المكتبة الزاهدية

مخطوطة

الوافي شرح المنتخب في أصول المذهب

المؤلف

محمد بن محمد بن أحمد (الكاكي)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولذلك صح ابقاء الطلاق بعد الخلع من

جزاء لكن وكماله يسرع كمال الجناية لانها سببه ولذلك يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك ويبقى مباحا لذاته وذاك اعظم شبهة في سقوط الحد فمن ضرورته تحول العصمة الى الله تع او نقول بوجه آخر وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافي فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلت لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليس كذلك ولا نسلم ان القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من حفظ ماله بالضمان والاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من اتوا نصفه معنى فلا نضم اليه ضرر آخر وشرع القطع بان لا يسقط باسقاطهم وان كان فيه حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور اجتماعهم على الاسقاط الا ترى انه شرع حد الزنا لصيانة الفرش وحد الشرب لصيانة العقل مع انه لا يسقط بالاسقاط لما اشرنا اليه كذا في الفوائد الظهيرية ولا نسلم ان لا يظهر بطلان العصمة في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفعت باثباته في حق القطع لانا نقول قد سلمنا ان العصمة شيء واحد فقد ظهر ابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الآخر لما تؤدي اليه الى تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد قوله ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وانما تحقق الطلاق في البائن عنده في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا يتنوعه فيما سواهما عنده بخلاف الرجعي فوقوع الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وقلنا الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بقوله فان طلقها حرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والفاء للوصل والتعقيب فكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهو قوله الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا بالفاء وابيانا كذا ذكر فخر الاسلام واعلم ان الاستدلال بهذه الآية على جواز الخوف صريح الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا هذه الآية وهي قوله فان طلقها باول الآية وهو قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصلها بالخلع عملا بالفاء لما تصور شرعه الطلقة الثالثة

ووجب مهر المثل بالغا ما بلغ لكفوضة وكان المهر مقدرا شرعا خيرت فاضاف الى العبد عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان تراضيا بعوض جاز لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به ولانهما التزما بالتراضي ما لم يلتزماه بالشرع فيلزمهما ما التزما كالصلح عن دم العمد وانما بانته بالاجماع بل الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره عن رسول الله عليه السلام انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره قوله ووجب مهر المثل بفسد العقد في المفوضة بكرا كانت او ثيبا لقوله تعالى او لم تفرضوا لهن فريضة ومعنى عند الشافعي صحيح وفاسد فالصحيح ما وجد باذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لقولها ان يزوجها بلا مهر او بقولها زوجني ولا مهر لها فزوجها المولى بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او سكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغير او المجنونة او البكر بغير رضاها ففي انعقاد النكاح عندنا قولان اصحهما انه يصح ثم في التفويض الصحيح يجوز ان يسمي المرأة مفوضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها الى زوجها بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح يجب مهر المثل بفس العقد وعندهما لا يجب الا بالوطء او الخلوة الى زمان الوطء حتى لو مات زوجها او ماتت هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في من حسبها الميراث ولا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بان سكتت لم يكن لها كالو ابرأته بعد الدخول فقلنا من جوز تراخي المهر الى زمان الوطء كان ذلك منه ابطالا لمعنى قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ان الله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال والبذل وضع لمعنى معلوم وهو الالحاق فيقتضي ان يكون الطلب ملتصقا بالمال والطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى محصنين غير مسافحين فيجب المال بالعقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع قوله وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر مفوض الى رأي الزوجين عند الشافعي كما في البيع والاجارة فان ابدل مفوض الى رأي العاقدين لان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ناقصا وقلنا من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله تعالى وقد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو التقدير فمقتضى ان يكون المهر مقدرا شرعا ولذلك الكناية في قوله فرضنا فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي للتقدير الا انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق البيان وهو حديث جابر ان النبي عليه السلام قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة بيانا به فصارت العشرة تقدير الا زيادة فمن لم يجعله مقدرا شرعا فان مبطلا له لا عاملا به ولكن للخصم ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لان الفرض

