرط لا سحره ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث العرض وقد عطفه على
بالشرط فيثبت الشركة للافتقار ايضا حتى لو اقدم غرض التعليق كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وفلانة طالق طلقت فلانة في الحال ولا يعلق طلاقها بالشرط لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وصرنكر
ولم يعد وفلانة طالق لان خبر الاول وهو طالق يصلح خبرا للثاني فيستغني الثاني عن ذكر الشركة بالعطف وحتى
وافراده بالخبر لان مقصوده السحر في الفرد بخلاف صلة العتق لان خبر الاول وهو طالق لا يصلح
خبرا للثاني فاحتاج الى ذكره فلا يرد ذكره على المقصود السحر فلهذا علقناه بالشرط وهو قوله
ما لو قال ان دخلت الدار فوبنته طالق وامرأته طالق وعمره طالق ان طلاق عمره معلق بالشروط اتفاقا لان عرضه
تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق بعض الطلاق في حق عمره ولا يمكنه ذكر الا فاعاده الخبر كما في قوله
وعبدي حر فصار الحاصل ان المشاركة لم تجب لنفس حرف العطف والا لما تخلف عنه وقد وجد عطف
الجملة على الجملة بدون الشركة كثيرا في كتاب الله مثل قوله ع فان شاء الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل
وقوله ليس لكم ونفرق الارحام وقوله وذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء هذه جملة مستانفة
ولهذا لم يشارك ما بعدها في الاعراب بل الشركة لنفس الافتقار اما ما عسار الحر او ما عسار العبد يعلق
سواء كان تعليق بحصل بان تكون الشرط مما توقف عليه او تعليق ابطال بان تكون الشرط مما لا توقف
كمشيئة الله ع حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حران كلمت فلانا الا ان يشاء الله نصف الاستثناء كانت
الى الخمس مع كل جملة تامة من حيث الخبر والمعلق لكن الجملة الاولى ناقصة من حيث تعليق ابطال وان
تمت من حيث تعليق بحصل فيتعلق بما تعلقت الثانية فان قيل لو ذكر مكان مشيئة الله مشيئة فلان بان قال
المسلمين ان شاء فلان سقط الاستثناء الى اليمينين ايضا وعلى قضيه ما قلتم وجب ان يعلق الحرية
بمشيئة فلان دون الطلاق لان الكل يعلق بحصل لامكان الوقوف على مشيئة فلان فلا افتقار لاحد
الطلبين الى الاخر قلنا ان الجملة الثانية ولو كانت كاملة من حيث التعليق لكنه ناقصة من حيث الصورة الى
مشيئة فلان لان المعلق بمشيئة فلان مملوك ولهذا يسقط بالمجلس والاول ايضا ناقصة من هذه الحيثية

مشاركا للثاني للافتقار من هذه الجهة قوله وكذا قلنا اي كما في قوله ولا عبد بحراته في حق المعلوق قاصرا
كان تاما في حق الخبر فلذلك قلنا في قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وان كان تاما في نفسه لكنه من حيث
انه يصلح جزاء اي من حيث رد الشهادة وعدم قبولها يصلح جزآ للكريم الخبي فانه يتنزجر بهذا الرد عن
اكثر انواع جرائم الكلب يصلح جزآء زاجرا للسفيه الفتى اي الجاهل فانه لا سالي برد قوله بل لا يتزجر الا بالضرب
المؤلم فتكون المجموع حدا التحصيل الانزجار بطريق العموم مقتضى الحصر لان اي من جبت ان عدم قبول الشهادة
يصلح جزاء سقوط الى الشرط اذ الجزآء لا بد له من الشرط فجعل قوله ولا تقبلوا مشاركا للاول وهو قوله
فاجلدوا في كونه حدا فتكون رد الشهادة من تمة الحد وهذا اي الاجتزاء رد الشهادة يصلح جزاء
فتكون مشاركا للاول في كونه حدا فوضع اي رد الشهادة الى الائمة اذ الخطاب في قوله ولا تقبلوا لهم
للائمة كالخطاب في قوله فاجلدوا اذا قامه الحدود مفوض الى الولاة ولان القاذف وصل بسبب المعلوم
ومزقه عرضه باللسان فالمناسب ان يجازى بهذا الجزء الصادر من اللسان كما قطع اليدى والرجله
التي هي آلة الاخذ غير ان اللسان لما تولى هذا الوجز والحدود شرعت زواجر فوجد الجلد لتحصيل الانزجار
مطلقا واما قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزآء لان الجزآء ما يقام على الاسد آء بولاية الامام
لا الحكام عن حال قاعد واولئك هم الفاسقون ليس بخطاب للائمة بل هو اخبار عن صفة قائمة بالقاذف منقطعا
فلا يصلح من تمام الحد فكان في حكم الجزآء في حكم الاسد آء اي كان كلاما مبتدأ غير متسق الاسماء فيها
عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لان واو اولئك هم الفاسقون جعله اخباريه ليس بخطاب للائمة و
قبله جعله انشائيه خطاب للائمة بخلاف قوله ولا تقبلوا فانه ايضا جعله انشائية خطاب للائمة فصلح
عطفا على قوله فاجلدوا واما الفرق بقطع قوله فلا تقبلوا عن قوله فاجلدوا مع دليل الانفصال وهو
كونه جعله انشائيه صالحة للجزآء مفوضه الى الائمة مثل الاولى واوصل قوله واولئك هم الفاسقون
مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جعله اخباريه عن صالحه للجزآء قال ومن الممسكات العاملة
الى قوله قلنا ملت وحدت اكثر الممسكات للخصوم ضعيفا اقول ومن الممسكات العاملة
لمسك النافين ما روى عن النبي عليه انه قاء فلم يتوضأ لانه ان الفى غير ناقض للوضوء وان كان ملاء

الفم لانطلاق الحدث لمسك فاسد لان الحديث دل على عدم التوضي عقيب القي من غير تراخ اذ الفاء
للتعقيب مع الوصل والنزاع في الوضوء غير واحد عقيب القي في الجاز اذا لم يكن له ارادة الصلوة
وانما لم يتوضأ النبي عليه عقيبه اما باعتبار انه كان قبل الدخول الوقت الصلوة او كان في الوقت سعة
والنزاع في هذا وانما النزاع في عدم القي ناقضا اذا كان ملاء الفم والحديث لا يعرض لذكر اذ عدم التوضي
عقيب القي متصلا لا يدل على عدم التوضي مطلقا اذ سلب الخاص لا يدل على مطلق السلب نعم لو نعلم انه قاء
فلم يتوضأ وصلى ثم توضأ بعد ذلك علمنا ان لهم بعض المسكة ولكن الانسان في ذلك على انهم ونقلوا
هذا لا يصلح دليلا لهم لانا نحمله على القليل اما باعتبار انه المناسب كان النبي عليه فان لثرة القي
يدل على كثرة الاكل لينبو المعدة عنه والنبي عليه السلام كان ناكل الا قدر الحاجة او دفعا للتعارض
بينه وبين قوله عليه من قاء او رعف في صلوته فلينصرف فان الانصراف عن الصلوة لا يجوز بدون
نقض الوضوء وقوله عليه حين عد الاحداث حمله او وسعه تملاء الفم على ان ما ذكره الشافعي فعل
محال وهو انه لم يتوضأ وما ذكرنا قول غير محال فكان راجحا وكذا تمسكهم بقوله عليه حرمت عليكم الماء
والنزاع عند
لاسات فساد الماء بموت الذباب فاسد لان النص انما يثبت حرمه اكل المسه والنزاع في فساد
موت الذباب وليس في النص ليل على ذلك اذ ليس من ضرورة حرمه اكل شيء ان يكون نجسا كالطين
وانما المنجس اختلاط الدم بما جرآء المسه بالموت ولا دم في الذباب فلا يفسد موته في الماء وكذا
تمسكهم بقوله عليه السلام لمراه السائله عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء العود
والفرض باطراد الاصابع لعدم جواز استعمال المائع المطهر النجاسه العينيه فاسد لان الماء
وجوب غسل النجس بالماء حال قيامه على المحل وكم تقوله لان النجس ما دام قائما بالمحل يحكم استعمال
وانما الخلاف في حصول الطهاره عند ازاله النجس بالمائع فعندنا يحصل به الطهاره لان المائع قالع للنجاسه
والطهوريه بعلة القلع والازاله والنجاسه للمجاوره فاذا انتهيت اجزآء النجاسه سمي طاهرا كالماء
لو قطع موضع النجاسه على ان تمسكهم لمفهوم اللقب وهو باطل عندهم ايضا اذ المنصوص بالماء لا يدل
على نفي ما عداه وكذا تمسكهم بقوله عليه لا تنتفعوا من الميته بشيء لحرمه الانتفاع بشحم الميته وعظمها فاسد

الفم لانطلاق

لان الحديث يقتضي حرمه الانتفاع بالميته والانتفاع فيه لان الانتفاع بالمسه حرام بالاجماع وانما
الخلاف في الانتفاع بشحم الميته لا بالمسه والحديث لا يدل عليه اذ لا وصف بالموت لانه زهوق
فيه ولهذا لا سالم بقطعها فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحموة من محل قابل للحموة فلا
محل الاذن محل الحموة هذا على القول بان المقابله بينهما مقابلة الملكة والعدم وان قلنا بان
الموت امر وجودي يلزم منه زوال الحموة فكان بينهما تقابل الضدين فلا بد من اتحاد المحل وهذا
القول هو المختار عند اهل السنه والجماعه لقوله يحلو الموت والحموه والمحلوف امر وجودي
والطائفه الاول الحلو على العدم وكذا مسلكهم بقوله عليه في اربعين شاه شاه لعدم جواز اداء
القيمه في باب الزكوة فاسد لان قوله في اربعين شاه شاه للعين الواجب كما قاله ابو حنيفه او للعدد
كما قالا فان هذه المسله مختلفه بين اصحابنا لانهم اختلفوا في ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمه
بدله او الواجب احدهما لا بعينه وسعين هو الواجب بالاداء فقال ابو حنيفه الواجب احدهما
لا بعينه وسعين الواجب باداءه كالحانث في اليمين الواجب احد الخصال الثلاثه وسعين الواجب
باديه فكان النصوص لتقدير الواجب عندهما ولا خلاف في هذا بينهما وبين الشافعي واما
في ان اداء القيمه هل يخرج المكلف عن العهدة ام لا عند ابي حنيفه اما باتيان عين الواجب كما هو
مذهب الامام او باتيان بدله كما هو مذهبهما وعند الشافعي لا يخرجه والحديث لا يعرض لذلك
اذ النصوص باسم الشاه لا يدل على نفي ما عداه بل هو ساكت عنه لا يعرض له بالنفي والاثبات وقد
دل الدليل على جوازه وهو قوله الامر بالاداء الى الفقراء لاصالة الوزق الموعود بقوله وما من دابه
في الارض الا على الله رزقها الله فيكون ابطالا لقيد الشاه على ما عرف في موضعه وكذا مسلكهم بقوله
وانموا الحج والعمره لله لوجوب العمره ابتداء فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام ونحن نقول من احرم
اذ الاتمام بعد الشروع واجب عندنا والخلاف ليس الا في ان ابتداء العمره واجب ام لا والنص لا يعرض
في ذلك وكذا مسلكهم بقوله عليه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك بعد
القبض فاسد لان الحديث يقتضي حرمه البيع لمعنى في غيره اذ النهي عن الافعال الشرعيه لا يقتضي
الحرمه لغيره

لا ينفي ذلك

ولو كان الجزء
لا يتعلق بترتب الاحكام فلغيره اولى كما سلف الاب جاريه ابنه لا يمنع ترتب الاحكام حتى لو ادعى الاب النسب
بعد وطي جاريه الابن ثبت نسبه مع ان وطي جاريه الابن حرام ونصر الاسلام ولده وحد عليه لتملكها ولذا ذبح
شاه مغصوبه بسكين مغصوب حرام مع انه لا يمنع ترتب الاحكام حتى لا يصير المذبوح ميته بل يجوز بيعه اكله
اكله وبيعه والانتفاع به وكذا الاصطياد بقوس الغير والتوضي بالماء المغصوب ووطي الجارية حرام مع
انه لا يمنع ترتب الاحكام من جواز اكل الصيد وحله والصلوة بذلك الوضوء وسقوط الاحصان بذلك الوطي
وحل الموطوءه للزوج الاول وغير ذلك من الاحكام فلو تامل المحقق انظر الانصاف ولم يقع العصب
والاعتساف وجد اكثر مسكات الخصوم ضعيفا لا يصح الاستدلال بها وبعد مسكات على ما نبه عليه الصنف
والانصاف في الخصوم والامعان وذكر الدليل على انهم ارفع العلماء بيانا وافهم تحرير برهانا وقال
باب الحج الشرعيه الى قوله وحر الواحد والتباس افول انما ذكر هذا البحث الى ههنا وان كان
الاولى تقديمه على جميع المباحث كما هو المذكور في سائر الكتب باعتبار انه راى عدم مناسبة الامور التي مر ذكرنا
وسائر المباحث مناسبة لها فلهذا ذكره ههنا وانما نسب هذه الحج الى الشرع لان كونها حجة مستفاد من الشرع
واخرجه عن الحج العقليه المحضه واصول الشرع مركب اضافي فيتوقف معرفته على معرفه المضاف والمضاف
اليه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافيه فلا تصور الا بالتفات الى شيء آخر فرعا له والفرع ايضا كذلك
فيكون تصور كل منهما مع الاخر لا بالاخر ولا يلزم الدور والاصل لغه ما منه الشيء بواسطه او بغيره فالاب
اصل للابن بغير واسطه والجد اصل له بواسطه او اكثر والمضغه اصل للبشر وكذا العلقه والنطفه
والغذاء والمراد ههنا بالاصول ادله الشرع لانها الاحكام الشرعيه عليها والشرع في اللغه الاظهار وهو
مصدر اما بمعنى الشارع فيكون اضافه الادله اليه لتعظيم وتكون اللام للعهد اي الادله التي نصبها وجعلها
مسالا للاحكام فيه واما بمعنى المشروع فتكون اللام للحصر والاضافه اضافه السبب الى الحكم والدليل الى
مدلوله اي الادله المنصبه للاحكام المشروعه وهذا الوجه هو الراجح اذ احد المتقابلين يضاف الى الاخر
من حيث صار مضافا الى غيره فيقال اب الابن وبهذا اذا اضيف الاصول الى شيء سادر الى الذهن انه ذكر الشيء وفرعه
والشرع في الاصطلاح اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع والاساس والشروط كما لا يخفى يقال

المضاف هو

شرع محمد كذا كما نقل شرعه فارجع الكشف ولهذا عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالف العامه الاصوليين
حيث لم يعد اصول الفقه بل قال اصول الشرع لان الاضافه تفيد الاختصاص وهذه الادله سوى القياس لا يختص
بل هو حجه فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع اعم مطلق على الاصول والفروع قال الله شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا فكون اضافه الاصول الى الشرع اعم فائده وفيه بحث لانه لا نسلم ان هذه الادله اصول بالنسبه
الى اصول الدين لان كون هذه الادله حجه فرع على اصول الدين فلا يكون اصلا له وذكر لان كونها حجه موقوفه على
معرفه الله ومعرفه صفاته من حيثما له واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما شاء
مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزه على ايديهم وعلى معرفه كون الرسول صادقا فيما جاء به وغير ذلك
مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول الدين عليها يلزم الدور ولهذا لا يصح الاستدلال بهذه الادله الا بعد الاعلام من
بذكر الاصول ثم اصول الشرع المتفق عليها بالادله الكتاب والسنه والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط
من هذه الاصول الثلاثه ووجه الحصر ان الدليل ان كان وحيا متلوا فهو الكتاب او غير متلو فهو السنه وغير الاول
ان كان معصوما عن الخطاء فهو الاجماع او غير معصوم عنه فهو القياس واصل الكل الكتاب والسنه نحن عنه
والاجماع مستند اليهما والقياس متفرع عنهما فهو اصل من وجه بالنظر الينا لانا نضيف الحكم اليه وفرع من وجه
مستنبط من الثلاثه الاول غير مثبت في نفس الامر انما اثره في بعض وصف الحكم من الخصوص الى العموم اذ لا مدخل
للرأي في ذكر فلهذا افرد القياس بالثلاثه الاول ولم يذكره معها حيث لم يعد اربعه وسماه اصلا علما على
وشرائع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله او رسوله من غير انكار فكانت ملحقه بالكتاب والسنه ولذا قول الصحابي
ملحق بالسنه والعامل بالحق بالاجماع والاستصحاب ملحق بالقياس فلا سطر الحصر المذكور بهذه الاشياء آخرا
بقوله القياس المستنبط عن القياس العلمي مثال استنباطه من الكتاب حرمه الاسان في الموضع المكروه بالقياس
على الحيض بعله الاذى المشار اليها بقوله قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا ورد تحريمه على الاذى
العارض فعلى اللازمي او لي ومثاله من السنه حرمان الربوا في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة
المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس ومثاله من الاجماع سقوط نقوم المنافع في العصب بعلة عدم الاحراز
فاسقط فاسا على سقوط نقوم ولد المغرور الثابت رقه باجماع الصحابه والاستنباط استخراج المعاني من النص

سمحه

سمحه المجتهد من الاحكام بقوته ذهنه وقوله العدول من لفظ الاستخراج في الاستنباط اشاره الى الكلفه والمشقه في استخراج
المعاني من النصوص والى ان قصوره الروح العلم كان قصوره البدن الذي تأثم للحيض في الاصل نوعان موجبه الى العلم القطعي
ومجوزه اي غير موجبه للعلم بل موجبه للعمل فالموجبه للعلم اربعه الاول الكتاب الذي هو اسم لنظم عام مخصوص ولا
ايه سؤله والثاني الحديث المسموع من فم الرسول عليه مشافهه فانه موجب العلم من غير شك لعصمه عن الخطاء
والثالث الحديث المتواتر عن الرسول عليه على ما سياتي بيان التواتر بعد العلم الرابع الاجماع والمراد به الاجماع
المعلوم على صحته المعلوم بالتواتر كما سياتي ايضا والحجه المجوزه اربعه ايضا احدها العام المخصوص فانه لاحتمال
ان يخص الباقي بدليل اخر على ما مر وثانيها الاياه المؤوله التي ترجح احد محتمليها بدليل ظني فانه لاوجب
العلم وثالثها خبر الواحد فانه لا يفيد العلم على ما سياتي ورابعها القياس وذكر نادما لانه يحتمل الخطاء
قال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه المنقول الينا بين دفتي المصاحف قد مر تفسيره آنفا
لما كان الكتاب اصلا للادله قدم ذكره فقال اما الكتاب فالقرآن الى آخره والقرآن في الاصل مصدر كالغفران قال الله
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته فهو اذا كان بمعنى المقروء يكون كالخلق لاشتماله على جميع ما نزل من الكتب السماويه
وغيرها فاحترز بقوله المنزل عما لم ينزل وهو غير الله السماويه واحترز بقوله المنقول الينا عن المنزل
على غيره من الاساء كالتوراة والانجيل والزبور واحترز بقوله المكتوب في المصاحف عما انزل على النبي عليه السلام
قبل الكتابه سواء بقي حكمه مثل النسخ والشحه اذا زنيا فارجموهما البته نكالا من الله والله عزيز حكيم او نسخ كقرآن سوره
الاحزاب كان قدر البقره فنسخ بعضه وبقي بعضه واحترز بقوله نقلا متواترا عما احتص بنقل صحف النبي عليه
ما نقل بالاحاد مثل قوله فعده من ايام نظر مسافات ولهذا لا يراد لمسله على الكتاب واحترز بقوله نقلا
عما اختص بصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهره مثل قوله فصيام بدله ايام متتابعات ولهذا لا يراد لمسله
على الكتاب وهذا على قول البصاصي ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر فلم يحصر الاحتراز عنه بقوله
متواتر الاخراج المشهور عن المتواتر عنده فاحتاج الى قيد يخرج المشهور على قول غيره يكون قوله نقلا متواترا تاكيدا
وهذا الموضح صالح للتاكيد بقوله بسبب المشهور بل المتواتر وانما شرط التواتر في نقل القرآن لان ما دون التواتر
لا يليق مرتبة البيان فلا بد من العلم والايقان وكتاب الله اصل الشرائع ودعامه الملحه فلا بد من كونه يقينيا

حتى لو حلى وقرأ بها ما نقرده ابن مسعود لم يحنث لفقده اى لبعده التواتر فما يفرد به غلا لكونه قرآنا وقراءة القرآن شرط لقوله وقاقرؤا ما تيسر من القرآن وان كان القرآن اسما لما انزل إلى سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام على ما انزل على موسى وعيسى فالله وقاقرؤا ما تيسر من القرآن لا يكون امرا له بالجنس بل يكون هو المحدود بالكتاب ويكون قوله المنزل امرا له بالجنس وانما قال فالقرآن ما غاير ان الكتاب تتناول سائر الكتب فقال المراد ما الذى هو من اصول الشرع القرآن فقط هذا تحرير قوله المراد بالكلام النفسى واحترز بقوله المكتوب فى المصاحف عن المسموع ملاونه لا عن الوحى الذى ليس بمتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل تحت الامر اصلا وعن القعود على ما مر فى هذا الوجه المراد على الرسوم قيد واحد وعلى الوجه الاول قيدان وهذا التعريف لا يحد لانه لم يعرض فيه بجميع ذاتيات القرآن فان الاعجاز ذاتى له ولم يذكره ويعرض لبعض العرضيات ايضا وانه ذكر الكتابة فى المصاحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرانا فى زمن النبى عليه السلام قبل الكتابة والنقل وانما لم يتعرض للاعجاز لان كونه اصلا للاحكام لا سوره عليه وسنوقف على ما ذكر من قريب هذا الحد دورى اذ النقل المتواتر والكتابة فى المصاحف فرع تصور القرآن فلو عرف به لزم الدور بان المصحف مضاف اللغوى معلوم غير متوقف على معرفة القرآن اذ المصحف لغة هو المجموع من الصحف بمعنى الصحف اى جمع فيه الصحف فلا دور وانما سمى القرآن به لانه كان متفرقا فى الصحف اولا فجمع ثم صار علما بالغلبة ولكنه بنى الدور الوارد بواسطة المنقول بالمتواتر فان النقل انما لا يصور الا بعد تصور المنقول قوله ولا يلزم السمنى جواب عما يقال يلزم على طرد هذا الحد السمنى فانها خلت فى هذا الكونها مكتوبة فى المصاحف منقوله بالتواتر مع كونها ليست بقرآن ولهذا لا يجوز الصلوة بها ولا يحرم قرائها على الجنب والحائض ولا يحمل بها تقرير الجواب انه لا يلزم على الحد السمنى لان الصحف ذكر انها من القرآن فلا منع الاطراد ولكنها ليست من كل سورة عند نابل هى انه منزله للفصل بين السور كذا الامام ابو بكر الرازى وهو المروى عن محمد ولذا اى لاجل انها من القرآن كتب بقلم الوحى مع القرآن امر النبى عليه السلام الامر بمجرد القرآن عن الزوايد وعما لبس منه مبالغة فى حفظ القرآن عن اختلاط ما ليس منه به حتى كانوا يعتبرون كتابه اسامى السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط به غيره فعلم

السمنى

السمنى ان القرآن لما كتبوها معه تعلم الوحى وانما كتبوها بخط على حده ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها بل هى انه مستقله من القرآن واما الجهر بها فى الصلوة فليس من لوازم كونها من القرآن فان الفاتحة من القرآن ملا شبهة مع انه لم يجهر بها فى الاخريين وانما لم يجهر بها ليعلم ما الاخفاء انها ليست من اول الفاتحة وانما ساغ الفرض من القراءة بها عنده اى عند ابى حنيفة وانما خصه لانه يحور الصلوة بآية قصيرة عنده فلو كان من القرآن لكان ينبغى ان يجوز عنده الصلوة بها فاجاب عنه بقوله انما لم ساغ فرض القراءة بها عنده لاحد اختلاف العلماء فان مالكا لا يجعلها من القرآن والشافعى وان جعلها من القرآن لكنه لم يجعلها آية تامة اذ الصحيح من مذهبه انها مع ما بعدها الى راس الآية آية تامة فاورث احتلاف العلماء شبهة والقراءة فرض مقطوع فلا ساغ بالشبهة فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها عنده ايضا ولهذه الشبهة انضاف لم يسقط حرمة ملاوة السمنى عن الجنب والحائض بقصد القراءة احتياطا وانما قيد بقوله بنية القراءة لانه لو تلاها الجنب او الحائض لا بقصد القراءة بل بقصد الثناء او التعوذ او التسمية على الذبيحة او الافتتاح او الاختتام لا يكره كذا ذكر اسم الله عز وجل فقصد القراءة لا يحرم عليهما ولهذا جوز بعض اصحابنا قراءة الفاتحة لهما على قصد الشكر دون التلاوة والرواية عن اصحابنا تشهد لهذا القول حتى قالوا لو ام متعودا مع قراءة وبخى لسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا السمنى عن التعوذ وادخلوها فى القراءة وذكر الطحاوى انها من القرآن نظرا الى ان بعض القرآن قرآن تام فى الاصح وهو احتراز عن قول من يقول ان الاعجاز لا يتم الا بمجموع اللفظ العربى والمعنى وانا قلنا ان الاعجاز فى المعنى تام لانه حجة على الكافة من العرب والعجم وحجة بالسنة الى الجميع حتى عجز واعن اتيان اقصر سورة من مثله وعجز العجمى عن اتيان مثل نظم القرآن بالعربى لان يكون حجة عليه لانه ليس بلسانه كعجزه عن مثل اشعار امرء القيس وغيره من اشعار العرب لا يكون عجزه للعجمى فاذن انما يكون حجة على العجمى وعجزه له اذا عجز عن اتيان مثل معنى القرآن بلغته فلهذا اى لاجل ان الاعجاز تام فى المعنى لم يحمل ابو حنيفة رحمه الله النظم لازما لجواز الصلوة حتى جوز الصلوة بالفارسية وان صح رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد لان الواجب عليه فى الصلوة قراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والاسطقس جزء الشئ وحده وقول فخر الاسلام النظم ركن زايد فيه تسامح لان الركن داخل فى الماهية فلا تصور ان يكون زايدا قوله واقسام النظم والمعنى فيما مر جع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما ذكر

شبكة الألوكة www.alukah.net

اصل من اصول الشرع وهو في الصحيح ليس للنظم والمعنى والاحكام انما استنبط معرفة اقسامها اراد ان يقسم
الكلام الى الاقسام التي يرجع اليها في معرفة الاحكام الثابتة بها وذكر ما يحتاج لمعرفة القصص والامثال
والمواعظ والحكم والترغيب والترهيب فان القرآن بحر لا يدرك قراره ولا يعرف منتهاه لانه كلام جمع ما فيه
وقد ذكرنا وجه الحصر في الاربعة ووجه حصر كل واحد من الاربعة في الاربعة فلا يحتاج الى الاعادة
[illegible] وهذا بيان ما يحصر به السند الى قوله فلم يجز النسخ بمثله اخر [illegible] لما فرغ من
مباحث الكتاب شرع في مباحث السنة وقدمها على مباحث الاجماع لان السنة اصل بالنسبة الى الاجماع
ثم الاقسام التي سنوردها في الكتاب من الخاص والعام وغيرهما جميعا مأخوذة من السنة لان كلام النبي
عليه السلام لوجوه الفصاحة فجرى فيه الاقسام المذكورة فلا يحتاج الى اعادتها هنا لكونها مشتركة
وقد عرفت مرة ان السنة تفارق الكتاب في طرق الانتقال فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو
التواتر والسنة طرق مختلفة من كونها مسندة ومرسلة والمسندة من كونها متواترا او مشهورا او احادا
فذكر هذا الباب لبيان ما يحصر به السنن من كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع
والضبط والسلم والطعن فقال السنة نوعان مرسل وهو قول من لم يبلغ النبي عليه السلام فاذا قال رسول الله كذا
بحذف الواسطة او الوسائط بينه وبين النبي عليه السلام ومسند وان ذكر الواسطة او الوسائط بينه
وبين النبي عليه السلام وهذا التقسيم انما يستقيم على رأي الاصوليين فانهم يجعلون ما سوى المسند
مرسلا واما على رأي المحدثين فان انواع السنة اكثر من ذكرها فانهم يجعلون غير المسند مرسلا ومنقطعا
ومعضلا على ما هو المذكور في كتب علوم الحديث ثم المرسل من الصحابي يحمل على السماع من النبي عليه
السلام من غير واسطة لان من صحب صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه عند اطلاق الرواية عنه الا على
السماع عنه بغير واسطة واحتمل السماع عن غيره والمرسل من القرن الثاني والثالث يحمل على انه
سمع له الامر واستبان له الاسناد فلا يحتاج الى ذكره وهو حجة عندنا وهو مذهب مالك واحد
الرواة عن احمد وهو فوق المسند عندنا لان من اشتهر عنه حديثان سمعه بطرق صحيحة
والطرق للوضوح غالبة واستفاضة الخبر لذلك به وقال قال رسول الله عليه حتى قال الحسن اذا اجمع

في اربعة من الصحابة ارسلوه ارسالا فذلك على ان الارسال كان دليل الوضوح والصحة بخلافه اذا لم يجمع
الامر عنده بان بلغه واحد لم يجزم بنسبته الى النبي عليه السلام بل اسند البه قاصدا ان يحمله ما يحمل عنه لكون
المؤاخذة عايدة اليه ولانه اذا اسند الحديث الى غير النبي عليه السلام من الرواة فانما يسند عليه بانه روى له
ذلك الحديث من النبي عليه السلام واذا ارسله ونسبه الى النبي عليه السلام فانما يشهد على النبي عليه السلام بانه قوله ولا شك ان
احساء الانسان فيما ينسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم يشهد عليه اكثر من نسبته الى غيره وشهادته عليه اذا كذب
على النبي عليه السلام اعظم من الكذب على غيره وقال النبي عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فوله
لكم هذا ضرب من جواب عما قال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان ينبغي ان يجوز النسخ اي الزيادة على
النص فانه نسبة الوصف بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور بعد بيان الجواب ان هذا نوع من سنة لم يسم المرسل بالا جهاد
والرأي فلم يجز النسخ بمثله بخلاف رجحان المشهور فانه ثابت لمعنى فيه وهو قوة الانتقال والحديث اذا صار
بالانتقال وهو فيه اقوى من خبر الواحد فيصح الزيادة به وفي ترجيح المرسل على المسند بما ذكروه نظر لان
عدالة الراوي شرط قبول الحديث وهو معلوم في المسند بالتصريح وفي المرسل مشكوك او معلوم بما
والصريح اقوى من الدلالة [illegible] وقال الشافعي لا يعمل المرسل الا بقوله وبقي الاتصال اقول قال
الشافعي لا يعمل المرسل من القرن الثاني والثالث الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر بان اسند غيره دليل
وبهذا قال قلت مراسيل سعيد بن المسيب لانه سمعها فوجد بعضها مسانيد واسند بان المرسل له جعل
بالراوي والجهالة جعل بصفاته التي يصح روايته بها من كونه عدلا ضابطا فيمتنع القبول لاجله وقد
اخذ عليه في قوله يعمل المرسل اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بانه لا يكون العمل بالمصدر دون المرسل وكذا اخذ
عليه في قوله انه يعمل المرسل اذا ارسله اثنان وبسوقهما يحلف بان المرسل اذا لم يكن مقبولا لا يكون باطلا وضم
الباطل الى مثله لا يوجب القبول واجيب عن اسناده بانه لا نسلم ان للجهل بحال الراوي جعل بصفاته مطلقا
فان ارسال العدل من الائمة تعديل له اذ لو كان غير عدل لوجب عليه البيان على حرجه والاخبار عن حاله فلا يكون
سكوته عنه وروايته عنه كذبا وتلبيسا وتحميلا للناس على العمل بالسنن بحجة والعدل لا يسمى بمثل ذلك فكان ارساله توثيقا
له فان العدل لا يقدم على مثل هذا الا بعد العلم بعدالته بخلاف ما اذا سماه فانه لا يسند اليه على توثيقه لانه يحتمل

انه يكون مسندا عنده فروى عنه بناء على ظاهره وقوله بعد ذكر حاله الى السامع حيث ذكر اسمه اسند الامام
حافظ الدراية في شرح المنار لقبول المرسل بقوله بوان حاد كم فاسق بنبا فتبينوا بانه اذا اخبر من لا يكون فاسقا
وجب قبول خبره والمرسل ليس بفاسق اذ الكلام في ارسال العدل فوجب قبول خبره وفيه بحث لانه استدلال
بمفهوم الشرط وهو ليس بحجة عندنا الا اذا كان غرضه الالزام على الخصم فله وجه او نقول بانا نعلم بتمسك
بمفهوم الشرط بل بان الثبت معلوم بالعسق لترتب الحكم عليه فلا يثبت بدونه واستدل بعض اصحابنا بالقرآن
المرسل بانفاق الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات بن عباس مع انهم لم يسمع من النبي عليه الا الاربع احاديث
لصغر سنه كما ذكره الغزالي او بضعة عشر حديثا كما ذكره سمع الامام السرخسي وقد صرح ابن عباس بذلك
حديث الربوا في النسيئة حتى قال حدثني به اسامة بن زيد وروى انصاري عليه السلام ما زال يلتمس حتى رأى الخبر
فلما رجعوا عنه قال حدثنا اخي الفضل بن عباس وروى ابن عمر بن صلى على جنازة فلما قراط الحديث لم يسنده
الى الجاهلية وروى ابو مرة واسنده الى الفضل وبعمر بن بشير لم يسمع من النبي الا قوله ان في الجسد مضغة
اذا صلحت صلح الجسد كله ثم كثرت رواياته واشاله وشاع وذاع ولم ينكر على احد منهم فدار على جواز
قبول المرسل وفيه نظر اذ لا كلام في قبول مراسيل الصحابة لاحالهم على عدالة فلا يلزم من قبول مراسيلهم
قبول مراسيل غيرهم اسند ما نفاه فانا بينا على ذلك فان الحسن قال اذا احمع الى اربعة من الصحابة على
حديث اسلمه ارسالا وقال ابن مسير ما كنا نسند الحديث الى وقعت انفسه وقال بعضهم رد المراسيل بدعة
حادثة بعد المائتين والشعبي والنخعي من اهل الكوفة وابو العالية والحسن من اهل البصرة ومحول من اهل
الشام كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق فدار على كون المرسل حجة قوله واما مراسيل من فوقهم الى اداى
دون القرن الثاني والثالث فقد اختلف فيها فقال ابو الحسن الكرخي يعمل ارسال كل عدل من كل عصر
لان العلة الموجبة لقبول المراسيل في القرون الثلثة العدالة والضبط يشمل سائر القرون وقال عيسى بن ابان
لا يعمل الا مراسيل من كان من ائمة مشهورا باخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك يعمل مسنده وسوف يشير
الى ان عرض على اهل العلم والخبرة وقال الامام ابو بكر الرازي لا يعمل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا
بانه لا يروي الا عمن هو عدل تقه مثل ارسال محمد بن الحسن لظهور العسق على من بعد القرون الثلثة بشهادة السبي عليهم
بفسقهم

عليهم بفشو الكذب فيهم بقوله ثم يفشو الكذب الا من علمت عدالته ويعلم انه لا يروي الا عن عدل بخلاف
الاول [illegible] عليه بحجة [illegible] بقوله خير القرون الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه الحديث واما
اذا ارسل الحديث من وجه [illegible] اختلف فيه اهل الحديث فمنهم من رد هذا الحديث لحصل
الانقطاع دليل الجرح وهو اولى من العدد بل واكثرهم على قبوله ونفى الانقطاع من وجه ويكفي الاتصال
لان ذكر الطريق ساكت وفي الطريق المضمر ساكت ولا معارضة من الساكت وانا طوى السند والمسند
اقسام الى قوله ولا نفسه رضيعا اقول الخبر المسند المتصل برسول الله صلى انواع بلا نه المتواتر
والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عصر قوما لا يمكن تواطؤهم على الكذب او يصير
كذلك بعد القرن الاول ولا يصير بل رواته احاد في الاعصار الاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد
ثم عرف المتواتر بانه خبر يرويه قوم لا يحصى عددهم اى عادة لكثرتهم لا نه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط حتى
اهل جامع عن واقعة حدث فيه لحصل العلم مع كونهم محصورين لا سوسهم تواطؤهم او يوافقهم على الكذب
لكثرتهم اذ لو كانوا قليلين ربما يمكن انهم تواقفوا على ذكر الخبر من غير ان يكون صحيحا وعدالتهم اذ لو كانوا
غير عدول يجوز تواقفهم على نقل الخبر الكاذب وهذا شرط المتواتر الذي هو من امور الديانة وليس بشرط
لمطلق التواتر عند الجمهور كما هو عند قوم ما عتبار ان العدالة هي المرجحة لجانب الصدق وحجة الجمهور ان اهل
قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم لحصل العلم بخبرهم بكفرهم فلا شرط العدالة والاسلام لصدوره الخبر
متواترا وتبين ان ما كتبهم اى تباعدها لكونه اشد تاثيرا في دفعه امكان التواطؤ وهذا ليس بشرط عند
الجمهور لحصول العلم بما حار متواطئي بلده واحد حتى لو اخبر اهل المدينة بحر بصر متواترا ويدوم هذا الحد
الى ان يصير برسول الله صلى اى يشرط هذه الشروط في كل عصر حتى يصير اونه كاوسطه واوسطه كطرفيه
وذكر مثل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذكر
الحج وحل البيع وحرمة الربوا والخمر والزنا وسائر ما هو من ضروريات الدين ولا بد للمتواتر من شرط اخر وهو
ان استوى طرفاه في الخبر دفع العقل فان اهل الارض لو اخبروا بحدوث العالم لا يحصل العلم بخبرهم حتى ينضم اليه
برهان عقلي والمعتبر فيه حصول العلم عنده ولا اعتبار لعدد معين فيه لمن اعتبر اى عشرين لقوله اثنى عشر نصيبا

وعشرين بقوله ه ان يكون متكلما واربعون بقوله ومن اسعد من المومنين وكانوا اربعين وسبعين بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا اذ لا مناسبة بين مسلتنا وبين هذه الايات فانها لا تدل على اشتراط على اشتراط ما ادعوا من العدد للتواتر وانما هي للخبر المتواتر يوجب علما ضروريا اي حاصلا من غير نظر وفكر عند الجمهور وعند بعضهم يوجب علما اسدلا لما وقال العراقي ضروري مع عدم الحاجة الى الشعور بالواسطة قالوا لو كان ضروريا لما افتقر الى وسايط للكفار فان حصول العلم بالمتواتر مفتقر الى العلم بان المخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى توافقهم على الكذب والى العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون صدقا اذ لا واسطة بينهما حلافا للحاحظ حجة الجمهور انا نجد عند اخبار التواتر ضروريا بالبلاد البعيدة كبخارا او سمرقند والامم الماضية والقرون الخالية والانبياء والملوك والخلفاء الذين مضوا بحصول العلم بالمحسوسات من غير فرق بينهما فلو كان استدلاليا لما حصل العلم به لمن هو ليس باهل النظر كالصبيان والبلهاء للخلاف فيه من العقلاء كسابر النظريات واجاب العلم به الى العلم المجموع ما ذكروا ممنوع بل يحصل العلم بهذه الامور عند حصول العلم بالمتواتر ضرورة لانه متوقف عليه وعند العلم المتواتر يوجب علم طمانينة نظير العلم الذي يحصل للقلب بترجح جانب الصدق فيه لا علم نفس ولسن المراد بالطمانينة عندهم النفس مثل قوله ولكن ليطمن قلبي وعند السمنيه والبراهمه المتواتر لا يفيد علم نفس ولا علم طمانينة لاختلافه من احاد كل منها غير موجب للعلم وغير الموجب اذا ضم مع مثله لا يصير موجبا وهذا باطل لانه تشكيك في الضروريات فسقطت مكالمتهم وطهرت محاهدتهم وقد يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد كقول الجمل ومنكر حصول العلم بالمتواتر هو سفيه لم يعرف دينه ولا دنياه اذ معرفه الدين وهو الايمان بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر ومعرفة الحلال والحرام لا تحصل الا بالمخبر المتواتر وكذا معرفه الاغذية والادوية ومعرفة ان هذا نافع وهذا مهلك وسابر المضار والمنافع الدنيوية لا تحصل الا بالمخبر المتواتر في البحرة احتمال المهلك وكذا معرفه الاب والام والعم والخال وسابر القرابات وكون نسب لا يحصل الا بالمخبر المتواتر كل واحد يحد من نفسه معرفه هذه الامور فطعا ممن له العلم الحاصل بالعيان فكان منكره كمنكر

الشاهدات

الشاهدات من السوفسطايه التي لا تمكن البحث معه الا بترسوم فالمشهور الى قول
سفطة بما علم النفس او قول القسم الثاني المسند الخبر المشهور وهو اسم لخبر كان من الاحاد في
الاصل اي في القرن الاول او في ابتداء القرن الثاني ثم انتشر في القرن الثاني ومن بعدهم حتى رواه
جماعة لا يتصور تواطوهم على الكذب وهو قوم اله ثقات لا يتهمون في خبرهم فصار بشهادتهم على
نقله وصحته وبتصديقهم بكونه من النبي عليه السلام متواترا حتى قال الخصاص اراد المشهور احد
قسمي المتواتر اذ المتواتر على قسمين عنده متواتر الاصل والفرع ومتواتر الفرع دون الاصل فيسمى علم
النفس وما بعده جاء من شذ نحاة وهو احسار صاحب المغني لانه لما اجتمع اهل العصر الثاني ومن بعدهم
على قوله هذا كالجمع على صحته فوجب العلم وتلقوا حاجة وقال على ان يوجب علم الطمانينة لا علم النفس
فقد ندر المتواتر فوجد في الواحد حتى صح الزيادة على الكتاب التي هي نسخ وصف عندنا دون النسخ المطلق
عملا بالشهرين ومضلل حاجة ولا يكفر وهو الصحيح المختار عند القاضي ابي زيد وشمس الايمة ومحمد الاسلام وعامة
المتاخرين ونص شمس الايمة ان حاجة لا يكفر انفاقا فلا يظهر اثر الخلاف في الاحكام وذكر ان انكاره لا يودي
الى تكذيب الرسول عليه لكونه من الاحاد في الاصل التي يحتمل ان لا يكون من النبي عليه وانما يودي الى تخطيه العلماء
في القبول وتخطيهم ليس بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يودي الى تكذيب الرسول
اذ المتواتر بمنزله المسموع منه مشافهه وتكذيبه كفر وذكر اي شمس الايمة على الكتاب التي هو نسخ
زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة نسخ بجلد في حقه ومن
الرجم وبقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ورجم النبي عليه السلام ماعزا والغامدية فانها نسخ
على قوله ه الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده فانه ساوى العموم المخصص وغيره
الرجم نسخ كل الجلد في حقه لانعدام هذا التخصيص للعام لا نسخ له لانا نقول شرط التخصيص المقارنة ولم
تقارن مسائل ما خر فكون ناسخا لا مخصصا وفائدته يظهر في بقاء العام قطعا بعد نسخ البعض
دون تخصيصه وكذا قوله ه وارجلكم بساوى حاله المخصص في ايجاب الغسل فزياده المسح تحل المغيرة
انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله ه فصام ثلثة ايام في كفارة اليمين في جواز التفريق والتتابع

نسخ بزيادة السابع نعم ان مسجد قصام بلانه ايام متتابعات حتى لا تجوز النعرتين لكنه لما كان ان المشهور
من الاحاد الى الاصل يثبت به اى يكون من الاحاد فى الاصل سهد سقط بها علم النعس بخبره وزمار المشهور حجة
بشهاده السلف حتى صح به الزيادة على الكتاب على ما ذكرنا لكنه مع شهادتهم لا يخرج عن كونه فى الاحاد فبقى
سهده الانقطاع فيسقط به علم النعس اذ النعس انما يثبت فيما اتصل بالمعصوم بلا شبهه ولكنه يوجب العمل لان
الشبهه الثابتة فى خبر الواحد فوق هذه الشبهه ولم يوثر فى سقوط العمل فهذا اولى بما ـــــ خبر الواحد
الى قوله لتكون شغلها بحجه قوله اى لـــ القسم الثالث من المسند خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد
ان المخبر الواحدا والاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر اما ذكر هذا للاشعار بوهم طائفه اضافه
الخبر الى الواحد ان خبر الاثنين واللاث والاربع لا يكون من قسم خبر الواحد فان الصحيح ان بعد المخبرين
لا يخرجه عن كونه خبر واحد بعد ان لم يبلغ وجه الاشتهار والتواتر واخرز بقوله اصاغ من قول من يقول
لا يسمع خبر الواحد بل شرط للقبول ان يخبر اثنان او الاربعة قسوى المصنف من الكل وهو اى خبر الواحد حجة
للعمل به فى احكام الدين والدنيا وهو مذهب الجمهور وقال القاشانى وابن داود والمرتضى من الامامية لا يجوز
العمل بخبر الواحد لقوله به ولا تقف اى لا تسع ما ليس لك به علم وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا تاخذ العمل به و
احمد فى روايه خبر الواحد بعد العلم مطلقا لقوله به ولا تقف ما ليس لك به علم وجه الاستدلال به انا
اجمعنا على العمل بخبر الواحد فلو لم يعد العلم لما جاز اتباعه والعمل به للنهى المذكور فانه نهى عن اتباع غير
العلم ومن ضروره وجوب اتباع خبر الواحد كونه موجبا للعلم وانصافان الله به ذم على اتباع الظن
وما سمع انكر ذم الاظنا وان الظن لا يغنى من الحق شيا فلو لا افاده خبر الواحد لكنا مذمومين على اتباعه
وهو خلاف الاجماع استدل الجمهور بقوله به فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا فى الدين ولينذروا
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه التمسك ان الله امر الطائفه التى يخرج من كل
فرقه بالتفقه ثم بانذار قومه عند الرجوع والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل به فلو لم يكن قول الطائفه
حجه موجبه للعمل لما كان للدعوة فائدة ولانه به اوجب الحذر بانذار الطائفه لان كلمه لعل للترجى وهو
فى حق الله محال فحمل على الطلب اللازم له اذ المرجى للشى طالب له والطلب من الله امر فيقتضى وجوب

الحذر

الحذر عند الانذار فلو لم يكن قول الطائفه حجه موجبه للعمل لما اوجب الحذر عليهم والفرقه اسم
للجماعه والطائفه مسوعه منها فكون بعضها لا ينافيه من فرق وكل فرقه فهو فرقه فلا فرق
الخمسه اذا سقها وبعض اللاثه واحدا واثنان قدر على ان خبر الواحد حجه للعمل لان الطائفه
اسم للجماعه بدليل الحوف هاء التانيث فلا يصح دخولها على الواحد والاثنين لا يقال الصحيح ان الطائفه
اسم للواحد فصاعدا فان المراد من قوله به وليشهد عذابهما طائفه من المومنين الواحد فصاعدا كذا
قاله قتاده وكذا قدر فى سبب نزول قوله به وان طائفتان من المومنين اقتتلوا انها كانا رجلين من الانصار
سهما مدافعه فى حق فتحاكم احدهما الى النبى عليه دون الاخر وقد كان احدهما من الصحابه والاخر
منافقا فبعد اطلق عليهما طائفتين قدر على ان الطائفه اسم للواحد فصاعدا قال ان الحاجب
فى المختصر هذه الايه بعد ووجه ان المطهرة ذكر بان ظاهر الايه يقتضى الحذر عقيب الانذار الحاصل بالنفير
فى الدين وهو الفتوى ونحن نقول موجبه فان الفتوى يجب العمل بها بخلاف خبر الواحد وفيه بحث اما اولا فلان
الانذار لا يكون الا بالاخبار عن الشارع لان نفس نطق المفتى لا يفيد العلم بالحكم الشرعى الا اذا علم ان
ما يقوله المفتى هو الحكم الشرعى فى حقه وهذا العلم لا يحصل الا بالاخبار عن الشارع بان هذا حكمك
ثابتا فلانه لما اعتبره حكم مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى ان الشارع المعصوم اولى فالحاصل ان قول
من قال ان اشاع الظن حرام فيقتضى كون خبر الواحد موجبا للعلم او لا يجوز العمل به قلنا المراد بالسمع
اشاع الظن اشاعه فيما كان المطلوب فيه العلم كما هو الدين لا مطلقا ونحن نقول بموجبه حماسه وبين
الادله الدالة على جواز العمل بخبر الواحد قوله وكذا اصدق النبى عليه سلمان وبريره فى الهديه دليل
على ان خبر الواحد حجه فانه روى ان سلمان اتى النبى عليه بطبوفيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا
فقال صدقه فقال الاصحابه كلوا ولم ياكل منه ثم اتاه من الغد بطبق آخر وفيه رطب فقال هذه هديه فحمل اكل
وقول الاصحابه كلوا فلو لم يكن خبر الواحد حجه للعمل لما اعتد النبى عليه على خبر سلمان وحده وكذا قال خبر بريره
فى الهديه التى جاءت بها ولانه علم ما مور بتبليغ الوحى الى كافه الناس بقوله به بلغ ما انزل اليك ومعلوم
انه علم لم يذهب بنفسه الى كل واحد للتبليغ ولم يقف الى يا كل واحد منهم لذكر وانما كان يبعث الافراد من
الرسل الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحيه الكلبى بكتابه الى قيصر او مرقل الروم وعتاب بن اسيد الى

شبكة الألوكة www.alukah.net

مكة وعبد الله بن ابي بكر وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وعمر بن ابي سلمة الى الحبشة وغيرهم قلوا
خبر الواحد حجة لانفتح باب الطعن بالتعصب في السلف حتى لم يبق سنة ولا علم يقوم به الحجة ولكان
يجب عليه ان سمع عددا بعد عدد حرم التواتر والاول اسند لانا بالكتاب والثاني بالسنة ثم اشار الى
المعقول فقال ولان خبر الواحد العدل يعد عليه الظن بصدقه لان عقله ودينه يحملانه على الصدق
ويزجرانه عن الكذب لكونه محظورا لهما وعقله وعقله الظن بوجب العمل لانه غير متوقف على اليقين
كالعمل بالقياس بل اولى لان المعمول به وهي الخبر قول البشر علم الذي هو معصوم لاشبهة في اصله وانما الشبهة في
طريق الوصول الينا والشبهة في القياس في اصله قوله والشهادة انما اخصصه جواب عما يقال لو كان خبر الواحد
حجة موجبة للعمل به لكان ينبغي ان يجب على القاضي قبول خبر الشاهد الواحد ولا يشترط فيها العدد بعذر
انما اخصصت الشهادة باشتراط العدد لان دعوى المدعي يعارضها الانكار من المدعى عليه اذ ليس احدهما اولى
بالصدق من الاخر فلا بد من مرجح لاحدهما فاذا اتى المدعي بشاهد ترجح جهة صدقه ولكن عارضه شهادة
الاصل للمدعى عليه وهي البراءة الاصلية فان الذمم خلقت في الاصل بريئة عن الحقوق عرية عن الشغل بها فاحتيج
بها الى الترجيح الحاصل لجانب المدعي بشاهد لتعارض المرجحين فتساقطا فلا بد من مرجح آخر يرجح به جانب صدق
المدعي وهو الشاهد الاخر لكون سكوت الذمة معارضا عن الحقوق بحجة قوله فاشتراط العدد في الشهادة لكثرة
لان خبر الواحد ليس بحجة بخلاف خبر الواحد في احكام الشرع فان المكلف قد الزم امتثال اوامر الشرع من غير
انكار فلا يحتاج الى مرجح انتهى ثم الحر اذا لم يكن منقطعا الى قوله فاشهدوا له ما لا يدان اقول
الحر اما ان يكون متصلا الى المسمى عليه او منقطعا والمنقطع اما ان يكون منقطعا صورة او منقطعا معنى
وان كان متصلا صورة ثم المنقطع صورة قد مر بحثه وهو المرسل والمنقطع معنى على نوعين احدهما منقطع
لنقصان في الراوي بفوات شرط من شرائطه التي سبأتي من العدالة والاسلام والضبط والعقل وثانيهما
منقطع لمعارضه دليل فيسقط به المرجح وهو على اربعة اقسام القسم الاول هو الانقطاع لمخالفة الكتاب
فانه مردود منقطع اذ الكتاب ثابت يقينا وفي انصاف خبر الواحد ما ليس عليه سمة فرد ما هو يقيني والله
الاشارة بقوله على اذا روى الكلم عني حديثا فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه وذكر

تمام حديث

مسلم حديث فاطمة بنت قيس وهو ما روى عنها انها قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يفرض لي رسول الله صلعم ولا سكنى
فانه مخالف لقوله ع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فسلب السكنى عنه وفي قراءة ابن مسعود واسكنوهن
من وجدكم وهي سهوة والمراد به غير الحامل بدليل عطف قوله ع وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن وانما اعيد ذكر الحامل مع دخولها في اولات الآية لان مدة الحمل ربما يطول فيظن سقوط النفقة
واعيد ذكرها بعد هذا الوهم مع دخول الحامل في اولات الآية فدل على ان المسمى بسكنى النفقة وان لم تكن حاملا
حملا لما يقوله ان الفرض من ان المسمى الى هي غير الحامل لا يسمى النفقة والذي يؤيد ما ذكرنا قول عمر حيث
قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت الكتاب على
يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة قوله وحديث الفضاء بالحر عطفا على قوله
حديث فاطمة وهو مثال اخر للانقطاع لمخالفة الكتاب فان حديث القضاء بشاهد ويمين مخالف
لقوله ع واستشهدوا شهيدين من رجالكم لان الله ع امر بالاستشهاد وهو محمل فيما يرجع الى عدد
الشهود ثم فسره برجلين او برجل وامراتين فيصح اقتصاره على المذكور لان المجمل اذا فسر كان ذكر بعضا
كجميع ما يتناوله اللفظ فمن جعل الشاهد الواحد مع اليمين حجة فقد زاد على الكتاب بخبر الواحد وهو
جار مجرى النسخ ولا يجوز فيصير الحديث منقطعا لمخالفته ولانه ع قال ذكر اذى ان لا ترتابوا فقد
على ان ادنى ما يسمى به الريبة ما ذكر في النص وليس وراءه اذى حتى يسمى به الريبة فلو كان الشاهد
حجة لزم منه اسقاط اثر النفوذ اذ في كونه يخالف الضرورة ولانه ع نقل الحكم من المعاينة وهو محظور
الرجال الشاهد غير معتاد وهو استشهاد الف ... هي البياض ان حضور هن في مجالس الحكم وحدها
بغير ضرورة لا تزيد على ما يقرأ في المسجد وكان النص في هذه الوجوه الا على ان ما روى انه علم قضى بشاهد ويمين مخالف للكتاب
فيكون منقطعا هذا تقرير ما في الكتاب مع زيادات وفيه بحث اما اولا فلانا لم ان قوله فاستشهدوا
محمل ولئن سلمنا انه محمل لكن انما يحمل بخبر الواحد جائزا واما ثانيا فلانا لم الاقتصار في المذكور لعدم

للحصر فيه بل يمساكت عما عداه وقد دل الدليل على جواز القضاء بشاهد ويمين فوجب القول به
ولئن سلمنا القصر على ما هو مذكور في النص مهو ثابت بمفهوم الشرط وهو ليس بحجة عندكم وان كان
حجة عند الخصم لكن اذا لم يعارضه دليل اخر منطوق به فاسم الاشارة في قوله ذلكم اقسط عند الله
واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا يعود راجع الى ان يكتبوه في قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا
او كبيرا الى اجله والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم
للشهادة على ادائها فادنى لا ترتابوا اى اقرب الى انتفاء الريبة كذا في الكشاف ولا يخفى ضرر
الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله اقسط عند الله
واقوم للشهادة لا يناسبه قوله ثم حدث مس الذكر وهو قوله عليه من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف
لقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا فان الآية نزلت في اهل قبا لانهم كانوا يستنجون بالماء بعد
الاستنجاء بالاحجار فقال لهم النبي عليه ان الله قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون فقالوا نستنجي
بعد الاستنجاء بالاحجار فلو جعل المس حدثا لما مدحهم الله به بالاستنجاء بالماء الذي لا يصل الا بالمس
الفرجين جميعا ولكان التطهير الذي مدحهم عليه حدثا لان التطهير اذا التطهير يحصل بزوال الحدث
وهذا الاسناد لا يصح لان للخصم ان يقول انما استحقوا المدح لاجل ازالة النجاسة الحقيقية
لا ما عسار التطهر عن الحدث فان جميع الناس كانوا فيها سواء ونحن لا نجعله تطهيرا عن الحدث
حتى يكون المس ناقضا له لان المس انما ينقض الطهارة بعد حصولها وهي حالة الاستنجاء عسر حاصله
فلا يكون الحدث منافيا للكتاب قوله وحدث المرأة بالجر عطفا على ما قبله وهو مثال اخر ايضا
لحدث مخالف الكتاب فان حدث المرأة وهو قوله عليه لا تصروا الابل والغنم فمن اباعها بعد ذلك
فهو بخير النظرين بعد ان حلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر فانه مخالف
لقواعد الشرع لان الضمان بالمثل فاعدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم وذلك لان النص صريح في ان ضمان العدوان فيما له مثل مثل معدل
واللبن ان كان من ذوات الامثال يحب مثله وان كان من ذوات القيم يجب قيمته بالغة ما بلغت فايجاب
صاع من تمر مكانه مخالف لحكم الكتاب فيكون نسخا وذلك لا يجوز بخبر الواحد فيكون منقطعا فيما تعم