[illegible] فقوله لم يتكرر الحكم بتكرر سببه [illegible] في الذمة لم يتكرر الحكم بتكرر سببه فقوله لم يتكرر الحكم بتكرر سببه لم يتكرر الحكم بتكرر سببه
اليمين وبقطعها لم يتكرر لصلاة فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله وحكم الامر يوعان اى الثابت
بالامر وهو الواجب اى عينه والباء في قوله بالامر للسببية ويتعلق بالواجب اى الواجب
بسبب الامر وان لصاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقه اى تسليم نفس الواجب الى من يستحقه
وفي الحقيقة لا بد من هذا القيد لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا يمكن تسليم
عين الواجب وهو موصوف في الذمة لانه لا يقبل الاتصاف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب
ثم اسقطها اخذا ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه
الا بهذه الطريق هو قوله وتسلم مثل الواجب به اى بالامر ولا بد في تفسير القضاء من قيد آخر
وهو كون المثل حقه اى تسلم مثل الواجب الذي هو حقه لانه لو قضى ما عليه من الدراهم بدراهم غيره
لا يكون قضاء ويستعمل احدهما مكان الآخر اى يستعمل الاداء مكان القضاء والقضاء مكان
الاداء كما في قولنا فاذا قضيت الصلوة اى اديت لان الجمعة لا تقضى وكما قال فوتت اذا وديت
ظهر الامس والمراد منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكما اذا سمى الاسير المدى اشتبه عليه
شهر رمضان بنيه القضاء على ظن انه قد مضى يجوز من الاداء قول والعصا الى آخره اختلف
مساهما في القضاء انه يجب بنص جديد او بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر وجوب الامر
يضاف الى الامر ان ثبت انهما السبب كما ابهمه الشيخ فقد يجب القضاء ما يجب به الاداء
سواء كان الموجب نصا او غيره وكذلك اختلفوا في ان القضاء بالامر السابق او بامر
مبتداء فقد صرح بالامر معال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب جديد
وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وهو والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه
يجب بالسبب الاول والخلاف في القضاء المثل معقول اما القضاء المثل غير معقول يجب بالنص الجديد
بالاتفاق احتج الفريق الاول بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها
وانما تعرف بالنص اذا كان مقيدا بوقت كان المامور به عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت آخر
بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد
بوجوب القضاء الصوم والصلوة فقال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذكر وقتها وما ورد عن النص فيه معقول المعنى فوجب

[illegible] بالامر [illegible] في الوقت وعلوم بالاضطرار [illegible] بالاداء او باسقاط من الذمة
او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما الاداء والاسقاط فظاهر واما العجز فلم يوجد
الا في حق ذوي الاعذار فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقاء القدرة على اصلها فيتقدر السقوط
بقدره فيسقط عند استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد وسقى اصل العبادة الذي هو
المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد
فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصلها سقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به فيكون
الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة قلنا هذا اذا
كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل
عملا مخالفا هوى النفس تعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات وفيه تامل
كما لا يختلف باختلاف المكان ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم الى الفروع وهي
المنذورات المتعينة بان نذر ان يصوم يوم الخميس مثلا او يصلي فيه اربع ركعات ولم يصل
ولم يصم يجب قضاؤهما ولا يقال لما وجب في الصوم والصلوة بالنص اذ لولا العلم فكيف
يسمى قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرف بالنص ان الواجب
ما يستقر بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب ولهذا سمي
قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الخلاف
تظهر في المنذورات المتعينة فعند الفريق الثاني يجب وعند الفريق الاول لا يجب لعدم
ورود النص فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله القضاء واجب فيها بالاجماع بين الفريقين
سواء كان عدم ايفائها بالفوات او السكوت فعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام
وانما يظهر في التخريج قوله وفيما اذا نذر الى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف
اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب
الصوم بوجه لا يمكن ايجاب القضاء الا بصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان يبطل
كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد وحيث لم يبطل ووجب القضاء الصوم مقصود
بالاتفاق في ظاهر الرواية وظاهر الرواية دل انه وجب بسبب آخر غير الاول فقال