البصرة

البصرة ان يحلب الشاة حتى يجمع اللبن في ضرعها اما ما يبقى فيه المشتري فقوله وحدث ابي وقاص
بالجر ايضا وهو اشارة الى القسم الثاني من الانقطاع المعنوي وهو الانقطاع لمخالفة السنة المشهورة
وذلك لان المشهور فوق خبر الواحد فلا يظهر فيما تلقته بقبوله مخالفة ان سعد بن وقاص روى ان
النبي عليه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فاذا فالبيع عليه اسد هذا
البيع واشار بقوله اينقص اذا جف الى حديث المساواة على اعتبار الاحوال وهو ما بعد الجفاف ولم
يوجد في بيع الرطب بالتمر وبه تمسك ابو يوسف ومحمد ثم فلم يجوز بيع الرطب بالتمر وابو حنيفة يجوز
ذلك واستدل بالحديث المشهور وهو قوله عليه التمر بالتمر مثلا بمثل في حديث الاسناد السنة فانه يشعر
بالجواز لان التمر يطلق على الرطب بدليل انه علل نهي عن بيع التمر حتى نزهو وما نزهو فقال ان يحمر او
يصفر فسماه تمرا وهو يبس وقال الشاعر وما العيش الا نومة وسرور على راس النخل وما اراد به
وكذا الواو وصى بالرطب على راس النخيل فيبس قبل موت الموصي لا يبطل الوصية ولو بيع التمر بالتمر
لبطل كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل موت الموصي وكذا لو اسلم في تمر فاقتضى رطبا او على العكس
جاز ولو كانا مختلفين في الجنس لكان هذا اسيدا لان المسلم فيه وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر
وجد شرط الجواز وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعتبار الاحوال لان شرط العقد
يعتبر حالة العقد لا عند حالة معقوده عنده سوى حدوثها فكون الحديث المذكور مخالفا لهذا الحديث
المشهور الذي تلقته الامة بالقبول فيكون منقطعا قوله ولم يكن شاذا هذا اشارة الى القسم الثالث
من الانقطاع وهو ان يكون الخبر شاذا فيما تعم به البلوى اى نادرا فيما تمس اليه الحاجة في عموم الاحوال
لكافة الناس فانه دليل انقطاعه وذلك لان العادة حاكمة باستفاضة نقل ما يعم به البلوى لكان
متوافرا على نقله لمساس الحاجة الله لعموم الناس ولما انفرد الواحد بنقله ولم يشتهر دل على انقطاعه
وعدم صحته فلهذا لم تقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن في السماء
غيم لان الناس لما شاركوه في النظر والمنظر وحد البصر والاصحاح اليه والاهتمام به كان ارادة
الدليل غلطا اذ الظاهر يكذبه بخلاف ما لو كان به غيم او حائل من موضع آخر لانه قد ينسى عن موضع الهلال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فيتفق النظر للبعض فلا يكون الظاهر بكل ماله ولهذا لم يعمل رواته من يدعي النص على وغيره اذا امر
مما يعم به البلوى لجاحة الناس اليه فلو كان النص فيه ناسخا للعمل نقلا مستفيضا وحين لم يعمل كذلك دل
عدم نقوله وذكر مثل حديث الجهر بالتسمية في الصلوة ومثل خبر رفع اليدين عند الركوع ورفع الراس فيها
ومثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة وخبر الوضوء من مس الذكر لانه لم يشتهر العمل
مع احتياج الجواهر والعوام الى معرفتها ولما سمع اشتهار الحادثة ومع انها معارضة باحاديث صحيحة
حلافها دل على انقطاعها وضعفها فلم يعمل بها فوله ولم يعرض عنه الامة هذا اشارة الى القسم الرابع من
الانقطاع وهو ما اعرض عنه الامة من صحاح الذي علم بان يحلفوا في حادثة نازلة بهم ولم يحكم احد
سهم بمكم الخبر فان ذلك دليل انقطاعه لان الصحابة لهم الاصولية نقل الدين الينا فلو سمعوا بذلك
الاحتجاج بخبر صحيح هو محجه واستعمال الراي مع وجود النص فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به بعض
على البعض حين يقع الخلاف الثابت بينهم بالراي اذ لا يجوز خلاف النص بالراي فكان اعراض الكل عن
الاحتجاج به وقت الحاجة والعدول الى الراي دليلا ظاهرا على انه غير ثابت او هو منسوخ وذلك
مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء الذي يمسك به الشافعي في اعتبار عدد الطلاق بالرجال
عبدا كانوا او احرارا دون النساء احرارا كن او اماء فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب
عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو مذهب ابي حنيفة
على وابن مسعود الى انه بحال المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بالرقين فيهما انهم تكلموا
فيها بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بالحديث مع ان رواته وهو زيد فيهم فدل على انه غير ثابت
ومنسوخ ولذلك اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي فذهب علي وابن عباس الى انه لا زكوة
في ماله كما هو مذهبنا وذهب ابن عمر وعائشة الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي وذهب ابن مسعود الى ان
بعد السنين عليهم بحره بعد البلوغ ان نتاء اداي وان نتاء لم يؤد لم يحر لحاجة سهم بالحديث الذي
نقل عن النبي عليه انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ما كله الصدقة وفي رواية كيلا ما كلها الزكوة
ولو كان ثابتا لحرز لحاجة الناس اليه يظهر الخلاف كما يجري اليوم لانهم كانوا اعرف

بالنص منها ولو احتج الاشهر وارجح المخرج عما هو عليه لانهم كانوا اسدا بعباد اللحن من غيرهم
ولما لم يثبت شيء من ذلك علم انه منقطع مردود وعلى تقدير صحته بعد او ربانا للفقه لسمي صدقة قال
عليه بعقه الرجل على نفسه صدقة بدليل انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا تاكل جميع النصاب
والفقه ما في على الكل ولفظ الزكوة في رواية الاخرى يحمول على الزكوة الراس وهو صدقة الفطر والله اعلم
قوله فانه يوجب العمل هذا خبر عن قوله لم الحراذا لم يكن منقطعا حتى اذا لم يكن الخبر منقطعا مع
الاربعة المذكورة فانه يوجب العمل لكن بشرط ان تراعى فيه المخبر وهو الراوي بحده وهو اربعة الاسلام
والعقل والضبط اما الاسلام فهو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان موجود الصانع ووحدانيته
والتصديق باسماءه الحسنى مثل كونه عالما بالكليات والجزيات قادرا على جميع الممكنات حيا فيما
الى سائر اسمائه والتصديق بصفاته العلى مثل القدرة والعلم والحياة وسائر الصفات وتصديق النبي بالتصديق
والاقرار بحقية كتبه ورسله والبعث وتقدير الخير والشر وسائر ما جاء به النبي صلعم وانما شرط الاسلام
في الراوي لان الكفر يورث تهمة في خبره لعداوته في الدين فيحمله ذلك على السعي في هدمه ما دام حيا بالنص
ولهذا ردت شهادته على المسلم وذكر اي الاسلام نوعان ظاهر وهو ما يسوء مسلمين ان ولدهم
وتناء على طريقهم بالشهادة الجارية على لسانه والعبادة معهم وباطن وهو الاعتقاد بقلبه وذلك
لا يمكن الاطلاع عليه من جهة العباد الا انه اكتفى بالاسلام ظاهرا حالا على وجه لا يعرف الى الخبر بان
يقال هو من ماله وباسماءه الحسنى وصفاته العلى وجميع ما جاء به النبي عليه فاذا قال هم حكم بانه
الا يرى ان النبي عليه السلام وصف الاعرابي الذي شهد بروية الهلال بقوله اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
فقال نعم فقال الله اكبر يا بلال في المسلمين احديهم وقال بعض مشايخنا ذكر الوصف على سبيل الاحتمال لا
على سبيل الوجوب لان من لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبانه على سبيل التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك لا يكون
مسلما لكن هذا كان سهلا لاشتراط لصحة الايمان اذ اكثر الناس من العوام وغيرهم عند قادرين على تحصيل
صفات الله واسمائه فيشترط الوصف على سبيل الاحتمال وبوبر هذا قوله ٢ يا ايها الذين امنوا اذا حاكم
المومنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من النبي صلعم على الاحتمال

وفي هذه الايه دليل على انه لابد من الاستصفاف اذا لم يكف ما في ضمير من ود عواهن الاسلام ومحرزين
الى دار الاسلام ولكن على وجه لا يفضي الى الحرج وفي قوله والله اعلم بما نحن ندبر على انه لا يقع العلم به حسه
وانما علمه عند الله ونحن يكتفي بذكر النظام لتعذر الاطلاع على الباطن وانما نشترط الاستصفاف اذا
لم يرجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما من وجد منه ذكر يحوافا مه الصلوة والجماعه وايتاء
الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه لتعذر الاطلاع على الباطن بدليل قوله عليه نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السرايز وقوله عليه اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعه فاشهدوا له بالايمان وقوله من صلى
صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان ولان الصلوة بالجماعه مخصوصه شرعنا
قدر فعله على الاسلام كما في العكس من فعل شيأ مما هو من شعايز الكفر حكم بكفره اذا كان ذلك على سبيل
التعظيم واذا اسوصف المسلم عن الايمان فعا لا اعرف ما تقول اولا اعتقد ذكر حكم بكفره فقد فار
الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاسوصفت الاسلام فلم يصف فانها بين من زوجها وان حكمنا بصحة
النكاح قبله نظاهر اسلامها قبل البلوغ و الـــــ والعدالة الى قوله لاحل بها اقول
الشرط الثاني لقبول الخبر العدالة وهي في اللغة الاستقامة يقال للجاده طريق عدل لاستقامتها ويقال
لغير الجاده الجايز لعدم استقامتها ويقال رجل عادل اذا كان مستقيم السيرة في الحكم لا يميل عن الاستقامة
وهي في الشريعه عبارة عن هيئة راسخه في النفس تحملها على ملازمه التقوى والمروة والاجتناب عن
محظور دينه ليحصل ثقه النفوس بصدقه وانها اي العداله نوعان احدهما ظاهره فاخره وهي ما يتعلق
نظام الدين واعدال العقل بالبلوغ لانها تحصل انه عليها اي على الاستقامه والعداله وبرجوعه عن المعاصي
ظاهر الكفر نظاهر لا كلع للعداله اذ هذا النظام يعارضه ظاهر مثله وهو هو رالمعصي الامارة بالسوء
الداعيه الى خلاف مقتضى الشرع والعقل فلا بد من مرجح ترجح جانب مقتضى العقل والشرع على مقتضى
وهو نفساني وثانيهما باطنه كامله وهو ما يحصل بالانزجار عن المعاصي بترجحان جهه الدين والعقل
على طرق الهوى والشهوة ولكن هذه الاستقامه الباطنه لا تدرك بمداها اي غايتها لانها تتفاوت بسبب
بحسب الاشخاص فلا يمكن اعساره لافضائه الى الحرج فاعتبر في ذكر ما الاوفى اعساره الى الحرج و يصلح حدا

الشرع

الشرع وهو اجتناب الكبايز وترك الاصرار على الصغايز فمن ارتكب كبيره او اصر على صغيره سقط عدالته
ونصر منها بالكذب لان من لا يتحامى جنس المعصيه لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه اما الاصرار بصغيره
دون الاصرار عليها فلا يخل بالعداله لانه قلما يوجد من لا يسلم بعض الصغايز لعدم العصمه عن الاسا
عليهم اللهم فلو كان الصغيره يخل بالعداله لتعطلت الحقوق وانسد باب الروايات والشهادات وهو
منفتح وال ـــــ والعقل الى قوله مقامه تيسرا قول ـــــ الشرط الثالث لقبول الخبر
العقل وهو عند الحكماء عبارة بلر مها العلم بالضروريات عند سلامه الالات والقوى التي يدرك بها
النفس المحسوسات الظاهره والباطنه وقد يطلق هذا اللفظ عندهم على غير هذا المعنى بالاشتراك
اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي ليس بمحل يحسم لذاته وبصرفه فيه وتقول الانسانيه بحسب تكمل
جوهرها منها قوه استعداديه وهي التي بها تنال المعقولات الاولى ويسمى عقلا بالقوه ومنها
اخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها بسببها لاكتساب الفكريات ويسمى عقلا بالملكه و منها
قوه اخرى وهي التي لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهده متى شاء من غير افتقار الى
كسب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل شاهد متمثل في الذهن عقلا مستفادا
وكل الذي يقرر عليه راي الفقهاء من اصحابنا فهو نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء من عباده
تاهله ستوفيق الله انما سموه نورا لان معنى النور لغه هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر بنفسه
والعقل بهذه المثابه للبصيره التي هي عباره عن الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر واما اعمل
القلب سور العقل من حيث يسمى المدرك للحواس فان الانسان اذا وقع بصره على السماء مثلا راى بعينه
رفعتها واشكاله كواكبه وعظم هيئته وسايز ما فيه من العجايب ثم انهى فعل حسه الظاهر فشرع
العقل سوره في الاستدلال بانه ممكن حادث فلا بد له من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم وهذا المعنى
لا يدرك بالحس الظاهر فهذا معنى قوله فصار العقل المطلوب اذا تامله لانه ليس بد هي بل يحتاج الى فكر و
حتى يدرك المطلوب بان وعده الله وقوله تم انه لا يظهر في البشر الا بعلامة وهي ما يظهر في اعساره فما
من الفعل فما له عاقبه حمده وما ذره ما ي فما تركه ما لا عاقبه له فان الفعل والترك قد يكون كل منهما محلله وعاقبته

حمده وقد يكون لغير حكمه كما يكون للسفيه والبهائم وبالعقل يوقف على العواقب المحمودة فاذا
وضع فعله وتركه على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو استدلال
بالاثر على المؤثر لخفائه وظهور فعله ودل على نوعين قاصر وكامل فالقاصر من العقل مقارن
مايدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو حاله الصبا اذ العقل لا يوجد دفعة بل شيئا
فشيئا يخلق الله فيه في حال الولاده غير عاقل اصلا بل له استعداد ان يوجد فيه العقل
ثم يحدث بحسب ترقيه الى سن البلوغ الى ان يبلغ الى درجة الكمال فصله يكون قاصرا لآله
ولا وقوف لنا على غايته فانه متفاوته باصل الفطره فالله هو العالم بحقيقته والمطلق
من كل شيء يقع على كماله في مسماه فشرطنا العقل الكامل لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته
مكلفا وقيام الحجه عليه وصيرورته حجه على غيره والكمال لما كان امرا خفيا اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ من غير آفه مقامه اي مقام كمال العقل بسبر العباد كما هو الامر في
اقامه الاسباب الظاهره مقام الامور الباطنه الخفيه وسقط اعتبار ما كان قبل البلوغ
مرحمه للصبي فصار في حكم من لا عقل له حق لحوق العهده لدفع الضرر عنه وانما شرط
العقل لقبول الخبر لان الشرع لما جعله اهلا في التصرف في ماله وامور نفسه لنقصان
عقله فقبول امر الدين اولى فانه ربما يجسر على الكذب لعدم المواخذه له لكونه مرفوع القلم عنه
غير مكلف فا[illegible] والضبط الى قوله على ما ذكرنا ا[illegible] الشرط الرابع
لقبول الخبر الضبط وهو لغة حفظ الشيء بالحزم بحال ملكة ضابط لما يملكه اي حازم عليها ومنه
الاضبط الذي يعمل بكلتا يديه وضبط الحر سماعه كما حق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل
بكليته عليه لئلا يشذ منه شيء ثم فهم معناه الذي اريد به لغة وشرعا ثم حفظه بذل مجهوده في
لمداومته وتكراره فان ترك ذكر بعوارض النسيان ثم السهو عليه الى حين اداءه وسلبه لم يكن
ضابطا وانما فسر الضبط بما ذكرنا لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع بدون الفهم لم يكن
سماعا بالكلام مفيد بل سماع صوت وبعد الفهم يلزم الاداء كما يحمل ولا سبيل الى ذلك الا بالحفظ و

عليه الى

عليه الى ان يودي الى غيره وهو اي الضبط نوعان ضبط المتن اي نفس الحديث والغطه من غير
تحريف وتصحيف لمعناه اي متلبسا لمعناه لغة او مع معناه اللغوي شرعا ان تعرف قوله الخطه
بالخطه مثل مثل بالرفع معناه مع الخطه بالخطه وبالنصب معناه سعوا الخطه والثاني
ان يضم الى هذه الجمله اي السماع والفهم والحفظ والسلامه عليه وهم معناه اللغوي ضبط معناه
فقهها وشرعيه مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وجوب المساواه في القدر والجنس وان يعلم
حرمه القضاء في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان سعلمه بشغل القلب وهو اي الضبط الحديث
معناه اللغوي والشرعي اكملها اي الكامل من نوعي الضبط من قبيل اعدلا بني مروان اذا فعل التفضيل
لمن على ما له مهما مد للرد قوله فشرط ذكر الحجه فان الضبط الذي هو شرط صحه الروايه الكامل منه
دون الاكمل ولهذا قال فخر الاسلام والمطلوب من الضبط الكامل اي الضبط الذي هو شرط الراوي
الضبط الكامل لا الناقص كما سياتي العقل الشرط منه الكامل وانما شرط الضبط في الحديث لان نقل الحديث
بالمعنى جايز وهو مشهور بينهم فاذا لم يضبط الراوي فهم الحديث ربما يقع خلل في العقل بان نقص او اداه
المعنى بلفظه بناء على فهمه لو سمع عن مثله اذا كان فقيها ولاجل انه شرط الضبط في نقل الحديث بالمعنى
خبر من اشتد غفلته خلفه بان كان سهوه ونقصانه اغلب من ضبطه وحفظه او مساحته اي مساهله
لعدم اهتمامه لشان الحديث او مجازفه بان يتكلم من غير خبره وسعه حجه ولاجل اشتراط كمال
الضبط ترجح رواية الفقيه على رواية غيره لوجوده في الاول وعدمه في الثاني ولهذا رجحنا
رواية ابن عباس في حديث تزوج ميمونه وهو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو
حلال ولا يرد علينا ما ذكرنا من اشتراط الضبط لمعناه لغه وشرعا في الحديث نقل القرآن حيث لم يشترط فيه ذلك
حتى صح نقل من لا يعلم معناه ولا صلاحه وانما لا يلزم ذلك لان القرآن ما مور عن التحريف والتغيير محفوظ
عن التصحيف لان الله تعالى وعد حفظه عز ذكره بقوله وانا له لحافظون ولا يجوز نقله لمعناه فجاز نقل
من يكون ضابطا للفظه وان لم يعرف معناه ولان نظم القرآن مقصود للاعجاز ومتعلق الاحكام به
على الخصوص لجواز الصلوة بها على الصحيح وحرمه مسه للمحدث وقرآنه للجنب والحائض فلم يشترط

لصحه نقله علم بمعناه بل اعتبر في نقله ضبط نظمه ومن كلام المصنف فيما قبله لان الاعجاز كان في المعنى ومن قوله سهنا ان النظم مقصود الاعجاز نوع تنافر بخلاف خبر الرسول فان المقصود هو اقامه الحجه متعلق بمعناه حتى جاز نقله بالمعنى وكان المعنى فيه اصلا فاشترط لصحه نقله ضبط معناه فقوله وكذا خبر الفاسق معطوف على قوله فلم يكن خبر من اشتد غفلته حجه على ما كان الاسلام والعداله والعقل والضبط شرط لقبول الخبر لم يكن خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه حجه لاعلام شرط قبول الخبر وهو الاسلام في الكافر والعداله في الفاسق والعقل في الصبي والمعتوه والضبط في المسهور والمسهور الى قوله فهو افضل [illegible] المستور وهو الذي لم يعرف عداله ولا فسقه كالفاسق بلا خلاف بين اصحابنا في باب الحديث فلا يكون خبره حجه احتياطا لامر الدين بقوله ايم مالم يظهر عداله بالركنه الاتي في الصدر الاول اي القرون الثلثه حتى يكون روايه المسهور منهم لكون العداله غالبا فيهم بشهاده النبي عليهم في الخبر به بقوله خير امتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وانما احلقت الروايه عن اصحابنا في اخباره عن محاسه الماء فروى الحسن عن ابي حنيفه ان المستور كالفاسق فما يحرم بمحاسه الماء وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهاده المستور سالم يطعن الخصم فيه لسوء عداله نظام الاسلام لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وذكر الصحيح في محمد في كتاب الاستحسان انه راى المستور مثل الفاسق فيما راى في الاخبار بمحاسه الماء حتى لو اخبر بحدث الماء الاتي اخبره عدلان انه نجس لم يتوضاه وان اخبره فاسق فله ان يتوضاه وكذا ان اخبره مستور والحق المستور بالفاسق وقال محمد في المبسوط ان الفاسق اذا اخبر بمحاسه الماء يحكم المتوضي رايه ويحري فيه ان كان اكبر رايه انه صادق يسعه من غير ان يقع الماء لان اكبر الراي فيما بني على الاحتياط كالمعين وان اراق كل الماء ثم سعه فهو احوط حتى يكون سببا عند فقد الماء نقيا وان كان اكبر رايه انه كاذب لا يسعه بل يتوضاه به فان قيل كان ينبغي ان يجمع بينهما احتياطا للوقوع الشك بخبر الفاسق كما في سور الحمار قلنا التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وهو قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وفي الامر بالتيمم مع الوضوء عمل بخبره من وجه فكان مخالفا للنص واذا وجب التوقف في

خبر بقي

في خبر بقي اصل الطهاره للماء فلا حاجه الى ضم التيمم اليه واما اذا اخبر الكافر والصبي والمعتوه بمحاسه الماء لا يلتفت الى خبرهم وان وقع في قلبه صدقهم بل يتوضا بكل الماء ولا يتيمم ولا يحتاج الى التحري لان خبرهم ليس بحجه في باب العبادات ولكن ترجح هذا اذا راى الماء فما اذا وقع في قلبه صدقهم ثم التيمم اقتصر من التوضي به لاحمال الصدق فان الكفر والصبي والعته لا ساغي الصدق فلا يحصل الطهاره بالتوضي به ويحتمل الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهاره والاحراز عن النجاسه بيقين الـــ ثم خبر الواحد الى قوله والتركيه من هذا القسم عندي الى جنسه والى يوسف خلافا لمحمد اقول هذا [illegible] ان المحمل الذي يصلح فيه خبر الواحد واما ان يكون من حقوق الله او هو على قسمين القسم الاول فيما يخلص لله من شرابعه من غير ان يكون عفوه كالعبادات وما شاكلها والقسم الثاني من حقوق الله ما سوى ذلك من الشبهات كالعقوبات والحدود والكفارات وان كان من حقوق العباد فعلى ثلاثه اقسام القسم الاول ما فيه الزام محض القسم الثاني ما فيه الزام من وجه دون وجه القسم الثالث ما لا الزام فيه فهذه اقسام على الاجمال فلا بد من تفصيله فنقول القسم من حقوق الله مما ليس بعفوه كخبر الواحد حجه فيه من غير اشتراط العدد ولفظ الشهاده بعد وجود الشرط المذكور فيه لصحه الخبر سواء كان اداء عباده او ساغها عباده فلا يثبت بخبر الواحد بخلاف الشهاب الزايد على خمس اواق مثلا فانه فرع على النصاب الذي لا يثبت بخبر الواحد حجه الجمهور ان المقصود من العبادات للبداءه لما كان العمل بخبر اساءه بالدليل الموجب للعمل كما يجوز اثبات ما هو مبني عليها اذ الدليل الموجب للعمل بخبر الواحد لم يقصر سببا وقال بعضهم لا يصلح فيها الا روايه عدلين اعسارا بالشهاده والحق ان العدد ليس بشرط اذا الصحابه عملوا باخبار الاحاد فيها من غير اشتراط العدد ولان المعتبر فيه رجحان الصدق وذكر حاصر بالشرط المذكوره بدل خبر العدد واشتراط العدد في الشهاده ولفظه الشهاده بالنص وروايه الاخبار ليس في سفاه الا يرى انه شرط في الشهاده الحريه والذكوره والبصر وعدم الروايه ولم يشترط ذكر في الروايه فكذا لا يشترط فيها العدد ولفظ الشهاده ومنها اي من القسم الاول وهو ما لله تعالى ليس بعقوبه الاحصار بمطلق رمضان اذا كان بالسماء علة اي غيم او غبار ولهذا قال الامام

وهذا عند ابي حنيفه وعندهما لا يجب القضاء الا اذا كان بالسماء علة اي غيم او غبار لان الصوم عندهما لا يجب الا بالرويه

الواحد العدل فيه رجلا كان او امراة حرا كان او عبدا لانه امر ديني فاشبه رواية الاخبار
ولهذا لا يخص بلفظ الشهادة وانما اشترط العدالة لان قوله الفاسق غير مقبول في الديانات
وما يدل قول الطحاوي عدلا كان او غير عدل ان يكون مقبولا ويعمل فيه خبر المحدود في القذف
في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة لا يعمل لانه شهادة من وجه من حيث ان وجوب العدالة انما كان
بعد القضاء ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء واشتراط العدالة قوله وما سوى ذلك
اشارة الى القسم الثاني من حقوق الله ما سوى ما بالشبهات كالحدود والكفارات فدخل الجمهور
واكثر اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهو المعمول عن ابي يوسف في الاملاء وهو
اختيار الخصاف وذهب الكرخي الى انه لا يجوز اثبات العقوبات بخبر الواحد والبه مال بعض
المشايخ من اصحابنا متمسكين بان خبر الواحد قد شبه ما سوى بالشبهات فلا يثبت به ما سوى بالشبهات كالقياس
بالقياس واما اشباهها بالشهادة مع كونها من اخبار الاحاد بالنص البات بلا شبهة على خلاف
فلا يلتحق بالقياس في معناه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة لان الشهادة مظهر وخبر الواحد
مثبت ولان الشهادة موقوفة على ما لا يوقف عليه خبر الواحد من العدد والعدالة والذكورة
والبصر وعدم القرابة فلا يمكن الحاقه بها ولهذا لم يوجب ايجاب الحد في اللواطة بخبر الواحد
وهو قوله عليه الصلوة والسلام المفعول به وفي رواية ارجموا الاعلى والاسفل حجة للجمهور ان خبر
الواحد يوجب علم غالب الظن عند استجماع الشرائط المذكورة وهو كاف للعمل كما في اثبات الحدود
بالشهادات فان الزنا يثبت بالاربعة والسرقة وسائر الحدود بالاثنين مع ان العين لا يحصل
بل يحصل بها ترجح جانب الصدق وذكر المقدار حاصل بخبر الواحد على ان اباحة وجب حد الزنا
باللواطة بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه والعام المخصوص حجة كما يثبت دلالة
فاذا جوزنا اثباته فبخبر الواحد اولى اذ القياس يعارض العام المخصوص دون خبر الواحد ولان
الحدود شرع عليه من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع واختيار الخبر الشبهة مع صحة
غير معتبر في سقوط الحد اذ لو كان كذلك لاحتمال شبهة لكان احتمال الكذب الشاهد وغلطه و

على ما شهد به

على ما شهد به شبهة ايضا ولان الدلائل الموجبة لاحد بخبر الواحد لم تفصل بين الحدود وغيرها فيكون
حجة مطلقا ولنا قد اوجبنا القصاص اذا قتل مسلم ذميا بخبر رسول وهو ما روى انه عليه السلام
قتل مسلما بكافر وقال انا احق من وفى بذمته واذا ثبت به القصاص فبقية الحدود اولى وانما لم يعمل ابو
حنيفة بقوله اعملوا الفاعل والمفعول به لان الصحابة تركوا الاحتجاج به مع احتفافهم في حلم اللواط
دليل على ضعفه هذا بخبر المشهور دلائلهما من الطرفين وسيأتي في تمام المصنف ويشير الى انه اخبار قول الكرخي
حيث افرد ذلك واحاله على ذكره الخصاص بالقرن من جهة الكرخي فقال الخصاص اعسره بالشهادة اي
اعسر خبر الواحد مما سوى بالشبهات بالشهادة والجامع ان كل واحد منهما لم يلحق الى حد التواتر
والاشتهار بل الكل من اخبار الاحاد الموجبة لعلبة الظن بالصدق فاذا ثبت الحدود بالشهادة
فكذا ثبت بخبر الواحد وفرق الكرخي بين الشهادة وخبر الواحد حيث جوز اثبات الحدود بالشهادة
ولم يجوز بخبر الواحد بان الشهادة حجة في الاظهار اي عند القاضي لانها في ايجاب الحد اداء وذكر لان
وجوب الحدود في الجملة ثابت بدليل مقطوع به كآية السرقة وآية الزنى والقذف وكل ما ظهر عند القاضي
الا بالشهادة وانما قلنا في الجملة لان بعض الحدود وهو حد الشرب لم يثبت بدليل قطعي فانه لم يرد به الكتاب
ولم يوجد فيه الحد بالمتواتر او المشهور وفي مسلتنا وهو اثبات الحدود بخبر الواحد الكلام في
الحد اداء في حق من لم يثبت الحد في حقه بالكتاب اذ الخلاف وقع في مثل هذه الصورة ولا يلزم من
كون خبر الواحد وهو الشهادة حجة في الاظهار بعد سقوطه بدليل قطعي كونه حجة في اثبات السبب
ابتداء بخبر الواحد ثم اشار الى فرق آخر بينهما بقوله ولان الحاجة ماسة الى اقامة الحدود للانزجار عما
ينفر منه العباد ولاخلاء العالم عن الفساد والطريق المعتاد لظهور اسبابه كالسرقة والزنا فجعل
الشهادة اذ لا فرار ولا مفر فان الانسان لا يعرض على نفسه ما ينفره عاجلا فلو لم تقبل الشهادة
مع هذه الشبهة ومن شبهة احتمال الكذب لكونه خبر واحد نسد باب الحدود لا يتصور اثباته اصلا اذ
قلما يتفق ان يوجد زنا يحضره جمع يبلغ حد التواتر وما هو معنوح بالمنصوص وهذا المعنى وهو
الحاجة وانسداد باب الحدود معدوم في مسلتنا وهو اثبات الحدود اداء بخبر الواحد فانه لا يلزم

منه استدلاله بان الحدس اقرب المواضع ثابت بدليل قطع قوله وفي حق العبد فيما فيه الزام جعل
اشارة الى القسم الاول من حقوق العباد فانه الزام بحض كالبيع والشراء وسائر اسباب الملك فان حبر
الواحد لا يكون حجة فيه بل يشترط فيه العدد وافاده ايمان فيما يطلع عليه الرجال ولفظة الشهادة
مع سائر شرائطه صحة الاخبار وذلك لان هذه الحقوق لما كانت من الالزاميات المحضة لا يدان يكون
المعلم بها ملزما والالزام من باب الولاية فانه بعد القبول على الغير شاء او ابى فلا بدان يكون
المخبر من اهل الولاية بكونه حرا مسلما ليصلح خبره ملزما واما شرائط ادائه بلفظة الشهادة لان
الزور والاستعارة الحمل سامع من الناس في هذه لخفة امرها وعدم العدد وفي سنة الشهادة يقول
المخبر الذي هو حجة وتعليلا للحجية وهي تصحيحان للقبول فان العلم شرط في اداء الشهادة
على ما اذا علمت مثل الشمس في سهد والاقدح ولفظ الشهادة في افاده العلم ابلغ لانها ما وجوده
من المشاهدة التي هي من المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم وكذا في افاده العدد معنى التوكيد لان
القلب الى قول اثنين اطمئن وان لم يسمع احتمال الكذب عنه ولانه لما وقعت المعارضة بين قول
وانكار المنكر لاحتمال قول كل واحد منهما الصدق والكذب وعدم المرجح فاحتاج القاضي الى مرجح
قول احدهما عند المعارضة لقطعها فاذا اتى المدعي بشاهد فقد ترجح جانب صدقه وكذب
المنكر فيثبت بزوجه آخر ويجوز الاصل براءة الذمة وبهذا شاهده له فاستويا للتعارض فيثبت
المرجح فاحتيج لترجيح جانب المدعي الى شاهد آخر بخلاف حقوق الله لان المعتبر فيها ظهور
الصدق فاذا ظهر الصدق بخبر الواحد لعدم من ينازعه يلزم الانقياد للسامع باعتبار انه الزم
طاعة وانعقاد امره لا الزام المخبر فلا يشترط فيه الكمال بزيادة العدد اذ الغالب في الاخبار
يحقوق الشرع عدم التهمة بالحمل والتزوير ولهذا يلزم موجب الخبر كل سامع بنفس الخبر من غير
في حقوق الله وفي حقوق العباد لا يلزم المخبر فقول الشاهد يلزم يحتاج الى انضمام قوله والشهادة
في النكاح بان زوج امراته فاخبره عدلان انها اخته من الرضاع تقبل في ملك اليمين بان اشترى امة فاخبره
عدلان انها اخته من الرضاع وبالحرية اي الشهادة بالحرية في ملك اليمين فان اخبره عدلان انها حرة

الشهادة بملك النظر احتراز عن هلال رمضان من هذا القسم اي الشهادة والاخبار في هذه
الاشياء المذكورة من قبيل ما فيه الزام بحض من حقوق العباد فلا تقبل فيها خبر الواحد بل يشترط
فيها العدد والعدالة بان يشهد رجلان او رجل وامرتان وقال مالك يقبل في الرضاع قول
المراة الواحدة اذا كانت تعد كشهادة فيها على الولادة والبكارة وعيوب النساء ويجب بقول
هذه الشهادة تقوم لانظار المنكر لان الحرمة لا تقبل العصار عن زوال الملك في باب النكاح فانها
توجب انعقاد الملك وهو من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حقوق الله فلا تثبت الحجة الا
كالعتق والطلاق ونحاجم الزام انظار الحق على العباد وكذا الاخبار بالحرية في الامة فان حرمة
الفرج وان كانت من حقوق الله لكن سوقها مبني على زوال الملك الذي هو حق العبد فلا يكون حبر الواحد حجة
فيها وهذا بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر العدل ولم يثبت بهما لان
الحجر والحرمة فيما سوى الوطء مقصود بعينه ولهذا ثبت الحل بدون ملك المحل حتى لو قال انسان
كل طعامي هذا حل له الاكل ولم يثبت الحرمة مع قيام الملك في المحل كالعصار اذا تخمر ولم اخبره عدلان
بتخمره يحل له ان يمسكه حتى يحرم عليه الاكل مع بقاء ملكه حتى لم يلزمه حق الرجوع على بائعه فاذا كان كذلك
كان الاخبار بها مردودين وقول الواحد فيه علم فاما في الوطء فالحل والحرمة يثبتان حكما
للملك وزواله حتى لو قال انسان لاخر جامع جاريتي هذه او قال له ذكر حرة في نفسها لا يحل له الوطء
لعدم ثبوت الملك له وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فلذا في المحل الذي بقي عليه ولان في الوطء
معنى الالزام على الغير لان المملوكة والامة يلزمهما الانقياد للزوج والموجب خبر الواحد ليس بحجة
في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق
حتى على احد فيبطل بقوله بل هو امر ديني فيثبت بخبر الواحد ولا بد مهنا من زيادة تحقيق
ذكره في المداية وهو ان خبر الواحد في الرضاع انما لا يعمل اذا كان بانقطاع الماء اما بالقطع
الطارئ فيعمل حتى قال لو اخبره مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا او كان الزوج حين تزوجها
مرتدا او اخاها من الرضاع لم يعمل قوله حتى تشهد بذلك رجلان او رجل وامرتان وكذا اذا اخبره

تشهد بذلك

بحر انكل تزوجها وهي مرتدة او اختلفا في الرضاع لم يرتفع ما اختلفا او اربع سواها حتى عدلان لانه اخبر بفساد متقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيثبت المتابع بالظاهر كما في ما اذا كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارضعت امه او زوجته حيث يعمل قول الواحد فيه لان الفاسد طارئ والاقدام الاول لا يدل على العلامة فلم يثبت فافترقا وعلى هذا الفرق يدور الفرق فان قيل سبق ان لا يعمل خبر الواحد في افساد المكر الثابت للغير وان كان نظاريا كما قلنا فيمن اشترى لحما اخبره مجوسي حيا بطل بهذا الخبر ملك المشتري ولا يرجع بالثمن على البائع لان ابطال ملك الغير لا يجوز بخبر الواحد قلنا نعم كذلك الا ان قيامه ملك الغير في الحال ليس بدليل يلتحق بالحال وخبر الواحد اقوى منه واما الاخبار بانه ذبحه مجوسي فليس بخبر بالفساد بل هو كفساد البيع من الاصل والاقدام على الشراء متارعة منه لصحة البيع فلا يعمل خبر الواحد بفساد شهادة عدلين واما كان الشهادة بالنظر من هذا الفصل لان العباد سمعوه فكان حقا لهم وهو يلزمها ايضا لانه يلزمهم الكف عن الصوم بهذه الشهادة فلاجل ذلك شرط فيه شهادة رجل وامرأتين اذا كان بالسماء علة بخلاف هلال رمضان فانه يثبت بخبر الواحد كما ذكرنا وكذا التزكية من هذا القسم عند محمد حتى اشترط فيها العدد عنده لانه يعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحكمه والتركية عند ابي حنيفة وابي يوسف من القسم الاول من حقوق الله على ما ذكره شمس الائمة وهو الاصح فلا يتعين فيها العدد ولفظ الشهادة لان الشارع كما اوجب القضاء على القاضي وهو من حقوق الشرع لامن حقوق العباد وجعلها فخرا للاسلام من القسم الرابع من حقوق العباد العباد وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه وذكر مثل العبد الماذون اذا اخبر بالحجر او الوكيل اذا اخبر بالعزل او البكر البالغة بموت الولي فسكتت او الشفيع اخبر بيع الدار المشفوعة فسكت عن طلب الشفعة او المولى اخبر بجناية عبده فاعتمه او الذمي اسلم في دار الحرب ثم هاجر الينا دارنا اخبر بالشرائع فان الاحبار بهذه الاشياء فيه شبهان الزام من وجه ما عسى ان الماذون والوكيل يلزمهما الكف عن التصرف اذا اخبرا بالحجر والعزل وما عسى انه يلزم العهدة

على الوكيل

على الوكيل بما قصار الثوب عليه بالعزل ويلزم فساد العقد في الحجر على العبد فانه كان ماذونا بالتصرف وبالحجر يحجر تصرفاته من الصحة الى الفساد وكذا الامر يلزمها النكاح بالسكوت بعد العلم بالاذن وكذا الشفيع يلزمه الكف عن الطلب بالسكوت بعد العلم بالبيع وكذا المولى يلزمه الارش بالعفو بعد العلم بالجناية وكذا المسلم الذي لم يهاجر يلزم الشرائع اذا اخبر بالوجوب فمن هذا الوجه كان من قبيل الالزامات وليس فيه الزام من وجه ما عتبار ان الموكل والمولى وجوبهما مصروف الى خالص حقه بالعزل والفسخ والحجر كما هو متصرف بالتوكيل والاذن فان كل واحد منهما ولاية المنع من التصرف لماله ولانه الاطلاق وكذا وجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر مضاف الى خطاب الشرع والدار المسلم انقادا وامره فلا يلزم الخبر يلزمها من هذا الوجه لا يلزم يلزما فاخذ شبهان من الاصلين فعلمنا انه قد الامكان فاذا ثبت هذا فالمحجور ان كان رسولا او وكيلا لا احتاج من جهة المولى والموكل والولي لا يشترط فيه العدد ولا العدالة اتفاقا فان عبارته كعبارة المرسل فكانه حضر بنفسه واخبر ولان الانسان قلما يحد عدلا يسعه لمواجهة فلا يشترط فيه ما ينقص الى الحرج وان كان فضوليا فكذلك لا يشترط فيه العدد ولا العدالة عند صاحبه بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز اعتبارا اي قياسا للحجر بالاطلاق وبالوكيل فانه الاذن والوكيل فانه الاذن بخبر الواحد فكذا العزل وكذا قياسا للحجر بخبر الرسول اي من جهة الموكل والمولى فان المحجور اذا كان رسولا يثبت بخبره الحجر والعزل فكذا اذا كان فضوليا ويحتمل ان يراد بخبر الرسول سلوك الشرائع من النبي عليه السلام الى المسلمين في دار الحرب فانه يثبت بخبر الواحد وهذا لان جميع ما ذكرنا غير الاخبار بالشرائع من باب المعاملات وخبر الواحد مقبول فيها ولم يكن عدلا لان بالناس حاجة ماسة وضرورة في المعاملات فلو شرطت العدالة فيها لضاق الامر عليهم والاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات لكنه الحق بها لتحقق الضرورة في حقه اذ قلما تتفق بقاء العدول من دار الاسلام الى دار الحرب فوله وان وجب سؤال احدهما اي شطري الشهادة اما العدد او العدالة في هذا القسم الذي ذكرنا وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد كالاخبار بالحجر او العزل لكونه من المتردد بين الشبهين ليكون هذا القسم قبيل ما فيه الزام من وجه ومن قبيل المعاملات التي لا الزام فيها من وجه على ما ذكرنا من الشبهين ليسقط ما فيه الزام المقتضي

نعم يصح اشتراط العدد والعدالة وسنة المعاملات التي لا الزام فيها يصح عدم اشتراطها فاسقا طنا
احد بما وفر الاخر نوفيرا على الشهين حظهما فلو اخبر فاسق فضولي بالغبن لا سعر او لو اخبره فاسقا
او عدل سعر (وقياسها الحجر على الاطلاق وخبر الرسول غير صحيح اذ لا الزام في الاطلاق فان الوكيل
والعبد لهما ان يعملا التوكيل والاذن ولما رد بما فيهما مختاران في ذلك وفي الحجر والعبرة الزام من وجه على
ما ذكرنا فلا يصح القياس مع الفرق وعبارة الرسول كعبارة المرسل يقوم مقامه لحاجة الناس الى ذلك اذ
فلما حد الانسان عدلا ارسله الى عبده او وكيله بخلاف الفضولي فانه مكلف بدفع الحاجة ثم اعلم
ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي ثابت عندا لى جسعه لا خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضولي لرسول
فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما كالوكان المخبر واحدا وقيل لا يشترط العدالة في الاثنين
ومنشأ الخلاف بين المشايخ بسبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب الماذون اذا حجر المولى
على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل
عدل وفي بعض النسخ حتى يخبره عدلا او رجلان وعلى النسخة بن نص على العدالة في الواحد ولم ينص
في الاثنين فمن شرط العدالة فيهما قال معناه رجلان عدلا وانما لم ينص على العدالة فيهما باعتبار العطف
بطريق الاكتفاء والعدل في الاصل مصدر يصلح بفظا للواحد فصاعدا وللمذكر والمؤنث الا ترى الى
قوله لان نكاح الابوبي وشاهدي عدل ولم يقل عدلين وهذا لان خبر الفاسق من خبر الفاسق الواحد
في انه لا يصلح ملزما اذ التوقف واجب في خبر الفساق ولو كانوا كثيرين ومن لم يشترط العدالة فيهما قال قبل العدالة
اذ التوقف واجب في خبر الفساق ولو كانوا كثيرين ومن لم يشترط العدالة فيهما قال قبل العدالة
مخصص بالواحد اذ المبني مطلق عن قيد العدالة فيحمل على اطلاقه كما دل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح
لان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب الا ترى ان للعدالة تأثيرا في ذلك بل ما تأثير العدد اقوى
فان القاضي لو حكم بشهادة الواحد العدل لا ينفذ ولو حكم بشهادة فاسقين ينفذ ثم لا بد من تحرر موضع
الخلاف فنقول اذا اخبر بالعزل عدلا او رجلان مطلقا ثبت العزل فاسوآء صدقه الوكيل او لم يصدقه اذا
اذا ظهر ان المخبر صادق وان اخبره غير عدل وكذبه الوكيل لا يعزل ولو ظهر صدقه وعندهما يعزل

ظهر صدقه

ظهر صدقه وان صدقه الوكيل يعزل بالاتفاق وهذا في الوكالة التي لم تعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل
بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن فلا يعزل بعزله وان اخبره بذلك
عدلان او احد منهم لا ومن عرفه امر آخر وبهوانه يحتمل ان سائر شرائط الشهادة من الذكورة
والحرية والبلوغ شرط مع احد الشرطين المذكورين حتى يشترط في الواحد العدل كونه رجلا حرا بالغا وكذا
في الاثنين وان كانا غير عدلين على هذا خبر العبد والمرأة والصبي لا يعمل اصلا في ذكر وان وجد العدالة
او العدد لعدم سائر الشرائط وانما قالوا يحتمل ولم ينصوا عليه لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا
واثباتا بل سكت عن ذكر قوله ويجب الشراع على المسلم الذي لم يهاجر يحتمل ان يكون هذا جوابا عما يقال
ان هذا الخبر من قبيل الاخبار يا مور الدين والعدالة شرط فيها بالاتفاق فكيف اوجب على جميع وصاحباه
الشراع على المسلم الذي لم يهاجر بخبر الفاسق او هو جواب عما يقال ان هذا الخبر من قبيل ما فيه الزام من كل
وجه فلا يصح بخبر الفاسق او هو جواب من جانب الى جسعه عن قياسهما الحجر على خبر الرسول على الاحتمال
الذي ذكرنا بان المراد بخبر الرسول سلوع الشراع الى المسلم الذي لم يهاجر فقوله الجواب ان المشايخ اختلفوا
في الذي اسلم في دار الحرب اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة هل يلزمه القضاء اعتبارا خبره عما فات الدين
عنه من الصلوة والصيام فهم من يقول سعيا ان لا يجب القضاء عليه عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين
والعدالة فيها شرط انفاقا والاكثر على انه على الخلاف بين الجسعه وصاحبيه كالحجر والعزل قال ابو سهل
الامام الاصح عندي انه يلزمه القضاء بخبر الفاسق عندا لكل لان المخبر بالشراع رسول عن رسول
صلعم فانه مامور من جهة النبي عليه بالتبليغ بقوله عليه الا فليسلغ الشاهد الغايب فيكون بمنزلة رسول المولى الى
عبده فلا يشترط فيه العدالة لان خبر الرسول بمنزلة خبر المرسل ولانه غير فضولي بالسلع لانه ساع في اسقاط
ما لزمه من السلع والامر بالمعروف بخلاف غيره من الصول لانه فضولي محض غير محتاج الى السلع فافترقا
فلا يصح الاقياس عليه ولان لزوم الشراع على المسلم الذي لم يهاجر بالنزاع بمنزلة اطاعة الله وطاعة رسوله
بالاسلام لا باخبار المخبر فلا يكون من قبيل ما فيه الزام محض وبهذه الوجوه الثلاثة يدفع ما ذكرنا من وجوه
الاسولة قوله والتزكية من هذا القسم وهو ما فيه الزام من وجه من حقوق العباد عندا لى جسعه والى يوسف

في حق سقوط شرط العدد لا في حق سقوط شرط العداله عندهما فان محمدا نص في الجامع الصغير في كتاب القضاء
ان المزكي الواحد ان كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول ابي حنيفه وابي يوسف وقد نص في المبسوط على
انه يشترط ان يكون المزكي عدلا مسلما بلا خلاف وحكم المزكي والمزكي واحد ولهذا عد شمس الائمه الحلوانية
من القسم الاول من حقوق الله وهو الاصح وقد مر مع خلاف محمد وجه قولهما ان المزكي مخبر دينا فلا
العدد شرطا كما في رواية الاخبار بدليل انه لا يعتبر فيه لفظ الشهاده الا يجلس القضاء وذكر الخصاف
انه العدد شرط على تركيه العلانيه عند الكل لانها في معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القضاء وان كان لا
في تزكيه السر عندهما ولهذا لم يشترط اهليه الشهادة لتركيه السر حتى ان الرجل اذا عدل ابا وابنه او المرأة
عدلت زوجها او العبد عدل مولاه جاز وشرط في تزكيه العلانيه حتى ان من لم يكن اهلا للشهاده لم
اهلا لها فا ـــــ وفي المعاملات الى البقره مالوفا راخذه منه افوا هذا اشاره الى القسم
الثالث من حقوق العباد وهو الالزام فيه بوجه اصلا كالوكالات والمضاربات والرسالات والمداعة
والودائع والاذن في التجارات لعسر لثبوت هذا القسم خبر كل يمر من المضار والمنافع وان كان غير عدل
او صبيا كافرا اذا وقع في قلب السامع صدقه وذكر للملائه اوجه ذكرها المصنف الاول لعموم الضروره
الى سقوط شرط العداله وسائر الشرائط من الحريه والذكوره والبلوغ والاسلام سوى العسر فانه لا بد منه
فان الانسان قلما يحد المستجمع لشرائط الشهادة وهو العدل المرضي في كل زمان لسعته الى علام او
بل المعمار وبعض الصناع والعبيد في هذه الاشعار والعدول لا يتفصون للمعاملات الحسبة الضروره
لاسيما لاجل الخبر وفي اشتراط العداله حرج لا يخفى ولا دليل يرجح السامع بعدله سوى هذا الخبر و
لازمه في القول فيسقط اعسار العداله وغيرها من الشرائط للضروره كيلا يتعطل المصالح و فان
اثر في التخفيف وانما قيد بقوله ولا دليل معه سوى هذا الخبر احتراز عن الخبر بطهاره الماء او نجاسته
الضروره فيه غير لازمه لقبول الخبر لان العدل بالاصل وهو الطهاره ممكن هناك ولا اصل فيما نحن فيه يرجح
اليه فلم تمس الضروره الى قبول الخبر واحترز به ايضا عن خبر الذي عليه فان شرط العداله فيه معتبر لعدم
تحمل الضروره فيه الى قبول خبر الفاسق في العدول من الرواه الذين يقبلوا عمل الاحاديث وقد تسهل

السامع

السامع من الرجوع الى دليل آخر لعدم حكم بكذا خاذنه اذا لم يصح للحرمنده وهو العباس الصحيح
والثاني اعسار هذه الشروط وهي العداله والحريه والبلوغ والاسلام والذكوره والعدد ولعطه
الشهاده لترجح جانب الصدق في خبره فيصلح للالزام وذكر فيما سلف به الالزام ولا الزام وهذا
القسم لان الحد والوكل ساح لهما الاقدام على الضرر من غير الزام عليهما فلا شرط فيه ما شرط
للالزام والثالث ان هذه الحاله وهي التي لا الزام فيها حاله سالمه وانقطاع الزام واما احتج الب
بكل الشرائط في حاله المنازعه والخصومه المودبه الى التزوير والاستعمار بالجهل والاباطيل
للحاجه الى الالزام فاما عند المسالمه فلا احتياج اليها وهذا الدليل اقرب الى الثاني والاولى يوضح
لما سلف من الفرق بين حاله المسالمه وعدمها يعني لو اخبر واحد ان هذا العبد كان غصبا في يد فلان
فجاء ورده على حار للسامع ان يعتمد على خبره ويسرده منه اذا وقع في قلبه انه صادق ولا يشترط الى
المسالمه اذ الرد بعد التوبه ليس بسبب للضمان فلا يحتاج الى بكل الشروط لعدم الالزام بخلاف
مالو قال كان هذا العبد في يد فلان غصبا فاخذه منه فانه لم يجز للسامع ان يعتمد على خبره
ولا يشتريه منه لانه يشترى المنازعه في خبره اذ الاخذ سبب للضمان كالغصب قال عليه على
العدل اذا اخذت فلا بد من اشتراط بكل الشرائط ليصلح لقطع المنازعه هذا اذا وقع في قلبه انه
واذا وقع في قلبه انه كاذب لم يسمع عنه ولا يشتري منه وان اسعوى الوجهان لسمع الصانع عن
الشراء منه لانه لم يثبت ما يقول لهذه المسله مودبه للتفريق بين حاله المسالمه والمنازعه وا
وكذا اخبر المحرم عن الرضاع الطارئ على النكاح الى قوله فلا يومن على حد بنى رسول الله صلى الله عليه
آخر
وكذا اى كما ذكرنا من قبل ان موضع المسالمه يجوز الاعتماد على خبر الواحد دون
موضع المنازعه حر المحرم عن الرضاع الطارئ على النكاح بان زوج صغيره فاخبره ثقه انها
قد ارتضعت بعد النكاح من امه او من زوجته الكبيره حتى يحل قوله ويحرم عليه وكذا اخبر
المخبر عن الموت والطلاق بان اخبر الغايب ان امراته الغاسه قد مانت او اخبرت المراه بان
زوجها الغايب قد مات او طلقها ثلاثا فانه يجوز الاعتماد على خبره حتى يحل للزوج (يتزوج)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

باخت زوجته وبارع سواها وكذا يحرم للمراه ان تزوج زوج آخر بعد العده لان هذا الخبر
محمول لما لزم اذ لا يلزم على الزوج تزوج اختها او اربع سواها وكذا لا يجب على المراه ان تزوج باخر لما
تختاران في ذكر من غير لزوم فلا يشترط في هذا الخبر ما اشترط فيما فيه الزام وهذا لان القاطع طارئ
والاقدام الاول لا يدل على عدم الجواز فلم يثبت المنازعه بخلاف الاخبار عن الحرمه المنازعه بان اخبر
بان العقد كان باطلا حتى تزوجها بسبب رضاع متقدم على النكاح اورده فاسده عند العقد ثم
احدهما جحد لا يقبل خبره حتى يشهد به ذكر رجلان او رجل وامرتان لانه يشير الى المنازعه فان
اقدام احد على عشرة العقد يصير بثبوت الحل وانكار للنساد فتحققت المنازعه فلذا كان اعسر
فيه شرائط الشهاده لقطع المنازعه والالزام فلا يسع بخبر الواحد وقد ستر لهذا يحصل فيما يكون
قوله وكذا الخبر الفاسق يعني كما ذكرنا في خبر المحرم عن الرضاع الطارئ انه مقبول وكذا الفاسق اذا
اخبر بحل الطعام او حرمه او بنجاسة الماء وطهارته فان السامع يحكم راية فاذا كان اكبر رايه انه
صادق وجب العمل بخبره لان خبره ما يدل بالحري وذكر اي الحل والحرمه والطهاره والنجاسه امر خاص
لا يعرف ذكر الامن عاين اسبابه لا يستعم بلعده من جهه العدد وزانه ربما يعذر الوقوف من جهتهم
ويعرف من جهه غيرهم ممن عاين اسبابه فوجب التحري بخبره فعمل اذا ما يدل بالتراي لان اكثر الراي
فيما يبنى على الاحتياط كالنفس للضروره وكونه اي كون الفاسق مع الفسق اهلا للشهاده حتى ينعقد
النكاح بحضوره ولو قضى القاضي بشهاده فاسقين جار بخلاف الكافر والصبي فانهما ليسا باهل
فلا يكون خبرهما مثل خبر الفاسق وقد انتفت تهمه الكذب في خبره اي في خبر الفاسق حيث يلزمه موجب
ذكر للحرا ولا كونه مكلفا معتقدا ملتزما للشرائع ثم يعدى منه الى غيره فلا يكون متهما في خبره بخلاف
الكافر والصبي فانه لا يلزمهما ولا موجب خبرهما فكان تهمه الكذب بالالزام على الغير وارد لدفعه الوجوه
الفرق بين خبر الفاسق وخبر الكافر والصبي ثم اراد ان يفرق بين خبر الفاسق بالحل والحرمه حيث يجب قوله اذا
ما يدل بالتراي وبين روايته الحديث حيث لا يعمل ولا يجب التحري للقبول فقال الا ان هذه الضروره وهي
الضروره في جل الطعام والشراب ونجاسه الماء وطهارته غير لازمه لان العمل بالاصل ممكن ويمكن

الماء طاهر

الماء طاهر في الاصل فلم يحمل الفسق هذا بل مطلقا جعلناه هذا من وجه ومعتبرا من وجه فلم يعمل
خبره بدون التحري وعملنا اذا ما يدل صدقه بالتحري عملا بالشبهين واحترز بقوله ان هذه الضروره لغير
لازمه عن القسم الذي لا الزام فيه اصلا كالوكالات والمضاربات حيث قبل فيه خبر كل محرم وان كان
فاسقا الان الضروره فيه لازمه اذ لا دليل فيه مع السامع معارضه سوى هذا الخبر فلزمه وكذا الاجير
ايضا في المصير الى قول راويه الفاسق في الاخبار عن النبي عليه لان في العدول من الرواه كثره وتهم عن
النساق غيبته فلا حاجة الى الاعتماد على خبره ولا الى فحص التحري اليه فجعل خبره هذا ما يدل مطلقا قوله
واما صاحب الهوى اي صاحب البدعه كالرافضي والخارجي والجبري والقدري والمجسم وامثالهم وانما
سمي المبتدع صاحب الهوى لميله الى محبوب نفسه لان البدع شرعي او عقلي اذا الهوى ميلان النفس
الى ما تستلذه من الشهوات مثل هوى الشبع بالكل اذا جاعه فاحلف في روايته عن النبي صلى
فعل بعض من يعمل بشهادته وروايته مقبوله مطلقا لانتفاء تهمه الكذب فان من احترز عن الكذب
على غير الرسول عليه كان اشد تحرزا عن الكذب على النبي عليه وكل المختار عندنا وهو مذهب جمهور
اهل الفقه والحديث انه لا يقبل روايته من اصحاب الهوى اي انتسب اليه واتخذه حلة اي ملة و
مذهبنا ودعا الناس اليه لان دعوة الناس الى هواه ومذهبه ومحاجته فيه يدعو الى
التقول اي الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمه في روايته فلا يؤمن على حديث النبي عليه اذ ربما يضع
حديثا يوافق مذهبه لتشييد ما تعتقده وذكر ابو اليسر ان المبتدع ان كان مما لم يكفر لا يعمل خبره
وان كان مما لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث لا يعمل خبره كالكرامية فانهم يعتقدون
جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وكان ابن الازهري يضع الاحاديث الموافقه لمذهبه
وان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه لانه انما وضع في ذكر
المذهب ليعتقد فيه الابرياء ان الخوارج يكفرون بالكذب وسائر الكبائر فصونهم عن الكذب لانهم
يحترزون عنه كما يحترزون عن الكفر و[illegible] ثم الراوي المعروف بالفقه كالخلفاء الراشدين
الى قوله يحمل عند ان يابسه [illegible] الراوي عن النبي صلى على نوعين معروف بالرواية دون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كبيرا او مجهولا بهلم يرد الا حديثا او حديثين والمعروف بالرواية على نوعين معروف بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وكالعبادلة الثلاثة وهم عبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر وابن الزبير وهؤلاء ارجح
عند الحنفية بعد الفقهاء عبد الله بن مسعود وعند المحدثين عبد الله بن الزبير وهؤلاء ارجح
وامثالهم كزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وابي وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة وعائشة او معروف
بالرواية والعدالة والضبط والحفظ دون الفقه والاجتهاد كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان
وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع النبي صلعم وكثرة الرواية عنه ولكنه لم يسلم من سبقه بعض الاجلاء
في الاجتهاد لحديث القرن الاول خير القرون وافقه تائيد الحديث به ويكون العلة عدم
القياس وهو مذهب الجمهور من الفقهاء واهل الحديث ونقل عن مالك ان القياس مقدم على خبر الواحد
حتى رجح القياس على الخبر في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا عمارا ان القياس حجة باجماع الصحابة
وفي انتصار خبر الواحد بما لم يسلم عليه احمد وكان القياس الثابت بالاجماع اقوى منا احتج الصحابة به
على تقديم خبر الواحد على القياس فان انا نكر نقض حكمه بالرعاف بحديث سمعه من بلال وبتكبير عمر رضي الله عنه في
الخفض في به الاصابع بالحديث حتى فارقنا ان نقضي فيه براينا وفقه سنة النبي صلعم وبتكبير رضي الله عنه ايضا في
تورث المراة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك وان عمر بتكبيره في المزارعة بالحديث الذي سمعه
من رافع بن خديج وبقوله صلعم نهى عن المخابرة اي المزارعة وامثاله كثيرة ولان الخبر يقتضي باصله اذ هو
قول المعصوم وانما وقع الاحتمال في طريق ايصاله به والقياس يحتمل باصله فان الوصف الذي هو مناط
الحكم يحتمل ان لا يكون موثرا او يعارضه وصف آخر والاحتمال في الاصل اقوى فكان الاخذ
بالخبر اولى وقول مالك ان القياس حجة بالاجماع جوابه ان خبر الواحد انما احتج به بالاجماع والشبهة
في القياس في الاصل وفي الخبر في الانتصار فترجح الخبر عليه واما خبر الفريق الثاني وهم المعروفون
بفقه الامة فيحرم بهم حجة ان وافق القياس او خالفه ولكن يلقبه الامة بالقبول والا اي وان لم يقبله
الامة فالقياس الصحيح بشرائطه مقدم على رواية فيما اذا انسد باب القياس بالكلية بالعلة بان
كان مخالفا لجميع الاقيسة دفعا للعضو وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا فيهم والنبي صلعم قد اوتي
جوامع