بقوله كالتصدق بالقيمة الخ اعني وجوب التصدق بعين الشاة بطريق الاحتياط لاحتمال الخ
اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر ما تداولت المامور الا ان الشرع نقل القربة
التصدق الى الاراقة تطييبا لطعام الضيافة اذ الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم
الصوم في هذه الايام لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يأكلونه
من طعام الضيافة والمال بالتصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت الصدقة لبني هاشم والله تعالى
لا يضيف عباده بما هو خبيث فنقل القربة من العين الى الاراقة ليقع اللحوم طيبة الا انه لما احتمال
ساقط في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت آن اوان
اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصدق على اعتبار انه اصل لا على اعتبار انه خلف ولهذا
اذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية فلو كان التصدق خلفا عن الاراقة وجب ان يبطل
حكم الخلف متى قدر على الاصل كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم يبطل حكم الخلف وهو الفدية
قوله ومنها ضمان المغصوب اي ومن انواع القضاء وهو ضمان انواع القضاء في حقوق العباد
قوله وهو السابق بعينه القضاء المثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى
كما في المثليات والقاصر هو القيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وفيما
لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى وكان المثل صورة ومعنى هو السابق بعينه حقيقة
فيجبر الا اذا عجز عن الصورة فحينئذ يجبر المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة قوله
وضمان النفس والاطراف اي ضمانهما في حالة الخطاء بالمال قضاء مثل غير معقول لان المماثلة
لا يعقل بين المال والادمي واطرافه لان الادمي مالك متنزل والمال مملوك متنزل فلا يتماثلان
ولان الادمي لا يكون مالا واذا لم يكن مالا لم يكن له قيمة اذ المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء اي عن
قدر ماليته وانما وجب ضمانهما بالنص مخالفا للقياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع
المال بدلا احتمال القود لانه مثل صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله قوله واداء القيمة
الى آخره هذا يطرد قضاء يشبه الاداء تزوج امرأة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا
خلافا للشافعي رح ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبر على القبول لانه ادى عين الواجب
وان اتاها بالقيمة اجبر على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة لكنه في حكم
الاداء لان العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يكن تسليمه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى فايهما اتى به يجبر على القبول على الاجنبي

لما ثبت القيام [illegible] في الركوع مدرك للركعة فقلنا [illegible] المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضاء
بل للتحلل الاداء والاحتياط في العبادات ان يجب بالشبهة ولا يسقط الا برى لئن تكبير الركوع
يحتسب من تكبيرات العيد مع انه يؤدى في حالة الانتقال قوله ووجوب الفدية في الصلوة
للاحتياط مدار ردا لاشكال يرد وهو ان الفدية في الصوم ثبت غير معقول بالنص فلا يقاس
عليه غيره فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاشار الى الجواب بقوله
ووجوب الفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان يكون الفدية معلولا فان
الشيخ فخر الاسلام ذكر في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة شرعا
بين الصوم والفدية والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة
لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويحتمل ان لا يكون معلولا بل امر تعبديا فامرنا بالفدية
في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق الجزم لان الصلوة اسم من الصوم لانها عبادة بذاتها والصوم
عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فلئن كان هذا الحكم مشروعا فقد صار متروكا والا
فليس به بأس لانه حينئذ يكون برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ولهذا قال محمد رح في الزيادات
جزئه ان شاء الله تعالى كما قال كذلك فيما اذا تطوع الوارث بقضاء الصوم بلا ايصاء فثبت انه بطريق
الاحتياط لا بالقياس اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة
بالقياس والفدية في الصلوة ان يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من بر او صاع من غير وكان
محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال لكل صلوة
وهو الصحيح كذا في المبسوط ولا يقال لو كانت الصلوة اسم من الصلوة او مثله ينبغي ان يثبت الحكم
فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذ الحكم يثبت بالدلالة في مثل ذلك لانا نقول لا بد
في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان اثره معقولا او لا وههنا المعنى المؤثر
غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة قوله كالتصدق بالقيمة الى آخره هذا ايضا يرد لاشكال
تقديره وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن
وقتها فينبغي ان يسقط بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وهدا قلتم التصدق بالقيمة
او العين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير
بنية التضحية بعد ايام النحر مقام التضحية بدون نص وذلك غير جايز فاشار الى الجواب