جوامع الكلم التي تتضمن المعاني الجمة والاحكام الكثيرة مع كونها وجيزة وبكر بخصوصه بالنبي صلعم
على انسان مثلها لقوله عليه السلام بعثت بجوامع الكلم لاحد اوسع جوامع الكلم الحديث فيكون الوقوف على الاحكام
التي تتضمنها امرا عسرا ولا شك ان الناقل بالمعنى لا يقدر على الاتيان بمثله من العبارة فاذا اقتصر فقه الراوي
عند ذكر المعاني التي هي مناط الاحكام لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه او يزيد في عبارته مالا
او ينقص في كلام شيء ما يعرفه المعنى فيدخل في حيز ما يرده بخلوه عنها القياس فان البعد في
السبب الاقي الوصف وبهذا في نفس المتن وفي طريقه فقلنا بتكرار الراوي لهذه الضرورة فاما اخذ
الازدراء اي الاستخفاف بهم اي بالرواة الذين فرضهم فمعاذ الله عن ذلك لان الاستخفاف بهم لا
يعد عن له ادنى مرتبة عقل فان بعض الصحابة وتوقيرهم من امارات كمال الديانة ولهذا قلد
الوجيه انس بن مالك في انه اكثر الخلق عشرة وغيره فيما لا يدرك بالقياس فما ظنك بالحبر وصح عنه
انه قال ما حدثني عن رسول الله صلعم فعلى الراس وما حدث عن الصحابة سمعه وما حدث عن التابعي اختار
وذكر مثل حديث المصراة فانه مخالف للقياس من كل وجه لان الضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل
بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المروي
وبقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم نصيب شريكه ان كان موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا
على وجوب المثل في المثلي او القيمة في غيره عند فوات العين او بعد الرد ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال
يضمن بالمثل والا يضمن بالقيمة فوجب رد التمر بكاه مخالف للكتاب والسنة والاجماع فلا يعمل
ان يراد بانه اذا انسد باب القياس يصير الحديث مخالفا للكتاب والسنة والاجماع قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وقوله عليه السلام في حديث حادثة بعضي ما سعاد الى اخره
والاجماع فان الامة اجتمعت قبل ورود هذا القياس على كونه حجة واعلم ان عدد الذي ذكرنا ان الراوي
اذا لم يكن فقيها يكون القياس مقدما على خبره اذا انسد باب القياس هو مذهب عيسى بن ابان وبعض
المتاخرين من اصحابنا وهو الصحيح والذي ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من المشايخ قد يكون فقه الراوي شرطا
لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر العدل فقيها كان او غيره اذا لم يكن معارضا لدليل اقوى منه ويقدم على القياس

لا بعد واحد

كفاح

س

كثيرا او مجهول لم يرو الا حديثا او حديثين والمعروف بالرواية على نوعين معروف بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وكالعبادلة الثلاثة وهم عبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر واحلف في الثالث لعدد العبادلة عبد الله بن مسعود وعند المحدثين عبد الله بن الزبير وممن ارجح
واشتهر كزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وابي وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة وعائشة او معروف
بالرواية والعدالة والضبط والحفظ دون الفقه والاجتهاد كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان
وبلال وعمر بن اشتهر بالصحبة مع النبي صلعم وكثرة الرواية عنه ولكنه لم يلحق مرتبة مولاد
في الاجتهاد لحديث الفريق الاول ارجح بكثرة القياس ان وافقه تأييد الحديث به ويكون العمل به دون
القياس وهو مذهب الجمهور من الفقهاء واهل الحديث ونقل عن مالك ان القياس مقدم على خبر الواحد
حتى رجح القياس على الخبر في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا ما عدا ان القياس رجح بما اجماع الصحابة
وفي انصار خبر الواحد بالنبي عليه احمد وكان القياس الثابت بالاجماع اقوى ولنا اجماع الصحابة
على تقديم خبر الواحد على القياس فان انكر نقض حكمه بالرأي لحديث سمعه من بلال وتركه عمر رأيه في
الجنين ورد به الاصابع بالحديث حتى قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وقد سنه النبي عليه وتركه رأيه ايضا في
توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك بن سفيان في المزارعة بالحديث الذي سمعه
من الضحاك وبانه عليه نهى عن المخابرة اي المزارعة وامثاله كثيرة ولان الخبر يقتضي اصله اذ هو
من دافع بن خديج وبانه عليه نهى عن المخابرة اي المزارعة وامثاله كثيرة ولان الخبر يقتضي اصله اذ هو
قول المعصوم وانما وقع الاحتمال في طريق اتصاله به والقياس يحتمل اصله فان الوصف الذي هو مناط
الحكم يحتمل ان لا يكون موثرا او يحتمل ان يضاف الى وصف آخر والاحتمال في الاصل اقوى فكان الاخذ
بالخبر اولى وقول مالك ان القياس رجح بالاجماع جوابه ان خبر الواحد انضم بالاجماع والشهرة
في القياس في الاصل وفي الخبر في الانصاف فترجح الخبر عليه واما خبر الفريق الثاني فهم المعروفون بالعدالة
دون الفقه فحيثما رجح ان وافق القياس او خالفه لكن يلحقه الامة بالقبول والا فلا وان لم يقبله
الامة فالقياس الصحيح بشرائطه مقدم على ما رواه فيما اذا انسد باب القياس بالكلية بالعمل بان
كان مخالفا لجميع الاقيسة دفعا للعضر وذكر لان النقل بالمعنى كان شائعا فيهم والنبي عليه قد اوتي

جوامع

جوامع الكلم التي تتضمن المعاني الجمة والاحكام الكثيرة مع كونها وجيزة وبكر مخصوصة بالنبي عليه
لا احد راجح
على اسان مثلها لقوله عليه او سد جسامع بعط احدا وسد جوامع الكلم الحديث فكون الوقوف على الاحكام
التي تتضمنها امرا عسرا ولا شك ان الناقل بالمعنى لا يتقن الا بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه الراوي
عن ذكر المعاني التي هي مناط الاحكام لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه او يزيد في عبارته ما لا
يحاج
او بعض من كلام شيء ما سمعه المعنى فدخل في حيز سمعه ما زاده بخلوعنها القياس فان البسمة في العما
س
للسبب الاتي الوصف وبهذا في نفس المتوضي في طريقه فقلنا بكراهة الوضوء هذه الصورة فاما اذا
الازدراء اي الاستخفاف بهم اي بالرواة الذين قصر فهمهم فعاذ الله عن ذلك لان الاستخفاف بهم لا
يصدر عن له ادنى تمييز عقل فان بعضهم الصحابة وتوقيرهم من امارات الديانة وبعدا قلد
الوحشية انس من مالك في اكثر الخصوص عشرة وغيره فما لا يدرك بالقياس فاطبق على الهجر وصح عنه
انه قال ما حدثت عن رسول الله صلعم فعلى الراس والعين وما حدث عن الصحابة سمعنا واطعنا من التابعي زاحمنا
وذكر مثل حديث المصراة فانه مخالف للقياس من كل وجه لان الضمان بالعدوان فيما له مثل يقدر بالمثل
بالكتاب وهو قوله به فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيما لا مثل له يقدر بالقيمة بالحديث المعروف
وهو قوله عليه من اعتق شقصا له في عبد قوم نصيب شريكه ان كان موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا
على وجوب المثل في المثلي او القيمة في غيره عند فوات العين او بعد الرد ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال
يضمن بالمثل والا يضمن بالقيمة فوجب رد التمر بكاه مخالف للكتاب والسنة والاجماع فلا يعمل
ان يراد فانه اذا انسد باب القياس يصير الحديث مخالفا للكتاب والسنة والاجماع قوله به فاعتبروا
اولى الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وقوله عليه في حديث حادثة بعض اصحابه الى اخره
والاجماع فان الامة اجمعت قبل وجود بناء القياس على كونه حجة واعلم ان هذا الذي ذكرنا ان الراوي
اذا لم يكن فقيها يكون القياس مقدما على خبره اذا انسد باب القياس هو مذهب علمائنا من ان ما يعم
به البلوى
الصحابة والتابعين فاما المتاخرين فاما السيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من المشايخ قد سلموا ان شرط
خبره على القياس ان يتقبل خبر العدل فيهما كان او غيره اذا لم يكن معارضا للدليل اقوى منه وتقدم على القياس

قال رحمه الله الاسلام والله تعالى اعلم لان العصر من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه مو لوم ليس بغالب او الظاهر انه مرسل كما سمع لتحريض النبي عليه على ذكر بقوله رحم الله امرا سمع مني مقالة فوعاها ثم اداها كما سمعها واما جواز النقل فلا كونه يفيد المعنى لا للفقه ولا لغيره كما سبق والتصرف غيرها على وجه لا يتغير به المعنى هو الظاهر من احوال الصحابة وانما ذكرا صحابنا العلم بحديث المغيرة لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع لكونه منقطعا معنى كما ذكرنا في الانقطاع لا لاحتمال انهم قد موا اجتهاد العباس على خبر الراوي الذي هو غير فقيه على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها فانه كان معدودا في زمرة المفتين ولم يكن المفتون في زمانهم الا للفقهاء وقد دعا له النبي عليه بالحفظ فاستجاب الله دعاءه فيه حتى اشتهر بين العالم ذكره ولندرة حادثته ولهذا علمنا بحر الفقيه وهو مرسل مخالف للعباس ورواه معدود وهو غير فقيه وللاولين ان يقولوا خبر الفقيه يقدم رواه الفقهاء الى موسى الاشعري وجابر وعمران وسلمان بن زيد وعمار وكثير من الصحابة والتابعين قوله ولهذا انكرت عائشة اي لاحتمال انه القياس الصحيح يقدم على خبر لم يعرف بالفقه اذ لا سند له يأبى العباس لانه حينئذ يصير مخالفا للكتاب والسنة والاجماع انكرت عائشة رواية ابي هريرة ان ولد الزنا شر الثلاثة ورواه ابن عمر ان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت عائشة كيف يصح هذا الخبر ان عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وولد الزنا لم يعمل بعد ذنب فلا يكون شرا بفعل ابويه وكذا الميت لا يعذب بذنب الاحياء وبكاؤهم لو جب هذا النص فيكون الخبر ان مخالفان لظاهر الكتاب فلا يعمل بهما ولنا ان نقول انما ردت عائشة بعض الخبر لمخالفة الكتاب لان الراوي غير فقيه فانه من عمر افقه من غير مع هذا ردت خبره لما خالف الكتاب فالاولى ان يكون هذا ما سد الرد للخبر لمخالفة الكتاب ~~لا الرد للخبر لمخالفة الكتاب~~ لا للرد للخبر لمخالفة القياس وكذا انكرت ابن عباس على ابي هريرة لما سمعه مروي يتوضأ وانما مسته النار فقال لو نتوضأ من آسخن لنا الوضوء وقد مسته النار فرد حديثه بالقياس وكذا لما سمعه مروي من حمل جنازة فليتوضأ قال اليس منا الوضوء يحمل عيدان يابسة لا ماء فيها فرد خبره بالقياس ايضا وقد وافق عمل الصحابة رد ابن عباس حتى تركوا روايته الى مرة فيها قال ~~لا~~ والمجهول الذي لم يعرف صحبته الا بحديث رواه او حدث

الى قوله

الى قوله في زماننا الاصل لظهور الفسق الخ ~~لا~~ هذا اشارة الى النوع الثاني وهو الراوي المجهول وهو الذي لم يعرف صحبته من النبي صلى الله عليه وسلم اي لم يشتهر بطول الصحبة معه عليه وانما عرفت صحبته بحديث رواه او بحديثين وانما قيد بالمجهول بهذا لانه قد يراد بالمجهول من لم تعرف عدالته وبكل الجهالة غير نافعة اذا كان مشهورا بالصحبة والرواية فانه اذا ذكر اليوم بما ذكره وذكر مثل واثلة بن معبد وسلمة بن المحبق بكسر الباء المشددة لا بغير كذا في المغرب واصحاب الحديث رووه بفتحها وحكم حديثه في القبول وتقديمه على القياس مثل حكم حديث المعروف بالصحبة والفقه والعدالة والضبط ان قبل السلف رواته وشهدوا بالصحبة وعملوا به او سكتوا عن الطعن فيه بعد الشغل بهم وعلمهم بذكر الخبر لانهم قوم ثقات لهم الدين لا يهمون بالعصبية في مثل ذلك فلما قبلوا حديثه دل على صحبته لشهادتهم وكذا سكوتهم عن الرد عند الحاجة الى البيان دليل صحته وقبوله وان اختلفوا فيه قبله البعض ورده البعض مع عمل الثقات عنه فكذلك عندنا يعمل ايضا بمثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الائمة صار كانه رد ون ذلك الحديث نفسه وهو مثل حديث سفينة بن سنان فانه روي انه عليه قضى في بروع بنته واشق بمهر مثلها حين مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا فرده على بن ابي طالب المعقود عليه عاد اليها سالما اذ العقد بان القرب وقعت قبل الدخول فلا يستوجب بها شيئا من المهر قبل الدخول بها وقال زياد نضع بقول اعرابي بوال على عقبه حيث المهر لها وقبله ابن مسعود لها لانه موافق للقياس الذي عنده وهو المهر المؤكد لا الدخول بل الوطء بعد الخلوة وقد سر ابن مسعود سرورا عظيما لما وافق حديث النبي عنده فانه لما سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا فمات لم يحب مهرا فقال لها مهر نسائها ولها الميراث وعليها العدة فقال معقل بن سنان اشجعي اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق بمثل ما قضيت فيها فما فرح ابن مسعود بشيء فرحه بذلك ان يكون صوابا من الله وان يكون خطأ فمني ومن الشيطان اذ لم يحب مهرا فلها مهر مثل نسائها وعليها العدة ولها الميراث وقد ذكر هذا الحديث بعد ذكر موافقة قبله وسرد كر فان اخر بعد قول من خالف القياس الذي عنده ونحن اخذنا بقول ابن مسعود وقبلنا الخبر لموافقة القياس الذي ذكرنا وهو ان كان مجهولا لكنه روى عنه الثقات مثل ابن مسعود وعلقمة والاسود ونافع مولى ابن عمر والحسن البصري وغيرهم فصار بروايته هؤلاء الثقات عدلا والاختلاف من الائمة المعتبرين قبله لكن صار حديثه حجة قوله وان ردوه اي ان رد السلف بأجمعهم حديث

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المجهول الذي ذكرنا لم يقبل حديثه وصار مستنكراً لا محالة اذا خالف القياس لانهم كانوا ائمة العدول
لا يتهمون برد الحديث الثابت عن النبي عليه السلام ومن صح عليه فلما اجمعوا على رده كان دليلا على
عدم صحة حديثه ونظيره في الرواية لحديث فاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها طلقها
ثلاثا فلم يجعل لها النبي عليه السلام نفقة ولا سكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد عمر بالكتاب
والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بهما فيكون رده لرد منهما اما قوله بهذا اذا لم يجد نصا من
الكتاب يصح وجوب النفقة للمسبوتة التي ليس بحامل ووجه مخالفته القياس ان النفقة جزاء
الاحتباس وقد وجد فصارت كالحامل والمعتدة عن طلاق رجعي وقال ابو جعفر الطحاوي
اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وفي قراءة ابن مسعود من حيث سكنتم
وانفقوا عليهن من وجدكم واراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي عليه السلام يقول للمطلقة الثلاث النفقة
والسكنى ما دامت في العدة قوله فان كان لم يظهر حديثه اي كان لم يظهر حديث هذا المجهول
المكلوف في السلف ولم يبلغ اليهم فلم يقابل برد ولا قبول ثم ظهر بعدهم لم يجب العمل به ولكن العمل به
جايز اذا وافق القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام على خيرتهم ولان الله
رضي عنهم ورضوا عنه فباعتبار هذا الاصل يترجح جانب عدالته وصدق خبره وباعتبار انه لم
تشتهر روايته من السلف تمكن تهمة الوهم فعملنا بالشبهين فقلنا بجواز العمل به دون الوجوب فاما
ولهذا لا يجوز العمل برواية مثل هذا المجهول في زماننا لظهور الفسق وغلبته في هذا الزمان
ما خوذ بالغالب فلا بد من ظهور العدالة لقبول الخبر ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة فقبل
من غير تعديل لانه كان في قرن الغالب على اهله العدالة ولم يجوز صاحباه القضاء بشهادة المستور
بظهور عدالته بالتزكية لغلبة الفسق في زمانهما وشاهده قوله عليه السلام خير القرون قرني الى قوله ثم
يفشو الكذب فصار الحاصل الى رواية المجهول على خمسة اوجه لانه لا يخلو اما ان قبلوا وسكتوا بعد
الظهور او اختلفوا في القبول او ردوا او لم يظهر فلم يقابل برد ولا قبول وحكم جميع الاقسام مذكور

قال مصا

قال ... نصار المتواتر الى قوله دون الوجوب اقول ... يعلم ما ذكر اقسام الاخبار اراد ان يرتب
ما ذكر فصار حاصله وملخصه ان المتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا او استدلاليا
على حسب الاختلاف الذي ذكرنا من بعد ان اذا استقر فان من يحصل له علم اليقين لا يعتريه شك بالتشكيك
والاضطراب كما لا يعتريه شك في البديهيات والمحسوسات والمشهور يوجب علم طمانينة وهو فوق
علم غالب الظن ودون علم اليقين لاحتمال ان يخالجه وهم باعتبار ان اصله من الاحاد ومعنى الطمانينة هنا
ههنا لان الطمانية قد يطلق على علم اليقين بمعنى الاطمئنان القلب اليه قال الله في قصة ابرهيم ولكن
ليطمئن قلبي اراد به علم اليقين لان علم اليقين كان حاصلا له قبل ذلك وخبر الواحد يوجب علم غالب
الراي لثبوت رجحان الصدق بخبر العدل المرضي والمستتر وهو خبر المجهول الذي رده السلف يفيد مجرد
الظن لاحتمال صدقه ولكن ذلك احتمال مرجوح لشهادة السلف وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا
يجوز العمل به والمراد بالظن في خبر المستنكر الوهم لان الظن جنسه ما كان جانب الثبوت فيه راجحا والعمل
به واجب كالعمل بالقياس وخبر الواحد ولكن الوهم وهو ما كان جانب الثبوت فيه مرجوحا لا يوجب العمل
ولا يجوزه وخبر المستتر منه اي الذي لم يظهر في السلف فلم يقابل برد ولا قبول في حيز الجواز لانه يحتمل انه
لو ظهر في السلف يكون مقبولا ويحتمل ان يكون غير مقبول فقلنا بانه لا يلزم العمل به ولكن يجوز العمل
قال ... ثم الراوي لو انكر الرواية اصلا الى قوله فانكر سهيل الزهري الرواية اقول
اذا انكر الراوي اي المروي عنه رواية الفرع وانما سماه راويا باعتبار انه يروي عن آخر فوقه فهو راو باعتبار
من فوقه ومروي عنه باعتبار من دونه وهذا الانكار لا يخلو اما ان يكون انكار جحود وتكذيب للفرع
فان الذي عليه لم يعمل بهذا الخبر بلا خلاف بين الائمة لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من كذب احدهما وهو
موجب للقدح في الحديث ولكن لا ينقدح ذلك في عدالتهما حتى يعمل روايتهما في ساير الاخبار لان كل واحد منهما
عدل بيقين وقد وقع الشك في زوال عدالتهما فلا يترك اليقين بالشك او يكون انكار توقف لا انكار تكذيب
وجحود بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا ولا اعرفه فقد اختلف فيه فذهب ابو حنيفة وابو يوسف ولهذا
في روايتهما الى انه يسقط العمل به كالوجه الاول وهو مختار الكرخي والقاضي الى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ردهت محمد وانكروا فعلى انه لا يسقط العدالة لان الفرع عدل حازم بما رواه عن الاصل وهو غير
مكذب له فوجب قبول روايته لحصول الظن بالصدق ولسان الاصل لا يقدح فيه كما جرى
بمات وما يؤيد هذا حديث ذي اليدين فانه قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال
كلا لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس احق ما يقوله ذو اليدين فقالوا نعم
فاتم صلوته وجه الاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليدين ثم عمل به بعد ما اخبر ابو بكر
وعمر فلولم يسقط بعد الرد لما عمل به وهذا الاستدلال ضعيف لان حديث ذي اليدين ليس من هذا
القبيل لان ابا بكر وعمر ما رووا عنه بل اخبرا بالواقع وذو اليدين ايضا ما روى عن النبي عليه السلام
اخبارا حادثة والنبي عليه السلام عمل بخبرهم بل سهو النبي عليه السلام انما كان لاجل تنبيه
المقربين على الخطأ، واصح الاجوبة ما روى عن عمار بن ياسر انه قال العمر وكان لابن مسعود الخنب اما
تذكر يا امير المومنين اذا انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
فصليت ثم سالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك هكذا فضرب بكفيه الارض فلم يعمل عمر روايته مع كونه عدلا عنده لانه
كان ناسيا لروايته ولم يذكر هذا استدلاله في الكشف ولم يعرض لضعفه وهو ضعيف لان في اسناده
عمار ايضا ليس من هذا القبيل فانه لم يكن راويا عن عمر بل عن النبي عليه السلام فانه ما في الباب انه قال
سمعت من النبي عليه السلام وانت حاضر ولم تذكروا ما عدم علمه بقوله فلظهور الشك حيث لم يتذكر
الحادثة التي اسندها الى حضوره واستدل المصنف بانه قد يرد الحديث بتكذيب العادة
بان كان الخبر شاذا فانما يعمل به البعض بتكذيب الراوي وعليه مدار الحديث الاولى لان تكذيبه ادل
على الوهم من تكذيب العادة لان الاول تكذيب صريح والعادة في تكذيبه دلالة والصريح راجح على
الدلالة وهذا الاستدلال ايضا مذكور في الكشف وفيه بحث لانه لا اختلاف فيما اذا كذبه راوي الاصل
على ما ذكرنا وانما الخلاف فيما اذا كان انكار توقف لا انكار تكذيب واستدل المصنف ايضا بما
على انكار شهود الاصل فانه لو انكر اسهاده الفرع لم يحز العمل بتلك الشهادة اتفاقا فكذا اذا انكر راوي
الاصل والجامع بينهما ان مدار صحة رواية الفرع عليه كما ان مدار شاهد الفرع على شاهد الاصل وفيه بحث

لان باب الشهادة

لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية ولهذا اعتبر في الشهادة من الشرائط كالعدد والذكورة والحرية
ولفظ الشهادة وعدم القرابة ما لا يشترط في الرواية ولان صحة شهادة الفرع متوقفة على تحمل الاصل
ولا يكفي فيه السماع بدون التحمل فاذا انكر لم يوجد التحمل بخلاف الرواية فان صحتها متوقفة على السماع
دون التحمل فافترقا فلا يجوز القياس عليه ذكر الامام فخر الدين في المحصول في هذه المسئلة بقسميها
حسنا ويجوز راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا فان كان جازما فالاصل اما ان يكون
جازما بالانكار او لا فان كان الاول فقد تعارضا فلا نعمل بالحديث وان كان الثاني فاما ان يقول
الاغلب على الظن انه روى وانا اغلب فيما رويته او الامران على السواء او لا يقول شيئا من ذلك وسمه
ان يكون الخبر مقبولا في جميع هذه الاقسام لكون الفرع جازما بالرواية والاصل عبر جازم بالانكار وان كان
الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته مثلا فانه لم يجزم الاصل بما رويته لكن يحتمل الرد وان كان الاصل
اني ما رويته لكن يعارضه ظن اني سمعته وذهب الى سائر الاقسام فالاسم قبوله والضابط انه اذا كان قول الاصل
معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر الراجح قولا كان فعلى هذا اذا علم قول الرواية
انكار المروي عنه قول ابي يوسف ومحمد لا يسقط الرواية بانكاره وهو اي هذا الخلاف بينهما
فرع اصلا فهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو اي القاضي لا يذكر قضاءه فانه يعمل
عند محمد لاحتمال النسيان من جهة القاضي ولا يعمل عند ابي يوسف لانكاره من اسند القضاء الله
ووجه التفريع ظاهر وعلى هذا الاختلاف بينهما مسائل في الجامع الصغير انكر ابو يوسف روايته
فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال احفظ عبد الله الا مسائل وصحح محمد ذلك ولم يرجع
عنه بانكاره هذا دليل على ان محمدا لا يرى عدم قبول الخبر بانكار المروي عنه وتلك المسائل ست الاولى
لو فرق احد الاولين واحدى الاخريين بقضي الموجبا عند ابي يوسف ولا يعتبر عند محمد لهم
وروى محمد عن يعقوب انه يقضي اربعا عند ابي حنيفة فانكر وقال انما رويت لكم عن ابي حنيفة انه
يقضي ركعتين ولم يرجع عنه محمد وسببه الى النسيان والعادة مضاءه بعد طلوع الشمس
يصلي حتى يحرج وقت الظهر فالو يوسف انما رويت لكم حين دخل وقت الظهر العالم المشترى من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الغاصب اذا اعتق ثم اجاز المالك البيع نفذ العتق قال انما روينا ذكر انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة
لا عدة لها وتحوز نكاحها الا ان يكون حيا فلم تحز نكاحها قال انما روينا ذكر انها تحوز نكاحها
وكذلك انفرد بها زوجها حتى يصح الحمل الخامسة عشر من اسر قبل سولى لها فمنع احدهما بطل الدم
عندا في جمعه وقال انه يدفع ربعه الى شريكه او يقدمه بربع الدية وقال ابو يوسف انما جعلنا كل
عن الجميع كفولنا وانما الخلاف الذي روينه في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا احدهما الا
ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما ودلت قول نفسه مع ابي يوسف في الاول السادسة رجل مات وترك ابنا
وعبدا له لا غير فادعى العبد ان المبت كان اعتقه في صحته وادعى رجل على المبت الف درهم و
العبد الف فقال الابن صدقتما سعى العبد في ثمنه وهو حر واحدها العبد بدينه وقال ابو يوسف
انما روينا ذكر انه عبد ما دام سعى في قيمه قبل اعتماد انشاء على قول محمد قوله شاله للحديث المرء
المروي عنه حدثنا ربعه بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عليه قضى
بشاهد ويمين قيد سهيل وكان يقول حدثني ربعه عني عن ابيه عن ابي هريرة وكان يرويه
هكذا فقال اصحابنا لم يعمل بهذا الحديث لانقطاعه مالك عن سهيل ومثال آخر حديث سليمان بن يوسف
عن الزهري عن عروة عن عايشة عن النبي عليه انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن ولها
فنكاحها باطل باطل باطل حده لخرج فذكر حرج انه سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه كذا نقل
عن يحيى بن معين فلما رده المروي عنه وهو الزهري لم يسمعه وقوله فانكر سهيل يرجع الى
الحديث الاول وانكر الزهري الى النبي على اللف والنشر ... ونخالفه قولا الى قوله
حال عسره ... اذا خالف الراوي ما رواه قولا مان افتى على خلافه او عملا مان عمل
بخلافه فلا مخلوا اما ان يكون مخالفته قبل روايته الحديث او بعدها او جهل التاريخ فان كان قبلها
فلا يسقط مخالفته الحديث ولا يوجب حرجا فيه لان الظاهر انه كان يفعل بروايته ثم تركه بعد
الحديث الله احسانا للظن به فيكون دليلا على صحة الحديث حيث ترك به ما كان يعمل قبله و
ان جهل التاريخ فلم يعرف ان المخالفة كانت قبل الرواية او بعدها لم يرد حديثه اذ الاصل ان الحديث

سقط ورقم

حجة سقط ورفع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة كانت قبل الرواية لان
الحمل على احسن الحالين اولى بالمسلم سقط خلافه وان كان مخالفته بعد الرواية سقط الحديث لانه ان كان
خلافه حقا فان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليست ثابت وهو فاظ امر من حاله بطل الاحتجاج
به وان كان خلافه باطلا فان خلاف لعلة المسالات والنهاون بالحديث وتفعله او نسيان فقد سقطت
بذكر راويه لانه يقدح في عدالته او يدل على كونه سفلا حيث لم يذكر حديثا رواه وعمل بخلافه وهو
مانع من قبول الرواية شاله حديث ابن عمر في رفع اليدين فانه روي ان ابن عمر كان يرفع يديه حتى يرى
وحين يرفع راسه من الركوع وكان يقول رايت النبي صلى يفعل ذلك ثم روى عنه انه لا يفعل يذكر الحديث
على ما قال مجاهد صحبت ابن عمر عشرة سنين صليت خلفه فلم يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فلما عمل بخلاف
ما روى دل على عدم الصحة عنه او على ثبوت النسخ فلا يصلح حجة ومثال آخر حديث عايشة ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن ولها فنكاحها باطل باطل باطل فعمل بهذا الحديث يقتضي عدم انعقاد النكاح بعبارة
النساء كما قاله الشافعي لكن صح عن عايشة انها عملت بخلاف هذا الحديث فانها روجت بنت اخيها
حفصة من عبد الرحمن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن كان غايبا بالشام فلما رات عايشة جواز ما روى
من اجلها بغير امره لكونها وليه بعد عصبته الولي الاقرب حتى انه غضب عبد الرحمن وقدومه دل على ضعف
عملها من عدم جواز النكاح بعبارة النساء لانها لما جوزت انعقاد النكاح بعبارة غير المرء جوز
فبعبارتها نفسها اولى على ان المفهوم حجة عند الشافعي وهو يقتضي انعقاد العقد بعبارة النساء
اذا اذن لها الولي وانما قلنا لا يقوله تعالى ... وكذا من غيره اذا لم يحمل الى قوله الخفاء النص
عليهم ان ... الا ان كان في الحديث ما ان يكون من قبل الراوي وقد ذكرنا تمامه او من غير الراوي
وهو على نوعين الاول ان يكون من الصحابي والثاني من غيره من امة الحديث والنوع الاول وهو الطعن
من الصحابي على قسمين الاول ان يكون من جنس ما لا يحتمل الخفاء والثاني ان يكون من جنس ما يحتمله وحكم
الاول حكم الانكار من قبل الراوي وهو خروج الحديث عن كونه حجة والبه اشار بقوله وكذا من غيره اذا لم
يحتمل الخفاء وذكر لانا لم نقيسا الا من الصحابة فمعناه ان يخفى عليهم هذا الحديث الذي لا يحتمل الخفاء ولا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بهم بحالفه حديث صحيح عن النبي عليه فاحسن الوجوه فيه ان يحمل على ان من خالفه على انه منسوخ او على ان
ذلك للحكم لم يكن على طريق الختم حسما للطمع ومثاله ما روى عن النبي عليه انه امر بالبكر جلد مائة
والثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والله اشار بقوله لحديث للملاعن النفي او مع الرجم فالشافعي اخذ به
وقال الخلع من الخلاء والمعرب الى مذهب السيف ولم يعمل به علما وفالان للخلفاء الراشدون ابوا ان يعلموا
به فان عمر نفى رجلا فلحق بقيصر الروم فحلف وقال لا انفي احدا فدل على ان النفي لم يكن من جملة الحد اذ الحد
لا يجوز تركه والخلف عليه فعرف انه كان على سبيل السياسة وهو مفوض الى الامام وقال على يصح نفي بالنفي
فتنه ولو كان النفي حدا لما ساء فيه وانما خلفا الراشدون ابو الخلع من الرجم والجلد للمحصن
هذا الحديث صحيح الا خفى عليهم لان الاسم المخاطبون بافامه الحدود ومبناه على الاشتهار فعلم بطلانه
على صفته او انتساخه وحكم القسم الثاني وهو ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء ان لا يكون عمل غير الراوي
على خلافه حرجا لكل الحديث ومثاله ما روى ان النبي عليه رخص للحائض في ترك طواف الصدر ثم خفي على
ابن عمر وعمل بخلافه حتى قال انها تنفر حتى تطهر عن الحيض ثم تطوف وكما روى في حديث الشفعة حتى عن اسكل
واعمري وقد خفي ذلك ان عمر وخالفه حيث لم يحز الاخ عن الغير وكما روى انه عليه قال من صحل فليتم
فهمقه فليعد الوضوء والصلوة وقد خفي على ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه وانما لم يحرج الحديث عن كونه
حجة في هذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن العمل على وجه
حسن وهو انهم انما افتوا بخلافه بما لديهم اي مبلغ علمهم النص عليهم لانه مما يحتمل الخفاء اذ للناقلة حالا
لست مما يعم به البلوى اذ الظاهر انه لو بلغ النبي الخبر لرجعوا اليه ولم يعملوا بخلافه فلا يترك الحديث
بخلاف ما لو كان المخالف من الراوي فانه لا يحتمل الخفاء عليه فدل خلافه على عدم صحته [illegible] بعضه
محمل انه الى قوله بخلافه فيما ذكرنا [illegible] اذا عن الراوي بعض محملات الحديث بان كان مشركا
محمل على بعض وجوهه فذكر انه عين منه رد لسائر الوجوه لكن لا يسد للحرج اي سد عينه لكل
لان الحجة هي الحديث وتاويله لا سعر ظاهره ولما كان الكلام محملا للمعاني لغة لم يكن تاويله مبطلا
الاحتمال ولا يلزم تاويله حجة على غيره انضاكما حمله فوجب العامل فان نصب للمجتهد وجه لو افقه

وجب عليه

وجب عليه اتباعه والاعمل بما نصب له من الادلة مثل حديث ان عمر المسابقان بالحمار سالم تفرقا يحمل ان
يكون المراد منها التفرق بالابدان او التفرق بالاقوال وقد اول ابن عمر بالاول وهو التفرق بالابدان وحمل عليه
وهو محمول على النابي وهو تفرق الاقوال عندنا لان الحديث اشارة الى ان المراد التفرق بالاقوال لانهما
حصلا حاله مباشرة العقد وقبلها وبعدها اطلاق اسم المسابعين عليهما بطريق المجاز باعتبار ما كان
او باعتبار ما يئول اليه والحمل على الخصلة اولى والتحقيق فيه ان للحديث ان يكون مشتركا او ظاهرا
او نصا فان كان مشتركا وحمل الراوي على احد محامله فالاولى حمله على ما حمله الراوي اذ الظاهر من حال
النبي عليه ان لا ينطق بلفظ مبهم لعرفه الاحكام غالبا عن القرينة والراوي منه شاهد للحال فيكون
من غيره وعين الراوي وان لم يكن حجة على غيره من المجتهدين لكنه يصلح للترجيح اما اذا كان ظاهرا فحمله
الراوي على غير ظاهره فقد اختلف فيه فذهب الجمهور من اصحابنا منهم ابو الحسن الكرخي ان الحمل على ظاهر الحديث
اولى من تاويله وهو مذهب الشافعي وذهب جماعة من اصحابنا الى ان الاخذ بمذهب الراوي واجب وقال ابو
البشر وعبد الجبار ان لم يكن لقاويله وجه وقد علم بالضرورة ان الراوي لم يقصد اليه عليه وجب
وان حمل ذكر وجوران يكون حمله على المرجوح لظهور نص او قياس او غيرهما وجب علينا النظر في دليله فان
اقتضى ذكر وجب المصير اليه وان لم يقتض ذكر ولم يطلع على ما خذه وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان
لا يحتمل غيره فالمشهور وجوب العمل بالخبر لانه اذا كان الخبر نصا فلا وجه لمخالفته الا الاطلاع على الناسخ
ولعل الناسخ عنده لا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل قوله وترك العمل اي بالحديث
كالعمل بخلافه فيما ذكرنا اي في جميع ما ذكرنا من ان ترك الراوي يكون جرحا كالعمل بخلافه وان كان
من غيره فان كان مما لا يحتمل الخفاء فكذلك وان احتمل الخفاء لا يكون جرحا الى آخر ما ذكرنا بخلافه والفرق
بين العمل بخلافه وترك العمل به ظاهر فلا بد من ان الى قسم واحد لان العمل بخلافه يقتضي اللبس بعمل آخر و
لا يصح ذكر تا [illegible] ثم المسح بالرق والانوثة والعمى الى قوله في الذكورة والعصبية اخر و لا يمنع
اي قبول الرواية بسبب الرق والانوثة والعمى لان الحرية والذكورة والبصر ليس بشرط لقبول الرواية لان
المقصود اظهار الصدق ولا اثر للحرية في زيادة الصدق ولا للرق في سلبه بل رق ملوك يكون اصدق

من الاحرار وانما ائمر الجرح في اثبات الولاية وتاثير الرق في سلبها والرواية ليست من باب الولاية
اذ السامع معتمد للشريعة وملزم لامساك ما يرد من الشرع فاذا ترجح جانب الصدق في
الخبر لزمه العمل به باعتقاده لا بالزام المخبر بحلاف الشهادة فانها الزام على الغير ابتداء من غير
الزامه فلا بد من كمال الولاية ولان العبد يلزمه موجب الخبر اولا ثم يتعدى منه الى غيره ضمنا كسبيه
على هلال رمضان وانما قبل رواية الكوة كرواية العصير وان لم يلزمهما اولا العمل به لانه
يلزمهما اعتقاده في اهله ثم يتعدى وكذا الانوثة لا تاثير لها في منع قبول الرواية لان تاثير الرق
اكثر في سلب الولاية من تاثير الانوثة فاذا لم يمنع الرق فالانوثة اولى الا ترى الى قوله عليه السلام
شطر دينكم من حميراء يعني عائشة رضي الله عنها وكذا الصحابة كانوا يرجعون في اكثر الحوادث الى امهات
المومنين زوجات النبي عليه السلام وكذا العمى لا يوجب جرحا ولا نقصانا في الصدق والعدالة الا ترى ان
بعض الصحابة كف بصره وكان مقبول الرواية وانما لا يقبل شهادته لان الشهادة تحتاج الى البصر
من المدعى والمدعى عليه وهو لا يقدر عليه لانه يتحمل بالعدالة قوله وكذا الطعن المبهم لا يوجب جرحا
هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن من امة الحديث وفيه تفصيل
وهو ان الطعن من امة الحديث لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا فان كان مبهما مان يقول هذا الحديث غير ثابت
او منكر او فلان متروك الحديث او ليس بشقة او ليس بعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع
من الطعن لا يصلح جرحا عند جمهور الفقهاء لان العدالة ما سة ظاهر الكل مسلم ما عسار عقله ودينه خصوصا
في القرون الثلاثة التي شهد النبي عليه السلام بخيرتها فلا يكون هذا الظاهر جرحا بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد
ما لا يصلح للجرح سببا للجرح فجرح بناء على اعتقاده كمن ارتكب شرب المسكر الذي هو غير محرم معتقدا
اباحته او لعب بالشطرنج فجرحه بناء عليه وانما الانسان قد يلحقه من غيره ما يسوءه فيجن عن
لسانه فيطعن منهما ثم اذا استفسر لا يكون له اصل فلا بد من بيان السبب ليظهر انه صالح للجرح اولا وان
كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما ان يفسره بشيء لا يوجب الجرح او بشيء يوجب الجرح فالاول لا يصلح جارحا
بالاتفاق والثاني لا يخلو اما ان يكون الجرح بذكر السبب متفقا عليه او مختلفا فيه وعلى كل تقدير اما ان

يكون من منصف

يكون من متعصب في المذهب او الدين او ناصح فيهما هذه اقسام ولا يصلح للجرح الا ما هو مفسر بما يصلح
للجرح اتفاقا فان غير منصف مثال الطعن الذي فسر بسبب لا يصلح جرحا طعن من طعن في الامام المعظم
والمجتهد المعظم الى جنبهم من الحساد انه دنس اسماء اي اخفاه لما خرج كتب اسناده حماد وكان يروي
منها وهذا وامثاله من المطاعن ضرب من الهذيان ليس بصحيح لانه كان اعلى حالا واجل من ان
يسلب اهلية ذلك وما ناه كل الاباة وهذه نظرة في دقائق الورع والتقوى وعلو درجة في العلم والفتوى
وقد طعن الحساد في حقه من هذا الجنس ليثبروا ولم يزده الا شرفا وعلوا وساع مذهبه في الدنيا واشتهر
ونور فهمه وجه العالم والبحر لا يكدره وقوع الذباب ولا ينجسه ولوغ الكلاب وكان يحيى بن معين ينشد
اذا ذكر ابو حنيفة بسوء حسد والفتى اذا لم يناوا سعيه والناس اعداء له كضرائر الحسناء قلن لوجهها
حسدا وبغيا انه لدميم ومن له اذنى انصاف اذا جانب التعصب والاعتساف علم ان ما قالوا افتراء
ونوعه بر آء ولن يضع عنه فلا يوجب طعنا فيه لا يخلو اما ان اخذها عضا او برضى الراوي فالاول
يبعد لانه لا يلتفت بحال من يهود ونه في العلم والتقوى بل يحال الثراء العوام فكيف بمثله وان اخذها
الماكر عاريه او بملكا فاما ان يروي بها شيئا او لا فان لم يرو فليس بطعن وان روى ما سمع من
شيوخه لانه الايمان حيث لم يقل الا بعد النظر في كتب اسناده لبوا في حفظه ولا يروي جزافا وفي
هذا الفصل وهو الطعن المبهم لا يصلح جرحا طعن ابن المبارك في محمد بن الحسن انه لا يحسن اخلاقه
لان ابن المبارك كان زاهدا في اهل العراق ومحمد من اهل الفتوى والقضاء وقد يحسن الخلق
القضاة ما يقبح في منزل العراق لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد فان الفقهاء يوجبون
خمسة دراهم من ماتين في الزكاة والزهاد يرون جميع ما يملكون للمحتاجين ولا يرون ذا خارجي
لغد فكان عدم السماحة اخلاقه يحمل هذا الاجمال طعن فيه بان اخلاقه على خلاف مقتضى الشرع
والدليل على هذا ما نقل ايضا عن ابن المبارك انه قال لا انزل في هذه الامة في كل عصر من يحمي الله به
دينه ودينه فضله من في هذا العصر يعني محمد بن الحسن واعسر احوال الفقهاء مع الزهاد
بعض موسى وخضر عليهما السلام فان موسى عليه السلام كان من اهل العزم ولم يستطع صبرا على ما راى

من الخضر عليه من خرق السفينه وقتل النفس بغير نفس واقامه الجدار حتى انكرها عليه لانها بخطيه
سريعه ومن هذا العمل الطعن بالعصمه وذكر ان يقول حدثني فلان عن فلان من غير ان يصرح في
يقوله حدثنا واخبرنا وهذا ليس بطعن صحيح لان فيه سمعه الارسال وعصمه لا تكون جرحا
فيهما اولى ومن هذا العمل الطعن بالتدليس بيان يذكر الراوي بالكنايه ولا يصرح باسمه وسببه نحو
قول الثوري حدثني ابو سعيد من غير بيان انه ثقه او غير ثقه لانا ما سعيد يحتمل ان يكون هو الحسن البصري
وهو ثقه ويحتمل ان يكون محمد بن السايب وهو غير ثقه فان انا سعيد كنيه لهما وهذا النوع ايضا
ليس بطعن صحيح لانه يحمل على صيانه الراوي بان يطعن فيه بعض من لا يالي وكذا الطعن بعرض
على بردون فركب حدسه وكذا الطعن بكثره المزاح ليس بجرح فان المزاح مباح شرعا اذا لم يكلم با
ليس بحق على ما روى انه عليه كان يمازح ولا تقول الاحقا وكذا الطعن بحداثه سن الراوي ليس بجرح
بعد ان كان متقنا ضابطا فان كثيرا من الصحابه رووا في حداثه منهم ابن عباس وابن عمر
وكذا الطعن بقله الروايه انه ليس بجرح وكذا الطعن بكثره الروايه فقد كان من الصحابه من سمع
من الروايه في عامه الاوقات فقلت روايته كابي بكر ومنهم كان يروي كثيرا كابي هريره واما له فلا يكون
قله الروايه وكثرته جرحا موجبا لرد الحديث وكذا الطعن المفسر بما يوجب جرحا ليس بصحيح فمن هو
معروف بالتعصب في المذهب او منهم بالعداوه في الدين نحو طعن الملحدين والمبتدعين بعض الامور المتصله
باهل السنه وطعن بعض المحالفين لمذهبنا في بعض المسند منه في كتاب اصحابنا لعلمنا انه كان من تعصب
وعداوه مالم يتم الاصل فيه السماع الى قوله ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني مسند الراوي اذا
كان غير صحابي على نوعين احدهما وخلفهما الاصل فيه السماع وهو على نوعين قراءه الشيخ عليكم وهو اي
الاخير وهو قراءه الشيخ عليكم اولى واعلى عند اكثر المحدثين لانه طريقه الرسول عليه فانه عليه كان يقرأ على
الصحابه وقال ابو حنيفه رحمه الله كان ذكر رسول الله احق لكونه مامونا عن السهو في سلم الوحي وسان الاحكام
فاما غيره فليس بمعصوم عن السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قراءه المحدث على السامع وعكسه
سواء ولان الذي علم لم يكن قاريا من المكتوب وانما كان يقرأ عن حفظ فكانت قراءته اولى واما فيمن يقرأ عن

كتاب ويكن

بما يقرأه اشد عاده وطبيعه لان الانسان في امر نفسه احوط واشد عنايه في امر غيره حتى لو قرأ
الشيخ من حفظه كانت قراءته اعلى لانه اشد عنايه بالضبط ولانه تحدث به حفظه واما الملاقاه
فانواع منها الكتابه والرساله والاجازه والمناوله اما الكتابه بان كتب الشيخ حدثنا فلان عن فلان
الى ان منتهى الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث عني ما في هذا الكتاب بهذا السند
وكذا الرساله على هذا الوجه ان يرسل انسانا الى آخر ويقول له قل لفلان تحدث عني الحديث الفلاني
بكذا من السند وبما من الغايب كالخطاب من الحاضر وقد كان اليه عليه ما مورا بالسلم وقد بلغ الى التعصر
بالمشافهه والى بعض آخر بالكتب او الرساله والمختار في الاصل وهو قراءه الشيخ على المحدث او عليه ان
يقول حدثني لانه مشافهه المحدث بالسماع او بتقريره له حين سمع منه والمختار في الخلف كالكتابه والرساله
ان يقول اخبرني فقط دون حدثني لان الاخبار هو الاعلام وفي الكتابه والرساله وجد الاعلام ولان اخبرنا
مطلوق العرف على الاعلام بالكتاب او الرساله دون حدثنا فانه لا يعم الاعلام المشافهه والذي يدل
على ذكر ما ذكره محمد في الزيادات فيمن حلف ان كلمه فلانا بكذا ففعل كذا وان حدثه به فكذا انه يقع
على المشافهه حتى لا يحنث بالكتابه والرساله ويحنث بهما اي بالكتابه والرساله فهما لو قال وحلف
لا يخبر فلانا بكذا لان الكتابه او الرساله اخبار في العرف المقصود منه الاعلام وقد حصل بهما
بخلاف الحديث فانه لا يحصل بدون المشافهه ولهذا الى لاجل ان الخبر لا يقع على المشافهه والحديث يقع
عليهما يقول اخبرنا الله ونهانا عما اخباره لنا بالرسل والكتب قال الله تعالى الخبر ولا يقول
حدثنا الله ولا كلمنا لانه يدل على المشافهه وما شافهنا الله بالكلام والحديث وانما كان ذكر الموجب
حتى سمع كلام الله مشافهه من غيره واسطه فلذكر سمى كليما واما الاجازه فهي ان يقول الشيخ اجزت
لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي واختلف فيها فالاكثر على ان الروايه
بالاجازه فقط اجزت لك او حدثني اجازه او اخبرني اجازه ما سمعاني والمحدثون للروايه بالاجازه والاذن
منهم على منع اخبرني وحدثني مطلقا من غير تقييده بقوله اجازه لانه ذكر سوء نطق الشيخ بذكر او سماعه

منه او كتابته اليه علم بوجه شيء من ذلك فليس كذلك وبه قال [illegible] وشيخ اجازه والمناوله ان ناوله كتابا
وقوله له حدث عني ما فيه سموا خبرني بما فيه او اجازه له [illegible] وان لم يعلم المجاز له الى قوله فصح
باب التقصير [illegible] الروايه بالاجازه انما يصح اذا كان المجاز له عالما بما في الكتاب وان
لم يكن المجاز له عالما بما فيه لم يصح الاجازه عند ابي حنيفه ومحمد وكذا عند ابي يوسف في الصحيح
وفيه اشاره الى انه نقل عنه جواز الاجازة بدون العلم وهو اختيار بعض المشايخ قياسا على كتاب
القاضي فان علم الشهود بما فيه شرط عندهما وليس بشرط عند ابي يوسف ورد بنص الائمه هذا القول حيث
قالوا الاصح عندي ان الاجازة بدون علم المجاز له لا يصح الا تفاق وانما الخلاف في كتاب القاضي ولا يصح
قياس الاجازه على اشهاد من لا يعلم بما فيه عند ابي يوسف لان الشهاده اعظم خطرها واشد امرها فيجب صونها عما يتطرق اليها الجرح بسبب جهل المجاز ولهذا شرطنا علم المخبر بالاتفاق وكان الامر في كتاب
القاضي كذلك لكنا استحسنا ابقاءه للضروره وهو ان كتاب القاضي قد يشتمل على اسرار لا يحتمل ان يقف
عليها غير المكتوب اليه ولهذا يختم الكتاب ويمحى الاحتياط فيه فقد يحصل اذا شهدا انه كتابه وختمه
ونظيره سماع الصبي الصغير كتابه جوابه عما يقال ان الحادثه شاعت بين اهل العلم والحديث
بالاجازه مطلقا فلو اشترط العلم بما فيه لما بقي في عامه الاجازات فايدة فاجاب بان فائده الشرط بقاء
السند الى علم وبقاء السلسله بذكر الاقامه الحجه سواء كلا منا فيه ونظيره سماع الصبي الصغير الذي لم
يعقل فانه لا يقوم به الحجه بل المقصود منه الشكر بسماع كلام النبي عليه وحضور مجلسه ولانه لو اعتبر
بالاجازه من غير علم المجاز له بما فيه لتركم فتح باب التعصب في انقاء علم السنة ومعرفه معانيها واحكامها
لان الطباع ميالة الى الاستراحة وعدم الاستعمال بعلم ما فيه فلو كان مطلق الاجازه كافيا للروايه لاسرع
عن بحث المعاني فيضيع العلم ولو شرطنا العلم به بجواز الروايه الاجاز يلزم منه تحريض الروايه على العلم والاتقان
فكم اشتراطه انفع [illegible] واكتابه ان كانت بذكره الى قوله ذكرا كان هذا [illegible] طرق
للحفظ والضبط العزيمه فيه ان يحفظ المسموع ويفهمه الى وقت الاداء وكان ذكر بعضها الاجل جمع بعض
في الاحيار والشهاده ولهذا قلت رواته واما الكتابه فقد كانت رخصه انقلت عزيمه في هذا الزمان صيانه

للعلم الكتاب

للعلم الكتابه نوعان مذكره للحادثه وغير مذكره لها فان كانت مذكره ان مذكر بروايه الخط ما كان
مسموعا له فهو حجه بعمله مطلقا سواء كان بخطه او خط رجل حر وفر ان يجهول اذ المقصود منه
الذكر وقد حصل فلا يبالي انه حصل بالنظر الى الخط او النظر في الكتاب لانا اذا حصل المقصود لا يبالي
باختلاف الاسباب ولا يشترط دوام الذكر لان النسيان لا يمكن الاحتراز عنه الا حرج وهو مدفوع فاذا
افاد النظر الى لفظ المذكر فكون الروايه عن ضبط امام مذكره لا ساء على نفس الخط والا اذا لم يكن
الكتاب مذكره وهو القسم الثاني من الكتابه لا يعمل به كالشهود والقضاء والروايه اصلا عند ابي حنيفه
والعزيمه ما قاله ابو حنيفه اذ المقصود من الكتاب ان يعد للذكر اذا نظر فيه لان الخط للتقلب ليراه
المرآه للعين لكونه آله للادراك واجب به آله للادراك كما ان المرآة آله للابصار وانما يعد المرآة
ليحصل الابصار فاذا لم يعد المرآة للعين ركا كان وجودها كعدمها غير له نظر الاعمى في المرآة
فكذا الخط اذا لم يعد للتقلب ذكرا كان هذا لا اعتبار له كالنظر في شيء آخر وانما صار العزيمه
ما قاله ابو حنيفه لان الروايه والشهاده والقضاء لا يصح الا بعد العلم والخط لا يعد ذكرا لان
يشبه الخط على وجه لا يمكن التمييز بينها بمجرد صوره الخط بدون حصول الذكر به لا يحصل العلم فلا يعتمد
عليه واجاز بعمل العمل بالخط مطلقا اذا تيقن انه خطه سواء كان في القضاء او الروايه او الشهاده
في العصر وان لم يكن الكرنبي بد الشاهد لان الغلط فيه نادر وانما العسر من يكر الاطلاع عليه والخط
فلما شبه الخط من كل وجه فان الله تعالى كما خلق الذوات متفاوته اظهارا لقدرته خلق الافعال
كذلك فاذا عسر يكر جاز اعماده عليه توسعه للناس بخلاف سائر الشكل حيث لا يجوز الاعتماد
عليه وابو يوسف فرق بين الروايه والسجل وبين العصر حيث قال يجوز الاعتماد على الخط في روايه
الاحاديث لدلاله الظاهر فان الزور والعسر عاده يكون في المظالم والخصومات دون
روايه الاخبار والآثار وكذا يجوز للقاضي العمل بخطه عنده اذا كان السجل محفوظا بيده
مختوما بختمه او مدا منه في روايه لكونه مامونا عن التبديل سواء بخطه او بخط رجل
معروف لان القاضي لكثره اشغاله يعجز عن حفظ جميع الحوادث فلو لم يجز له الاعتماد على الخط

لا يؤدي الى القدح وتعطيل المصالح والقاضي ما مور باتباع الظاهر والظاهر انه اذا كان
محفوظا في يده او يد غيره وبمامنه لا يكاد يعلم السبيل والتزوير بخلاف الصك حيث
لا يجوز العمل بالخط فيه من غير تذكر للحال لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن بعدم
والسبيل فلا يحل الشهاده بما لم يتذكر للحادثة لوقوع الامن من السبيل كالسجل الذي في يد
القاضي. الـــــ ونعلة بالمعنى الى قوله وما يشاكله محل الحديث اتى ا احلف
العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء
منهم الائمة الاربعة وجمهور المحدثين الى جوازه وذهب بعض اهل الحديث الى انه لا يجوز نقله بالمعنى
بل يجب نقله باللفظ المسموع وهو مذهب ابن عمر من الصحابة وابن سيرين من التابعين واخي
الرازي من اصحابنا واستدلوا بقوله عليه نضر الله امرا سمع منى مقاله فوعاها واداها كما
سمعها الحديث الى آخر الحديث وبقوله فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وجه التمسك به
ان النبي عليه حرض في مراعاة اللفظ المسموع ودعا للناقل كما سمع من غير تبديل وتغيير بالصاره و
على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ وما يتعلق عليها من الفقه فلو جوزه
على محافظة الفاظه المشتمله على الطائف الحكم ودقائق الاحكام فلا يجوز الاخلال بها وحجة الجمهور
ان النقل بالمعنى مستفيض فيما بين الصحابة شايع ولم ينكر احد منهم على الناقل بالمعنى فدل على
الجواز اجماعا فانه روى عن ابن مسعود وغيره من الصحابه انه كان اذا حدث النبي عليه
بقول سمعت من النبي عليه كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه فهذا صريح على جواز النقل
بالمعنى ولانهم نقلوا احاديث وقايع متحده بالفاظ مختلفه مثل حديث الاعرابي الذي دعا اللهم
ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا انه قال بعد تحرث واسعا وروى صفقت واسعا وروى
واسعا وهو شايع من غير انكار ولانهم اتفقوا على نقل بعض امر النبي عليه ونواهيه بالمعنى
حتى قالوا امرنا بكذا ونهانا عن كذا ولا نزاع ان هذا حكايه عما امره النبي عليه ونهاه بقوله
افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا ولان المطلوب الذي هو الحكم متعلق بمعنى الحديث دون نظمه وذكر المعنى

لا يحلف

لا يختلف باختلاف الالفاظ بخلاف الاذان لان المعتبر فيه النظم مع المعنى والجواب عن الحديث انه
اذا ادى بالمعنى من غير تقصير صدق عليه انه ادى كما سمعه ولئن سلمنا ان المراد به باللفظ
المسموع لكن ليس في سياق الحديث ما يدل على الوجوب بل فيه دلاله على تحريض الاداء باللفظ
المسموع فكون الاداء بلفظه اولى ولا نزاع فيه ثم منها لا بد من بعضها على مذهب الجمهور وهو
ان نعلم السمعي انواع منها ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غيره فهذا يجوز نقله بالمعنى لمن
له معرفه بوجوه اللغه وان لم يكن فقيها رخصه تيسيرا وان كان العرف النقل باللفظ والله اشار
بقوله هذا هو الحكم المحكم ومنها ما يكون ظاهرا يحتمل غيره كعام يحتمل التخصيص او حقيقه يحتمل المجاز
فلا رخصه في هذا القسم في نقله بالمعنى الا لمن يجوز اي جمع وضم الى علم اللغه فقه الرجه بان يكون مجتهدا
بين
يقع الامن تغيير المراد لانه لو لم يكن مجتهدا لم يؤمن عليه ان ينقل بعباره اخرى الى ما لا يحتمل ما احتمله
لفظ النبي عليه من خصوص او مجاز بان يضم اليه الموكدات القاطعه احتمال التخصيص ان كان عاما
واحتمال المجاز ان كان حقيقه ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويعكس الحكم كما ان قوله عليه من بدل دينه
فاقتلوه يوجه العموم نظرا الى كلمة من ولكن المراد الخصوص اذ الصغير والانثى ليس مرادا من قوله ولكن
الفاقه فيها ربما ينقل بلفظ لا يحتمل الخصوص او المجاز بان يقول كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى
فيفسد المعنى وقوله عليه لا وضوء لمن لم يسم فانه يحتمل نفي الجواز ويحتمله نفي الفضيله وهو المراد لدليل
دل عليه فلو لم يكن فقيها ربما ينقل بلفظ لا يحتمل نفي الفضيله بان يقول لا جواز للوضوء لمن لم يسم فيتغير المعنى
فيلزمه محافظ اللفظ ومنها المجمل والمشترك والمتشابه لا يجوز نقله بالمعنى للكل فقيها كان او غيره
اما المتشابه فلانه انسد علينا باب دركه فلا يمكن نقله بالمعنى بدون الوقوف عليه وكذا المجمل لا يفهم
المراد منه الا من المجمل فلا تصور فيه النقل بالمعنى قبل البيان والمشكل والمشترك وان امكن فهم معناهما
بالتامل والتدبر لكن لا يصير حجه على غيره فلا يفيد النقل بالمعنى فلا بد من نقله كما سمع وكذا ما هو من
جوامع الكلم وهو ما كان وحي اللفظ كثير المعاني مثل قوله عليه الخراج بالضمان لا يجوز نقله ايضا بالمعنى
لان الاصح لا احاطة الجوامع لمعان قد تقصر عنها عقول ذوي الالباب فانها من خصائص النبي عليه ما روي انه

قال او تبيين لجوامع الكلم فلا يوهن فيه من الغلط وقد جوز بعض المشايخ نقله بالمعنى لكن ممن قال
الاصح عندي انه لا يجوز ذكر لانه علم كان مخصوصا بها سانا في الفصاحة واللسان كما قال ابا افصح
العرب والعجم ففي السديد بلفظ اخر بلا يوهن الزيادة والنقصان وهو المراد من قوله علم واذا ما
كما سمعها والله اشار المصنف بقوله هذا اي جوامع الكلم وما يشاكله كالمتشابه والمجمل والمشكل
للحديث وهو قوله نضر الله امرا الى اخره من حيث انه لا يجوز نقله بالمعنى قال ـــ فصل في المعارضة
وهي تعارض النصين الخ قوله من المنسوخ الخ ـــ لما فرغ من بحث الكتاب والسنة شرع في بيان
المعارضة لانه قد يتوهم صورة المعارضة فيهما بالسند البتة فلا بد من دفعها فاصبح للذكر الى بحث المعارضة
وشرائطها وحكمها فالمعارضة لغة هي المنافاة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استعصى عليه
مما صدته ومنه سمي السحاب عارضا في قوله تعالى هذا عارض ممطرنا لمنعه شعاع الشمس عنا ومنه سمي المرض
عارضا لمنعه المريض عن القيام لمصالحه وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف هي تعارض النصين
في حكمين متضادين في محل واحد في حالة واحدة اما شرط تعارض الحسن على السواء اي المساواة في الثبوت
والقوة اذ لا تعارض على سبيل الممانعة بين الثابت وغيره ولا بين القوي والضعيف اذ المرجح في مقابلة الراجح
كالمعدوم فلا تحقق المنافاة بينهما فلا معارضة بين الكتاب وخبر الواحد ولا بين الظاهر والنص لعدم
المساواة في القوة وشرط ان يكون تقابلهما في حكمين متضادين كالحل والحرمة لان معنى المعارضة
هي الممانعة والمنافاة لا تتحقق الا في حكمين متضادين لعدم اجتماعهما ذاتا اذ لو لم يكن بينهما تضاد
لامكن الجمع بينهما فلا تحقق المنافاة بينهما وشرط ان يكونا في محل واحد اذ لا امتناع في ثبوت الحل والحرمة
في محلين كالاحسة والزوجة فان الضدين يجوز سوتهما في محلين وانما الممتنع اجتماعهما في محل واحد
وشرط ايضا ان يكون في حالة واحدة اي في زمان واحد اذ الامتناع في اجتماع الحل والحرمة في محل
واحد في زمانين كاجتماع حرمة الخمر بعد حلها او كاجتماع حرمة الزوجة بعد حلها بالثلاث ولا بد
من شرط اخر وهو اتحاد الجهة فانه يجوز اجتماع الحل والحرمة في محل واحد في زمان واحد لكن بجهتين
كالصلاة في الارض المغصوبة وفي الجملة لا بد من توارد الدليلين على حكم واحد ولا تحد الحكم الا باتحاد

السبب للحكم

السبب للحكم الابتداني وحدات وحدة الموضوع والمحل والزمان والمكان والشرط والحرف والكل
والاضافة والقوة والفعل على ما عرف بحصصه في موضعه وهذه الحجج وهي الكتاب والسنة لا تبقى رض
في نفسها وضعا اي لا تعارض من اله الشرع في الحقيقة لانه من امارات الجعل فان من اسند حكما بدليل
عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذكر لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذكر شاهد
على الجعل يخالق الاشياء والله هو عالم يخالق الامور منزه عن اتصافه بالعجز والنسيان والجعل مشكل
فقد انه لا تعارض بين حجج الشرع حقيقة ولانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا
ان الله هو منزه عن اسناد دليلين متناقضين في زمان واحد فلا يمكن كون احدهما سابقا والآخر متاخرا
ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتاخر نوهمنا التعارض صورة وان لم يكن حقيقة فوقع التعارض
بين الناسخ والمنسوخ فلا بد من دفعه فان علم التاريخ حمل المتاخر ناسخا للمتقدم ولا يطلب المخلص للرجح
التعارض والاسقاط والى دليل آخر وسيأتي تحقيقه ـــ وحكمه بين الاسن الخ قوله لما كان على ما
كان الخ ـــ وحكمه اي حكم التعارض بين الاسن اذا لم يكن للرجح بينهما وتعذر الترجيح وجهل
التاريخ المصير الى السنة لسلامتها بالتعارض واحمال كون احدهما منسوخا فوجب المصير الى دليل آخر
وهي السنة وجعلت الحادثة كانها لم يوجد في كتاب الله لتعذر العمل به علينا ولا بد لنا من معرفة حكم
الحادثة ووقع الشك في العمل بالنص لاحمال النسخ فرجعنا الى السنة مثاله ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن تعارض ظاهره مع قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب
القراءة على المقتدي لورودها في الصلوة والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يتحقق مع القراءة
فيصار الى السنة وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وحكم التعارض بين السنتين
المصير الى القياس وافوال الصحابة على الترتيب الذي على حسب خلاف العلماء في تعديم القياس على
الصحابة او العكس فعند من يقول بان تعديل الصحابي واجب مطلقا فيما مدركه القياس او لا مدركه
كما هو مذهب ابي سعيد البردعي يصار اولا الى اقوال الصحابة ثم الى القياس وعند من لم يوجب تعديل الصحابة
فيما مدركه القياس كما هو مختار الكرخي بالعكس منه ذكره وهذا اذا جعل قوله على الترتيب الخ معلقا

المصير الى القياس واقوال الصحابة ويحتمل ان يكون قوله على الترتيب في الحج متعلقا بالمجموع ما عدا الحلق فانه مقدم على السنة ومتى تعذر عليه اقوال الصحابة والقياس وصار التعارض بين السنن ما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى صلوة الكسوف ركعتين عن عبد الله بن عمرو بن العاص وروى انه صلاها اربع ركعات في كل ركعة ركوعان وسجودان فصرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات ومعنى قوله ان امكن انه انما تعارضت السنة بعد تعارض الاسنان وجرت وصلح للترجيح في الجملة وكذا ان وجد القياس واقوال الصحابة بعد تعارض السنن ويحتمل ان يكون معناه بحسب مراعاة الترتيب في الحج ان امكن رعايته بان وجد الحديث بعارض الاسن والابصار الى ما هو دونه اذ الترتيب انما يجب بعد وجود الحج واذا تعذر المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض موجودا بين القياس واقوال الصحابة ايضا فاذا عجزنا عن معرفة حكم الحادثة بما يصلح دليلا لاحد يقرير الاصول وهو انقاء ما كان كان ما كان سور الحمار لما عارضت الدلائل الاحاديث واقوال الصحابة والاقيسة حكمنا على الكل على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا والمحل كان نجسا فلا تطهره ما كان نجسا ولا تنجسه ما كان طاهرا الا ان الغالب بين لا تنور بالشك لا تنال الما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا بيقين لزم ان يبقى كذلك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال التطهير لانها لو ثبتت لزوال الحدث والنجاسة به فلا يكون تقرير الاصول بل عملا باحدهما واهدارا للآخر وبيان التعارض بين وجبين اما في سوره او في لحمه فقد روى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباح لحومها فوقع الاشتباه في لحمه ولزم منه الاشتباه في سوره لانه متولد منه واما التعارض في سوره فان ابن عمر روى انه عليه السلام امر باراقة ما في القلال التي ملئت من لحوم الحمر فانها رجس وكذا تعارض اقوال الصحابة في طهارته وفي نجاسته وروى انس انه عليه السلام قال انه رجس وكذا تعارض اقوال الصحابة في طهارة سوره ونجاسته وروى ابن عمر انه نجس وروى عن ابن عباس انه طاهر وكذا الاقيسة فيه تتعارض لان سوره اذا اعتبر بعرقه يكون طاهرا وان اعتبر بلحمه يكون نجسا في الاصح وايضا لا يمكن الحاقه بالكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل الغلوى في الحمار فانه مربوط في الدور دون الكلب ولا يمكن ايضا الحاقه بالهرة في الطهارة بعلة الطوف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق غالبا فلم يقع العسر

بها هذا

شاهد هذا فوقع الشك في سوره فوجب ضم التيمم اليه وأورد عليه الاشكال من وجوه الاول انه قد رجح المحرم في لحمه فكذا في سوره لانه متولد منه ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يمكن الشك وبهذا اندفع تمسكهم سورا لضبع مع تعارض الاخبار في حرمته واباحته باعتبار رجحان الحرمة الثاني ان التعارض لا يوجب الاشكال كما في الهرة تعارض قوله الهرة سبع مع قوله الهرة ليست بنجسة مع انه لم يثبت الشك في سوره وكما في الماء اذا اخبر عدل انه طاهر واخر انه نجس لا يصير مشكلا بل يتساقطان فنبقي الاصل طاهرا كما كان بالاتفاق فكذا الماء وهو الشك في اللعاب والماء كان طهورا سبع ان نجب ترجيح الاصل فيه وهو الطهورية لسقوط التعارض الثالث انه لما ترجح جانب الاصل بقي الطرف الاخر مرجوحا وهو نجاسة سوره لا يوجب الشك اذ الشك يساوي الطرفين الرابع من الدليل المسح ساور اما يحمل قوله كل بئر سمن ما لكر على انه كقوله ما لكن كل بلة اكافا او يحمله على حالة الاضطرار بدليل انه دخل للنبي عليه السلام فدل على انه ليس بنجس وان سمن ما لما لحرم قليلا كان او سمين ما لكم فلم يحصل التعارض وانه خطاب لواحد فلا يعم جماعة موجود بن فلا يلزم غير هم الا بدليل الخامس لما وقع التعارض في السور لما خلف وهو التراب وجب المصير اليه وسقط استعماله لكن له انا ان احد سما طاهر والآخر نجس فاسقه عليه السلام فانه سمى ويسقط عنه استعمال الماء السادس سلمنا ان المحرم يوجب الحرمة ولكن لا يلزم من الحرمة النجاسة كالخمر بعد ما خللت احتج عن الاول بان ترجيح المحرم في حرمة اللحم والاحتياط في السور في حمله مشكوكا لتحقق استعماله وصم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لزم ترك العمل بالاحتياط اخرا لانه ح لا يجوز استعماله مع احتمال كونه مطهرا فكان يتيمم مع القدرة على الماء المطهر على ذكر التقدير وعن الثاني ان الاصل والتعارض وان كان ترجيح المحرم لكن اذا لم يعارضه دليل يمنع الترجيح وفي الهرة لم يمكن جعل سوره نجسا او مشكوكا لكونه مفضيا الى الحرج لانها من الطوافات وفي الحمار الضرورة دونها فقلنا بالشك في سوره ولا ضرورة في الضبع اصلا فقلنا بنجاسة سوره بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته والآخر بطهارته حيث لا يصير مشكوكا لان الاصل منها كما بعد سقوط الخبرين سبي واحد وهو الطهارة فبقي طاهرا بلا شك وفي سور الحمار الاصل بعد السقوط سيان الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فبقي مشكلا كذا في الكشف وفيه بحث فان نجاسة اللعاب انما كان تبعا لحرمة اللحم وسقطت بالتعارض او استوى الطرفان فلا يكون النجاسة

فيه اصلا والمآء كان طهورا بيقين فلا يزول طهوريته بالشك وعن الثالث انه بعد التعارض يترجح ظهارته والاحتياط في اسقاطه ح صم السبع يوجب بقاء الشك بعد الشك لبقاء التعارض وسقوط المرجح وعن الرابع ان ارادة اكل النمر مع امكان اكل غيره نحار فلا تصار اليه بلا قرينة وخطاب الواحد ساطر غيره عند الاصوليين وعند غيرهم لا يختص به بل يدخل فيه غيره بصيغة عمومي على الواحد حكمي على الجماعة ودعوى ان الاباحة كانت عند المخصصة بموضوعه وعن الخامس ان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا المآء كان مطهرا بيقين فلا يسقط عنه استعماله بالشك وحديث فليهرقه احتياطا في مسئلة الاناءين فاحدهما نجس بيقين والآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحراز عن النجاسة كما يجب عليه استعمال المطهر وقد عجز عنه لعدم العلم به شيئا فوجب الصبر الى خلفه ولم يعجز عن الاحراز عن النجاسة فلا يسقط عنه استعماله لانا نقول وجب ان يسقط ايضا استعمال المشكوك للاحراز عن النجاسة لانه يحتمل كونه نجسا يحتمل كونه طاهرا لانا نقول الشك في طهوريته لا في الاصح ولانا قد بينا ان الطاهر لا يسحب به ولهذا لو وجد مآء مطهرا لا يجب عليه غسل راسه بعد ما توضا به ولو كان الشك في طهارته لوجب عليه غسل راسه فان قيل لا يسلم انه لو كان الشك في طهارته لوجب عليه غسل راسه فان الراس طاهر بيقين فلا يجب غسله بالشك كما ان المغضاة كانت على الوضوء بيقين فلا يسقط بخروج الريح لاحتمال كونها من الفعل وكالمسح على الوضوء والحدث اذا شك في اعتراض ما ينا سبه فان المسح لا يزول بالشك قلنا الاحتياط في باب العبادة في وجوب الغسل اما في المغضاة فقد قال به ابو حنيفة وصاحباه ان كانت مسه بحيث لو الاقلا قلنا المسح على بكر الرواية واما الشك في المسح على وضوء وحدث انما جاء لجهله بالدليل فلا يصلح داعيا للاصل والشك فيما يخرج فيه سبب دليل وهو التعارض وعن السادس ان الحرمة لاجل الكرامة اعني النجاسة وكرامته في الفرس كرامته لكونه آلة للجهاد والحمار ليس كذلك وقوله وكذا المفقود اي الحكم في المفقود كالحكم فيما سبق في انقاء ما كان على ما كان عند وقوع التعارض وقد وقع التعارض فيه ايضا لانه تعارض حرمته وملكه وليس لنا دليل يترجح به فوجب تقرير الاصول بحكمها في ماله حتى لا يعود عنه

لان حرمته

لان حرمته كانت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك بقاء على ما له غيره فلا يورث عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يسقط بالشك ولان سقوط الحق يصلح داعيا لا ملزما فيمكن دفع غيره عن ماله ولا يكمل الالزام على نفسه الورثة بجعله وارثا وكذلك الجواب في الخنثى المشكل لانه لما اشكل حاله تعارض حبات الخمس ولم يوجد ما يصلح لترجيح احد الجهتين من العلامات وجب تقرير الاصول والعمل بالاصل فيعمل ان الرابع بالغ اقر الخصم لم يكن ثابتا له فلا ثبت بالشك ويتاخر عن الرجال وبعد عن النساء، ولا يحتمله الرجل والمراهق يشترك له امه من ماله او من بيت المال بحكم احتياط ثم ان وقع التعارض بين قول الصحابة الى قوله بخلاف صلوة الخنازة والعيد لانها لا تعاد اصلا

— وان وقع التعارض بين قول الصحابة او بين القياسين لم يسقطا بالتعارض كما يسقط الاياسان او الحدثان به بل يعمل المجتهد بايهما شاء بقراسته وشهاده قلبه بان يرجح احد قولي الصحابي او احد القياسين او الاسوق فيه الى ان يقوم الدليل على ترجيح احدهما لانه اعني التساقط بالتعارض بين حكم جهلنا بالمرجح لما قلنا انه لا تعارض في الشرع حقيقة بل المتعارض اسباب ولكن لما جهلناه توهمنا التعارض فلا يجوز العمل بايهما لاحتمال العمل بالمسقوط فيسقطان ويصار الى دليل آخر فمحل التساقط بالتعارض محل يجري فيه النسخ وهو الكتاب والسنة واقوال الصحابة والقياس لا يجري فيها النسخ فلا يكون العمل باحدهما بالتخيير احتمال العمل بالمسقوط ولان القول بالتعارض يهدم اذ في قول الصحابي او القياسين والتساقط به توجب العمل بلا دليل اذ ليس بعد القياس دليل يصلح لاثبات الحكم ولا بد من حمل كلام الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل فكان العمل باحدهما شهادة القلب وهو اي العمل بالقياس الراجح عند المجتهد حجة اصاب المجتهد الحق الذي عند الله او لا لانه مامور بما في وسعه واتباع احدهما اولى من العمل بلا دليل فلهذه الضرورة وجب عليه العمل باحدهما ولم يسقطا بالتعارض بخلاف تعارض الاثنين او الخمس حيث لا يحل العمل باحدهما بل يسقطان فوجود دليل آخر بعد تساقطهما فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه منسوخ فالحاصل انه اذا وقع التعارض بين النصين

فان كان لها خلف يرجح اليه ولا يعدل باحدهما بالتحري لعدم الحاجة اليه وانما يكون لها خلف يعدل باحدهما بالتحري للضرورة وعلى هذا الاصل تفرع مسايل اصحابنا منها مسافر معه اناآن احدهما طاهر والاخر نجس وانه لا يعرف الطاهر من النجس للاشتباه وليس له اناء سواهما طاهر يعتقد لا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان له خلفا فان التراب ظهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر بيقين وقد يحصل العجز بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال الماء بالتحري كما قاله الفرض بالبدل وهذا بخلاف الثوبين وتحري للشرب لان الماء لا خلف له في حق الشرب اذ لا يزول العطش بغيره فاضطر الى التحري كما لا يخفى انه جاز له شرب الماء النجس جميعه عند الاضطرار فالتحري الذي هو اصابة الطاهر اذا مر جوا ولي هذا نظير تعارض القياسين والشافعي جوز التحري للوضوء ايضا والخلاف فيما كان الطاهر والنجس سؤرا او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني خمارا للاخر انه طاهر انجب التحري للوضوء بالاتفاق ثم فيما اذا كان سؤرا او كانت الغلبة للنجس الاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم وانما يريق اجزاء انما وذكر الطحاوي انه يخلط الماءين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة يقطع عنه الماء وبالخلط لا ينقطع فانه يسعى دونه وتيمم اذا اضطر ومنها المايع اذا اختلط الذكية بالميتة ولم يعرف الذكية منها فان كانت الغلبة للميتة او استويا فانه لا يتحرى حالة الاختيار بان كان عنده ما يحل اكله يمتنع لعدم الضرورة لوجود خلفه الذي هو حلال يمتنع ويتحرى حالة الاضطرار بان لم يكن عنده ما يحل اكله يتحرى لعدم الخلف ولهذا يحل اكل الميتة يمتنع حالة الاضطرار فالتحري الذي فيه اصابة الذكية ما مر اولى ثم استوضح قوله لان المصير الى التحري للضرورة بقوله الا ترى انه لا يجوز التحري في الفروج عند تعرف احلال والمعصفة بعينها بعرفها بان اعتق جاريته بعينها ثم نسيها واختلطت بغير المعتقة ولم تعرف المعتقة بعينها بعرفها فانه لا يجوز له التحري للوطء لعدم الضرورة فان الانسان لا يموت بالصبر عن الوطء كما يموت بالصبر عن الاكل والشرب وانما قيد بقوله المعتقة بعينها لانه لو اعتق احدهما لا بعينها بان قال احدكما حر فانه يجوز له التحري ويحسن احتياطا بالاتفاق على ما ذكر ومنها اذا كان له ثوبان احدهما

طاهر والآخر

طاهر والآخر نجس واشتبه عليه الطاهر من النجس يتحرى حالة الاضطرار بان لم يكن معه ثوب آخر هو طاهر يقينا لعدم الخلف فانه لو لم يتحر لاحتمل ان يقوم به فرض الستر اذ ليس له بدل يصار اليه فيفوت فرض الستر الى خلف بالصلوة عريانا فيجب عليه التحري دون حالة الاختيار بان يكون معه ثوب آخر طاهر يقينا لوجود الخلف فلا ضرورة الى التحري لقيام فرض الستر بثوب آخر طاهر يقينا ومنها من خاف فوت الوقت او فوت الجمعة ان اشتغل بالوضوء حتى لا يجوز التيمم لصلوة الجمعة والعيد لان الفوات الى خلف وهو القضاء او الظهر واطلاق لفظ الخلف على الظهر في البدل وقع على قول من يقول بان الجمعة اصل والظهر كالبدل عنها كما قاله زفر وبعض اصحابنا بصورة الخلف حتى يحكم بعدم الجمعة عليها بخلاف صلوة الخمارة والعيد حتى يجوز التيمم لهما اذا خاف فوتهما بالاشتغال بالوضوء لعدم الخلف فان صلوة الخمارة لا تقضى ولا يعيدها عندنا على الوجه الذي تقدم والكلام في صلوة العيد كذلك كما لا يخفى ثم اذا عمل باحد القياسين ... الى قوله وان سفه في اصله افو ... ثم اذا عمل باحد القياسين بالترجيح بعد التعارض لم يحز نقضه اي بعض ذكر العمل الادلة فوته كالوظهر بخلاف فيه سقط العمل بالقياس ويعمل بالنص لبرله اجتهاد امضى حكمه بالاصار بالقضاء لا يجوز ابطاله باجتهاد آخر لان الاجتهاد الاول والقياس قد ترجح باصار العمل فلا يجوز ابطاله بما هو مثله او دونه وسقط بما هو فوقه كالوظهر للخطاء في الاجتهاد بظهور النص وكذا لو صلى باحد الثوبين بالتحري بعد وقوع الشك لم يكن له ان يصلي بالثوب الآخر بتحري آخر مثله لان التحري الاول قد ترجح باصار العمل فلا يسقط الا بدليل فوقه بان يعلم قطعا ان الثوب الذي يصلي فيه بالتحري كان نجسا وهذا لان الثوب وصف وقع التحري عليه كعلم الشرع بطهارته حيث جوز الصلوة فيه ومن ضرورته الحكم بنجاسة الآخر وقع التحري عليه كعلم الشرع بطهارته حيث جوز الصلوة فيه ومن ضرورته الحكم بنجاسة الآخر والطهارة والنجاسة لا تنتقل الاسمار من محل الى آخر لعدم ورود الشرع بالتحول اذ الشرع لا يرد عند بخلاف ما نقل بطل العمل بالتحري في ثوب آخر بعد الحكم بنجاسته لعدم امكان اسقاط النجاسة بخلاف ما نجس القبلة اذا صلى الى جهة بالتحري بعد وقوع الشك في القبلة ثم تحول رايه بعد الصلوة

او في اثنائها الى جهة اخرى حيث يجب عليه العمل بهذا الراى فيما يستقبل ولا يظهر به بطلان
ما مضى لعدم التفاته الى جهتها لمن بعد عنها ثم الى جهة النحرى لمن استبه عليه ثم الى اية جهة شاء
عند شدة الخوف اذا لم تقدر على التوجه الى القبلة ثم الى اى جهة توجه فانه يصلى على الحال فالماكان
القبلة قابله للتحرى فيحكم براى حديدا نصا ولهذا استحسن النبى عليه صنيع اهل قبا لما استدار
كهيئتهم حين سمعوا بحول القبلة ومنا لما قلنا من الفرق يندفع ما يحتمل المعارضة فى الجملة كالقياس
واقوال الصحابة ومن الاحتمال المعارضة فى الجملة بل انما وقع التعارض لجهل المتعلم عن المآخذ
كالكتاب والسنة فى المسائل انه لو اعتق او طلق عبدا او عبدا معينا او امرا معينة ثم نسيه ان
ثم سمى ذلك العبد الذى اعتقه او طلقه لم يحرله الحمار بالجهل اى لم يجز له ان يعين المحل الذى اعتقه
او طلقه بحريه بسبب جهله ونسيانه واستصحابه من غير ان يذكر جهته كما لا يحرى فى احد الثوبين
او الحد سبب الجهل بالماسح لاحتمال ان يكون المحل الذى عينه للطلاق والعتاق غير المحل الذى
وقع عليه الطلاق والعتاق كما انه يحتمل ان يكون النص الذى وقع تحريه عليه العمل هو المنسوخ ووجه
انا نعلم قطعا ان احد النصين منسوخ كما نعلم يقينا ان احد العدلين او العبيد حرا واحد المرائين
او العبيد حرا واحد المرائين طالقا لو لكنه جهلنا المنسوخ كما انا جهلنا المعتوق والمطلقة فلا يكون
التعارض فى الجملة لنعلم المنسوخ لعدم العلم وبعض المعتوق والمطلقة للعتق والطلاق وانما وقع
لجهلنا فى ذلك فى الصورتين فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل المحض لعدم الضرورة ولهذا قلنا لا يجرى
فى الفروج لعدم الضرورة كما لا يجرى فى النصوص لعدم الضرورة بوجود دليل اخر يعرفه كل الخلق
خلافا لمالك وقع العتق او الطلاق فى محل مبهم بان قال احدكما او احد هذين طالق او احدكما او احدهم
حر حيث يكون له الخيار فى بعض المطلقة او العتق كما ان له العمل باحد القياسين الراجح بالفراسة
لان التعارض فى القياسين ليس بجهل محض لان المجتهد فى كل واحد من الاجتهاديين مصيب بالنظر
الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول فكل واحد من القياسين دليل فى حق العمل ليس احدهما
منسوخا غير جائز العمل فكذلك بعض المحل ليس بسبب الجهل المحض بما وقع عليه الطلاق والعتاق فان

بعض المحل

بعض المحل يصلح للايقاع فيتبع جهة فى البعض وان سقط فى اصله حتى لا يملك الامساك عن
الباقى بل يجبر عليه وهذا لان الاجبار وجد من جهته فيكون مضافا اليه والبيان اظهار من وجه وانشاء
من وجه اما انه اظهار فلانه يجبر عليه فلو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واما انه انشاء فلما
سقط المحل فيما بقى ولهذا لا يجوز بعض المرأة التى بانت او العبد الذى بان للطلاق والعتاق
كالا يجوز الانشاء فيهما فلو كان اظهارا من كل وجه لجاز ذلك كما يجوز تعليقا بالشهر فما عسار انه اظهار
لا يسقط اصل البيان بل يجبر عليه وما عسار انه انشاء يكون له البيان فى اى محل شاء ويكون هذا بيانا
حتى يكون له العمل باحدهما شهادة قلبه هذا ما ظهر لى فى هذا المكان ولم اجد فى كلام احد بيان كون
صوابا بعون الله والافمنى قال ثم المخلص عنها الخ قوله وبطل التدارع اقول لما ذكر ان
الحجر الشرعية لا تعارض بعضها بعضا اراد ان يذكر المخلص عن المعارض اذا تصور بالسنة البتة قال
ثم المخلص عنها اى عن المعارضة خمسة اوجه الاول من قبل الدليل والثانى من قبل الحكم والثالث من قبل المحل
والرابع بالتاخر حكما والخامس بالتاخر دلالة ووجه الحصر ان المعارض ان لم يتحقق الا بمجموع فيوجد فى
شروطها او ارکانها وهى التساوى فى الدليل واتحاد المحل واتحاد الحالة واتحاد الزمان فاذا انتفى
شىء من هذه الشروط فقد انتفى المعارضة لانتفاء المجموع بانتفاء الجزء لكن انتفاء اتحاد الزمان قد يكون حكما وقد يكون
دلالة والقيود اربعة ومع الدلالة يصير المخلص خمسة اقسام المحاشاة الايراد بعض الدليل بانه لا تعبد لان
بان لا يسوى الدليلان فى القوة والضعف لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوى وهو بمنزلة المعارضة بين
المحكم والمتشابه مثل قوله ليس كمثله شىء فانه محكم فى نفى المماثلة فلا تعارضه الايات المتشابهة مثل قوله
الرحمن على العرش استوى وقوله بل يداه مبسوطتان ولان الكتاب والخبر المشهور ومن خبر الواحد كما
قلنا فى حديث القضاء شاهد ويمين فانه مخالف للكتاب والسنة المشهورة ولان الظاهر والنص
والمفسر وقد مر نظائره وهو ايجاد الحكم وذكر ان قوله تعالى فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله
باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم بقطع المؤاخذة فى اليمين الغموس لانها مما كسبته
من لم يعد الكذب فى اليمين بالله ولهذا جعلت فى مقابلة اللغو الذى يجرى فى الله من قوله لا والله وبلى والله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من غير قصد في القلب كما قالته عائشة ومن الحلف على امر ماض وهو كاذب او الامر بخلافه فانه
بعقد كسب القلب في بعد الكذب ولهذا لا تواخذه وقوله ولكن يواخذكم في سورة المائدة لا تواخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان بتصح عدم المواخذة في العموس لانها غير معقودة اذ
فوار يترتب عليه حكم في المستقبل كسائر العقود من البيع والاجارة والنكاح قال الله يا ايها الذين
امنوا اوفوا بالعقود والعموس لا يترتب عليه الفائدة المطلوبة من اليمين وهو يحصن الزوجة
داخل تحت اللغو المذكورة في هذه الاية والبه اشار المصنف بقوله اذ اللغو ما لا يفيد فائدة
فيحصل التعارض بالنسبة الى صورة في العموس فيحمل دفعا التعارض باختلاف المحكم فحملنا
المواخذة المنفية في المائدة على عدم المواخذة بالكفارة في دار الابتلاء يعني في الدنيا فانها دار تكاليف
واختبار بالاوامر والنواهي والابتلاء هو الاحسان لقصد ها بها اي لقصد المواخذة في سورة
المائدة بدار الابتلاء بالكفارة حيث قال ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فلفارته اطعام عشرة
مساكين الاية فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا فعرف ان المراد بالمواخذة في المنعقدة المواخذة بالكفارة
في الدنيا والمراد بعدم المواخذة في اللغو الذي في مقابلتها عدم المواخذة بالكفارة في الدنيا وحملنا
المواخذة المثبتة في البقرة على المواخذة في دار الجزاء وهي الاخرة بالعقوبة لاطلاق المواخذة في البقرة
حيث لم يقيد فيها بشيء بل اطلق وقال ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم والمطلق ينصرف الى الكامل وهو
المواخذة في الاخرة التي هي دار الجزاء فاما الدنيا فدار ابتلاء بالتكليف واختبار بالبلاء ليبلوكم
ايكم احسن عملا فقد يسبق المطيع فيها بانواع البلايا تمحيصا لذنوبه وتطهيرا لخطاياه لطفا به
لاجزاء على اعماله ولان البلاء نعمة من الله لمحن بها قدر صبر المكلفين ولهذا كانت بقدر ما يهم
ان اشد البلاء على الانبياء ثم على الاولياء فالامثل بالامثل واعتبر بحال ايوب وزكريا عليهما السلام
وقد سع على العاصي بانواع النعم بقدر اجلا لطفا عليه لياخذه بجميع ما حصله اخذ عزيز مقتدر
وعلى لهم ان كيدي متين كما فعل في حق فرعون وهامان وقارون فصح بهذا الحمل الذي حملنا عليه
من الايتين لان الثابت باحديهما غير المنفي بالاخرى وبطل الدافع بهما لعدم اتحاد المحكم والشامل في
دفع التعارض

دفع التعارض بهما بوجه اخر بحمل المواخذة المطلقة التي في البقرة على المقيدة في المائدة بالكفارة
كما هو مذهب في حمل المطلق على المقيد واعتبار المواخذة في البقرة بحملها وفي المائدة بفسرها فيحمل
المجمل على المفسر وحمل العقد المذكور في المائدة على عقد القلب وهو كسبه الذي هو القصد بقال
عقدت على كذا اي عزمت عليه ومنه العقيدة فتكون مطابقا لقوله بما كسبت قلوبكم وعلى هذا لغو
العموس داخل تحت المنعقدة فتكون الكفارة واجبة فيها قلنا لا نحوز حمل العقد على قصد القلب
لانه فيه عدول عن الحسم بلا حاجة اذ الحسم العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر وفي الشرع
عبارة عن ربط احد الكلامين بالاخر على ترتب الاحكام سمي العقود الشرعية بها لحصول هذه
الفائدة فيها وعزمه القلب لا ربط فيها بهذا المعنى الا انها سبب للعقد فانه يقصد بالقلب
ثم يتكلم باللسان فاطلق لفظ العقد عليه مجازا بوجه ان الاية قرئت بالتخفيف والتشديد
وقراءة التشديد لا تحتمل عقد القلب اصلا وكان حمل القراءة بالتخفيف على ما يوافق الاخرى وفيه
رعاية للحسم وكسر العادة اولى من حمل المواخذة على قصد القلب وحمل المواخذة المطلقة
على المقيدة ولان فيه تعطيل الفائدة بالتكرار المحض والحمل على الافادة اولى من الحمل على الاعادة
وما لا ... ومن قبيل الحال مثل قوله وارجلكم بالنصب والجر الى قوله الى الكعبين افو
هذا اشارة الى المخلص الثالث وهو المخلص من قبل الحال بان يحمل احد الدليلين على حاله والاخر
على حاله اخرى لصدفع التعارض باعتبار شرطه وهو اتحاد الحاله وذكر مثل قوله وامسحوا
برؤوسكم وارجلكم قرئ بالنصب والجر والوجه ان عمله الاتيين وقد دفع بهما التعارض ظاهرا
في حق الرجلين اذ قراءة النصب بالعطف على الوجه تقتضي غسلها وقراءة الجر بالعطف على الرأس
تقتضي مسحهما فدفع التعارض باختلاف الحال فحملنا قراءة النصب على حاله ظهور القدمين بان
لم يكن لابسا للخفين فيجب غسلهما وحملنا قراءة الجر على حاله الاضرار بالخفين اذا لبسهما على
طاهر كاملة فيجوز له المسح عليهما فلم يوجد التعارض بهما كما حملنا قوله حتى يطهرن بالتشديد
على حاله انقطاع الدم لاقل من عشرة ايام فلم يجز الوطء حتى يغتسل وحملنا قراءة التخفيف على حاله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انقطاع الدم لتمام عشرة ايام حتى جوزنا الوطئ قبل الغسل لانقال الاستقبح لتحمل على هذا الوجه
لان قراءة الجر بعطف المسح على الرجل دون الخف لانا نقول لما ثبت الخف مقامه كان المسح على الخف
كالمسح عليه وانما اضيف المسح الى الرجل دون الخف للايذوم جواز المسح على الخف بدون اللبس
على احسار بعض المشايخ الذين اسقطوا جواز المسح على الخف بالكتاب وكان الجمهور منهم استدلوا
المسح على الخف بالسنة المشهورة دون الكتاب واليه اشار القدوري في مختصره بقوله وهو جايز
بالسنة اي انها بنت الجر دون الكتاب وفالوا لو كان ثابتا بالكتاب لكان منسوخا الى الغسل
وليس لذكر الماسبابي واجابوا عن قراءة الجر بان الارجل في محل النصب ايضا بالعطف على الوجه
فيكون مغسولا فلا تعارض وانما صار مجرورا للمجاورة كما في قوله جحر ضب خرب بالجر وان كان خرب
في محل الرفع صفة للجحر واليه اشار المصنف بقوله والكن بتقدير المجرور وهو اوجلكم في قراءة الجر المنصوب
وحمل الجر على الجوار احسن لدفع المعارض اذ لا يجب المسح الى الكعبين فدل على انه ثابت بالسنة دون
الكتاب واورد على هذا الوجه بان الاعراب بالمجاورة انما يصح عند العرب اذا لم يكن معه حرف عطف
في موضع لا يودى الى الالتباس وقد عدم الشرطان ههنا اجيب بان الجر بالجوار يجوز مع حرف العطف
قال الله تعالى يطوف عليهم ولدان الى قوله ولحم طير مما يشتهون فان لحم الطير مما لا يطاف به وقال
الفرزدق نهل انت ان ماتت ماتل راكب الى الربيطام بن قيس فخاطب بحرف خاطب المجاورة بسطام
وان كان في محل الرفع وقيل المراد بالمسح في حق الرجل الغسل وكل اطلق عليه لفظ المسح
وحرآ شبه بشبه مثلها وقيل انما ذكر بلفظ المسح لان الارجل من بين سايرالاعضآ ينطفنا اسراف الماء
بالصب فعطف على الممسوح وان كانت مغسوله للتنبيه على وجوب الاقتصار في الصب وفي
المسح بالغايه فقيل الى الكعبين اساط لظن ظان بحبها انها ممسوحه اذ المسح لم يضرب له غايه قلنا
والماجر صريحا الى قوله فحكمنا المحرم ناسخا اقول وهذا اشارة الى الملخص الرابع عن
المعارضه وهو ان فعل الناسخ كان بعد التاريخ فيكون الماضي ناسخا للمتقدم فلا سعى المعارض
لعدم اتحاد الزمان الذي هو شرط للمعارضه وذكر ان قوله تعالى في سوره البقره والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا يتربصن باسهن اربعه اشهر وعشرا ينسخ باطلاقه ان يكون عدة المتوفى
عنها زوجها اربعه اشهر وعشرا وان كانت حاملا وقوله تعالى في سوره النسآ القصرى والوالات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ينسخ ان تكون عدتها بوضع الحمل لا بالاشهر فتعارضا ظاهرا
مجمع على عدم سببها فقال عدتها ابعد الاجلين احتياطا وقال ابن مسعود هذا انما تاتي اذا لم تعرف
المتاخر وههنا قد عرف حتى قال من شآ باهلته ان سوره النسآ القصرى نزلت بعد التي في سوره
البقره فيكون ناسخا لما لجهل ابن مسعود المتاخر ليلزم النسخ واجيب به على من خالفه ولم ينكر عليه
احد فدل ان عند عدم المتاخر باسبه فلا تعارض فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع
الحمل والاصح للجمع بين العملين بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة التاريخ والمباهله مفاعله من البهله
بالضم والفتح وهي اللعنه وذكر انهم كانوا اذا اختلفوا في شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم
منا كذا الى المغرب وانما قيل لهذه السوره وهي التي بعد الغابن سوره النسآ القصوى لكونها
من سوره النسآ التي بعد الزعمران قوله وكذا دلاله اشارة الى الملخص الرابع وهو من قبل المتاخر بالقران
دلاله لاخبرا وذكر لان الدلاله بعد عدم التصريح فاسعى هذا الخبر اخبارا لان الزمان الذي هو شرط
المعارضه ايضا وذكر مثل تعارض المحرم والمبيح كما روى ان النبي عليه السلام نهى عن اكل العسل والصحيح
الاباحه وروى عنه ايضا انه رخص في اكلها فتعارضا فدفعنا التعارض بجعلنا المحرم
موخرا دلاله فيكون ناسخا لما تقدم لانه لو انعكس يلزم النسخ مرتين بناء على ان الاصل في
الاشيآ الاباحه لانه لو جعل المبيح ناسخا للاباحه الاصليه ثم ينسخ المحرم بالمبيح
فتكرر النسخ اما لو جعل المبيح مقررا للاباحه الاصليه لا ناسخا لها ثم ينسخ بالمحرم
فلا تكرر النسخ فيكون تعليلا للنسخ وهذا التحقيق انهم ان اعتبروا بان يكون رجوع الاباحه الاصليه
نسخا وثبوت الاباحه الاصليه نسخا سببا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انهاء
كلم شرعي وسباتي تحقيق في النسخ الا اذا اريد بالنسخ بعد الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ
هذا المعنى لا ما معنى للجمع بين النسخ وبانهما كون الاشيآ مباحة في الاصل وفيه ملائمة لمذاهب العلماء الاول

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انها مباحة وهو مذهب كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي ومعتزلة البصرة لقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا كلمة اللام تقتضي ان تكون الخلق لنا للسبع بها ولانه انتفاع خال عن المفسدة ومضرة
المالك لغناه المطلق فلا يمنع عباده المحاجين عن الانتفاع بالاخر فيه كالاستظلال بجدار الغير
والاقتباس منناره المذهب الثالث انها محرمة وهي مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ومعتزلة بغداد لانها مملوكة لله والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثاني ان قبل الشرع
فلا اذن فيه المذهب الثالث الوقف وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي وطائفة من
الفقهاء وقد اليه مال الشيخ ابو منصور الماتريدي في شرح المآويلات لان العقل لا يحيط له في معرفة الاحكام
والثاني ان قبل الشرع فلا سبيل له على حكم من الاباحة والحرمة فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع
وفي هذه المسئلة مباحث من كل ضرب وفي تفسير الوقف عزة في موضعه وفخر الاسلام اختار القول الاول
بدليل ان الاباحة اصل في الاشياء على الاطلاق بمعنى انه خلق الاشياء في الاصل مباحة من غير تكليف
ثم عرف الاشياء بالحظر او الاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ثم تكلمهم بارسال الانبياء وليس
الامر كذلك لان البشر لم يتركوا سدى يعملوا بلا شرع في شيء من الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
اولهم آدم وآخرهم محمد عليهما السلام وانما قلنا انها مباحة في الاصل بناء على زمان الفترة التي بعد عيسى وقبل محمد عليهما السلام
فان الاباحة كانت ثابتة بما مر في الاشياء كلها من الناس في ذلك الزمان لاختلاف الشرائع فيه ونوع الحجر ثابت
في النوعة فلم يقع الاعتماد على شيء من الشرائع وطهرت الاباحة لمعنى عدم العقاب لمعنى كونها مأذونة اذ
لا اذن قبل الشرع قال ... قال الكرخي ... الى قوله اولى من التعليل الذي ... لما ذكر المخلص عن
التعارض بالوجوه الحسنة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه آخر فذكر اختلف
فيه المشايخ وهو الترجيح بالمثبت او الراجح بكثرة عدد الرواة فقال الكرخي المثبت وهو الدليل الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي وهو الذي ينفي الامر العارض باستمرار الامر الاول سمي بها قبل الذكر وان لم يكن
في العطف حرف نفي وذكر لان المثبت معتمد على الحفظ في خبره فتكون اقرب الى الصدق من النافي الذي يبني
الامر على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي ورجح قول الجارح لانه معتمد على الحفظ

على المعدل

على المعدل الذي يعتمد على الظاهر وان المثبت امرا زايدا لم يكن فيقبل الناسخ والنافي ينفي للامر
الاول فيعد الناسخ والناسخ اولى وقال عيسى بن ابان تعارضا اي تعارض المثبت والنافي
ولا يرجح احدهما على الآخر ابدا بل يرجح لان النافي معوله كالمثبت لوجود دليل الصدق فيهما وهو
عدالة الراوي فيستويان فيبطل الترجيح من وجه آخر واختلف علماء اصحابنا بعضهم ... صاحبه
فيه اي في تعارض النافي والمثبت حيث علموا في بعض الصور بالمثبت وفي بعضها بالنافي فانه روي
ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلعم وهذا نافي لانه ينفي الامر العارض وهي
الحرية ويوجب بقاء الامر الاول واستمراره وهي العبودية لانها فهم انه كان عبدا فاعتق العتق وروي
انها اعتقت وزوجها حر فخيرها الى صلعم وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهي الحرية فاخذوا
به اي اصحابنا عملوا بالمثبت في هذه الصورة حتى جعلوا العافة للامة المنكوحة بعد عتقها وان
كان زوجها حرا خلافا للشافعي وروي ان الى عليه زوج ميمونة وهو حلال اي خارج عن الاحرام بعد
دخوله فيه وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا على الاحرام وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا نافي
لانه ينفي الامر العارض وهو الحل باستمرار الاصل وهو الاحرام لاتفاق الروايات انه اي النكاح لم يكن
في الحل الاصلي فانما الاختلاف في انه كان في الحل المعترض على الاحرام او كان في الاحرام اخذوا اي عمل
اصحابنا في هذه الصورة بالنافي وبهذا جوزوا للمحرم ان يروج حاله الاحرام خلافا للشافعي واشار
بقوله لاتفاق الروايات انهم لم يكن في الحل الاصلي الى الجواب عما قاله الكرخي ان علما انما اخذوا بحديثه
الرواية لانه لا آفة ... وذكر لان الاحرام عارض والحل اصل فقال اتفقت الروايات انهم لم يكن في الحل
الاصلي فلا توجه ما ذكره الكرخي والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه روي انه عليه السلام تزوج
ابا رافع سواء ورجلا من الانصار فزواجاه ميمونة بالمدينة قبل ان يحرم وروي ان شيبة بن ابي طلحة
هاجر من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كان كافرا بمكة فلما اسلم بعد ذلك بست سنين وهاجر الى
المدينة ردها رسول الله صلعم بنكاحه زينب الى زوجها بالنكاح الاول وهو نافي لانه ينفي الامر العارض
وهو النكاح الجديد بانقاء الامر الاصلي وهو النكاح الاول وروي انه ردها اليه بنكاح جديد وهو مثبت للامر

العارض واصحابنا اخذوا به حيث قالوا بوقوع الفرقة بسبب الدارين فصحاح الى النكاح اخر
وقالوا لو اخبر رجل بطهارة الماء والاخر بنجاسته فالماني اولى وهو خبر من يخبر بالطهارة لانه
نفى الامر العارض وهى النجاسة باتفاق الامر الاصلى وهو الطهارة وقالوا الجرح اولى من
التعديل فاخذوا بالمسند لانه يثبت امرا عارضا وهو الفسق الطارئ على العدالة الاصلية
والمعدل ينافى لذكر العارض بانتفاء العدالة التى هى امر اصلى فى المسلم فهذا سبب اختلاف علمائنا فى
هذا الباب فلا بد من اصل جامع يخرج عنه الاحكام فاشار اليه بما بعد هذا فقال والاصل
فى ذكر ان النفى متى عرف بدليله الى قوله لتكشف الحال الثانى لما ذكروا اختلاف علمائنا
فى الاخذ بالمثبت نادرا وبالنافى اخرى اراد ان يذكر اصلا كليا جامعا يرجع اليه فى ترجيح احدهما فقال
الاصل فى ذلك اى فى التعارض ان المسند والنافى وهو ان النفى لا يكون من دليل انه اوجه اما ان يكون من جنس
ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان يكون مبناه على الاستصحاب
دون الدليل او احتمل الوجهان بان يشتبه حاله بحيث ان يكون مبناه على دليل ويحتمل ان يكون مبنيا على
الاستصحاب فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما
فى القوة فتطلب الترجيح من وجه آخر فنعمل بالراجح منهما والا اى وان لم يكن النفى مما يعرف بالدليل
فلا اى فلا تعارض لنافى المثبت بل الاخر بالمثبت اولى لان ما لا دليل عليه لا تعارض بينه وبين الدليل و
احتمل الوجهان بان يشتبه حاله يستقصى وينظر فى ذكر النفى فان تبين انه مما يعرف بالدليل يكون كالاثبات
فيعارضان فتطلب الترجيح وان تبين انه مما يعرف بالاستصحاب فالاثبات اولى كالقسم الثانى والى
هذا القسم اشار المصنف فى اخره بقوله ولو اشتبه الحال اى صار الى الاستفسار ليكشف الحال فاذا تقرر
هذا سهل التخريج فيقول اذا ادعى الزوج الاسلام فى الطلاق بان قال قد قلت انت طالق وكلمتى قلت
متصلا ان شاء الله وانكرت المرأة الاسلام وادعت وقوع الطلاق وأقامت البينة على ذكر فشهدوا انه
لم يستثن او ادعت امرأة على زوجها الفرقة بسبب ارتداده باعتبار انها سمعته يقول قبيح الله
تعالى الروح انما قلنا لمسيح ان الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ان الله والحاكى لا يكفر

فاقام

فاقامت البينة بما ذكر فشهدوا انه قال المسيح ان الله ثالث ثلاثة على غير ذكر حلف الشهود فى الصور
الفرقة وان اقامت على نفى الاسلام وفى قوله قول النصارى عند قوله المسيح ان الله لان هذا نفى يحيط
به علم الشاهد لكونه من جنس ما يعرف بدليله لانه نظر بالعلم به ظاهر وذكر لان الكلام ما يسمع عادة
فيحيط العلم بانه زاد ولم يزد فاما ما لم يسمع فليس بكلام كلثة دندنة وهى النغمة التى تسمع ولا يفهم
معناها والشرط فى صحة الاستثناء وحكاية قول النصارى فى حق علم ثبوت الارتداد فى الاحكام ان
يكون بكلام مسموع ولم يوجد وكذا النفى فى حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فان
الاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا من لبس مما لبس المخيط وكشف الراس فيكون كالاثبات
فيعارضه فرجحناه بحال الراوى فانه من رواية ابن عباس وكان الاخذ به اولى لان راوى
المثبت وهو يزيد من الاصم لاجل ابن عباس فى الضبط والاتقان والفقه التى من اسباب
ترجيح الرواية ولهذا انكر عمر على ابن بنا حديثه وقال الزهرى وما يزيد من الاصم اعنى ابن
يوال على عقيبه احمله مثل ابن عباس يسكت الزهرى ولم ينكر عليه وكذا الخبر بطهارة الماء
وحل الطعام مما يعرف بدليله فلو اخبر مخبر بطهارته او حله وآخر بنجاسته او حرمته فالاخبار
بالطهارة والحل اولى وان كانا نافيا باعتبار انه نفى الامر العارض باستمرار الاصل وهو الحل
والطهارة والاخبار بالنجاسة والحرمة نافيا للامر العارض وهو النجاسة والحرمة لان
النفى فى هذه الصورة من جنس ما يعرف بدليله لو استقصى فان الماء الذى نزل من السماء او
الماء فى الجار اذا اخذه انسان فى اناء طاهر وكان الاناء فى مرأى عينيه لم يغب عنه الى وقت الاستعمال
فانه يعلم طهارته قطعا كان المخبر بالنجاسة يعتمد على الدليل بان شاهد وقوع النجاسة فوقع
التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا فى الاصل بقوله ﷺ والتراب لنا من
السماء ماء طهورا واصحابنا لما اوان لم يصلح دليلا لكنه صلح مرجحا فاما النفى فى حديث
بريرة وهو قوله اعتقى فزوجها عبد مما لا يعرف الا بالاخبار لما كان النفى على الاستصحاب لا على الدليل
لان العبد ليس له هيئة مخصوصة يعرفها غير الحر وكذا لعسر حاله من الرق الى الحرية مما لا يدرك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بعارض

عنا نايل الماني بي خبره على انه عزر العبد بنا بنه فيه فاجر بالاتصاب من غير علم بالدليل فلم
الاباحة وهو قوله اعتقته وروحها حر لانه مبني على الدليل فيكون الاخذ بالمسبب ههنا اولى
ولهذا اي لاجل ان الاثبات اولى من النفي الذي لا يعرف بدليل رجحنا رواية انس ان النبي عليه السلام قرن
حجه الوداع لانه مثبت لزيادة العمرة حيث قال سمعت انسي عليه وانا عند راس ناقته يلبي
بحجة وعمرة فيكون الاخذ به اولى من رواية جابر انه افرد لانه نافٍ لزيادة العمرة من غير اعتماد
على دليل وكذا رجحان رواية ابن عمر ان النبي عليه صلى في جوف الكعبة عام الفتح لانه مثبت للصلوة
فيه على رواية بلال انه لم يصل النبي عليه في جوف الكعبة في بكر لانه نافٍ وقد ذكرنا فيما اذا كان
النفي فيما يشبه الامر فيه انه يصار الى الاستفسار والاستفصال فان كان النفي بدليل كان
فيعارضه والاكان المثبت اولى ويحتمل ان يكون الخبر بطهارة الماء وبحاسته من هذا القبيل لانه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فسار فان بين وجه دليله بان يقول اخذته من الماء الجاري بانا طاهر
ولم اغب عنه ولم يقع فيه النجاسة يصل خبره وان لم يبين ذلك يقول الى سبب الخبر على الاصل
وهو الطهارة كان للاخبار بالنجاسة اولى [illegible] ولا يخلص بكثرة عدد الرواة الى
قوله يحب الحد بما اقل [illegible] لا يخلص عن التعارض بالترجيح بكثرة عدد الرواة مالم
يبلغ حد الشهرة او التواتر وكذا بالحرية والذكورة عند الجمهور من اصحابنا وبعض الشافعية
خلافا لمحمد رحمه الله حيث جوز الترجيح بكثرة الرواة وهو مذهب اكثر الشافعية والحرجاني من
اصحابنا والكرخي في روايته ولهذا رجح محمد في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد في الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته لان بكثرة الرواة يحصل زيادة قوة في الخبر لان
الغلب بمجرد زيادة الصدق في خبر الاثنين وكان اولى ولهذا قبلت شهادة الاثنين دون الواحد
في عامة الشهادات فلما كثرة العدد لا تكون دليل قوة المحل فان الكفار واهل الضلالة اكثر من
اهل الحق ومع ذلك لا يقع الترجيح بكثرتهم ولا بعددهم قال الله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما
يعلمهم الا قليل وقليل ما هم وما اكثر الناس ولو حرضت بمؤمنين ولان السلف لم يرجحوا بكثرة عدد

الرواة

الرواة في مناظراتهم فكان الترجيح به منزوعا باجماعهم ولانه يحتمل ان يكون الخبر الذي يرويه عدد
اقل مناخرا فيكون ناسخا وهذا المعنى لا يندفع بكثرة الرواة في المتقدم فلا يترجح به ولهذا لا يقع
الترجيح بكثرة الادلة بالاتفاق وبكثرة الشهود ولا يصح اعتبار الخبر بالشهادة فان العدد
في الشهادة شرط بالنص ولان الشهادة من باب الالزام فلا بد من اشتراط النصاب ولان باب
الشهادة اضيق لانه اشترط فيها ما لم يشترط في الخبر من الحرية والذكورة ولفظة الشهادة و
القرابة واما الخبر فمضاف الى قول الرسول والى الزام والزام المسلم انقياد الشرع لا الى
الراوي فلا يشترط فيه ما يشترط فيما فيه الزام محض ولهذا رجحنا شهادة الاثنين على الواحد
واما ترجيح خبر المثنى على الواحد في مسئلة الماء فهو مذهب فهو مذهب محمد خاصة والمشي
والعبد والذكر والانثى وان كان كل واحد يوجب علم غالب الراي وذلك كاف للعمل واعلم ان صاحب
السميع ذكر فيه اعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول والترجيح بكثرة
في صحة الصوم بالنية قبل الزوال في اكثر النهار ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما مر ترجيح
الادلة وبكثرة الرواة ولما في الكرخي قيود وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة
اجماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبر في كل موضع لا يحصل بالكثرة
هيئة اجماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها كالمجموع واعتبر هذا في الشاهد فان كل
اثر منوط بالكثرة كحمل الانهار والحروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط
بكل واحد منها كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحدا قوي يغلب الالاف من
الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول والانهاد ليل فيه ما ينبو الوصف فيها يرجعه الى النوع
وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل يؤثر بنفسه فلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم
منوط بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع فقوله
والمسه للزيادة اولى اي الرواية التي فيها زيادة اولى مما لا زيادة فيه وحاصله انه اذا كان
في احد الخبرين زيادة على الاخر فان كان راوي الاصل وهو الراوي عن النبي عليه واحدا يوجد المثبت

الجمع

وكذا لو كان راوي الاصل اثنين والمسه ان هذا يعلق
بكلا الكثرتين ولا يختص بالاخيرة كما لا يخفى

للزيادة وبحال احدهما اى بحذف الزيادة على غفلة الراوى الذى شك بالزيادة ونضاف
المركز الى ذلك الضبط لان المسند معه زيادة سان والجهل على نسيان الذاكر اولى من الجهل على
ان الراوى زاد من نفسه وذلك مثل رواية ابن مسعود لم فى التحالف ان النبى صلعم قال اذا اختلف
البيعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يعنى الرواية عنه اى عن ابن مسعود ايضا
بدون هذه الزيادة وهى ان تتراد قيام السلعة بعينها فرجحنا الرواية التى فيها الزيادة
على الاخرى فقلنا الاخرى التحالف الا عند قيام السلعة لا عند هلاكها اما ما ذكرنا او حمل
الرواية المطلقة على المقيدة لما عرف من اصلنا ان المطلق يحمل على المقيد اذا كان
فى حادثة واحدة على ان القيد المذكور ثابت ضمنا فى الرواية الاخرى بالاشارة بدليل نزوله
تحالفا وترادا فان التراد من الجانبين لا يحصل الا حال قيام السلعة بخلاف ما اذا اختلف
راوى الاصل بان روى انسان من النبى عليه احدهما اسند الزيادة والاخر لم يسنده فانه يرجح
المسند للزيادة بل يعمل بهما عند الامكان لان ذاكر لم يروه الحر من لم يروه خبر واحد فان النبى عليه
انما قال كل واحد منهما فى وقت اخر فلا مرجح لاحدهما على الاخر وذكرنا المطلق والمقيد يحكم
ان النبى عليه نهى عن بيع ما لم يقبض مقيدا بالطعام فى رواية حيث قال لا تبيعوا الطعام قبل
القبض ومطلقا عنه فى رواية اخرى حيث نهى عن بيع ما لم يقبض غير مقيد بالطعام وهى رواية
عثمان رضى الله عنه قال النبى عليه صلوات ربى وسلامه اذا اشتريتم طعاما فلا تبيعوه حتى تقبضوه ثم
بقبضوا وعن بيع وشرط وعن بيع وسلف وعن بيع ما لم يضمن فعملنا بالحديث فقلنا لا يجوز بيع
سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد والله اعلم

وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة
المدعو بشرح المغنى على لا اصعد عباد
الله تحمود بن محمد خنارى فى عصر جمادى الاولى
سنة خمس وعشرين وسبعمائة

الرقم:
التاريخ:
تلفون: ٥٣٢٠٩٠٠

شبكة الألوكة
www.alukah.net