لا معلوم بدون التقويم فصار وقيمته مجهولة فصحت التسمية ولو سمى قيمة عشرة دراهم على العبد فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي رح كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية قلنا انما تفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه لما قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد للجهالة اما في مسئلتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليم الا المعرفتها فكانت مبنية على تسمية شئ معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها على عبد بعينه فاستحق او ملك بعيب القيمة مهرا ويتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله وعن هذا قال ابو حنيفه رح اي على اعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفه رح في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي تخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع والمسئلة على اوجه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله واما ان كان القطع والقتل من شخصين او شخص واحد واما ان كانا خطاءين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان القتل قبل البرء من شخص آخر او من شخص واحد قبل البرء لكن كان احدهما خطاء والآخر عمدا وان كانا خطاءين من شخص والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفه رح وعندهما جناية واحدة له ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيجوز فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا شرعا رحمة علينا وقالا بل القتل بغير القطع لان القطع موقوف في حكم السراية فمتى سرى يسقط حكمه فصار قتلا والفعل الثاني يتحقق موجب القطع فكانا جنايتين واحدة بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما لان الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثاني انشاء جناية كما لو كانا خطاءين وتخلل البرء بينهما وكما لو جرحا اثنين شخصين وقتلهما هذا هكذا من طريق المعنى واما من طريق الصورة فلان الفعل متعدد الا ترى ان القتل كما يصلح محققا لموجبه يصلح ماحيا لاثر القطع

قوله والمثل الكامل الى آخره [illegible] قال ابو حنيفه رحمه الله لانه من المثلي الا ترى المضمونة لان المثل الكامل هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان الواجب في الذمة مما لا مثل له فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند ذلك وعندهما الواجب لما انقطع المثل فقد تحقق بما لا مثل له في اعتبار القيمة بالخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيعتبر قيمته عند ذلك السبب وهو الغصب وقال محمد المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل الكامل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في المبسوط قوله وقلنا المنافع لا يضمن بالاتلاف اي باعتبار ان المثل الكامل والقاصر شرط القضاء قلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف وعند ان في هو يضمن لانها اموال متقومة كالاعيان وذلك ان المال غير الآدمي خلق لمصالحه والمنافع بهذه الصفة وكيف لا وان المصلحة في التحقيق تقوم لمنافع الاشياء والدوات تصير متقومة باعتبارها الا ترى ان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا كالحجر والخانات ولهذا جعلها الشرع اموالا متقومة حتى صحت مهرا وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصالحة والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحجر على تقطيع واحد باجرة واحدة لا تضمن منفعة الاخرى بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة بين الاعيان والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية للشئ بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشئ وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة لا يبقى وقتين بل كما يوجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقويم الذي هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يسبق التقويم الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين ولا يقال المنافع يوجد محرزة ضرورة احراز ما قامت هو به لانا نقول هذا الاحراز ضمني لا قصدي وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض ولا يقال العقد يرد عليها وهو اية المالية والتقويم لان غير المال لا يرد عليه العقد كالميتة والدم لانا نقول اي ورود العقد عليها ثبت بخلاف القياس للنص فلا يقاس عليه غيره او ثبت تقومها

شبكة الألوكة www.alukah.net

على ما بينه فكان [illegible] يشترط فيه القدرة والا تشترط فيه
الاتم ايضا نفى النفس لاخير انما يبقى عليه وجوب القضاء بناء على تو[illegible]
اثره فى المواخذة والا يضا كما فى الجزء الاخير من الوقت بناء على التوسع ليظهر اثره فى القضاء
فان قيل يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات فى الصحة فقضاها فى المرض قاعدا او موميا او مضطجعا
حيث يجوز ولو لم يشترط القدرة فى القضاء لما جاز لان القيام والركوع والسجود كان واجبة
ولم يأت بها قلنا انه قضاها كما وجبت لان الشرط القدرة التى يمكنه من الاداء اما قائما
او قاعدا لا قدرة مكلفة فظهر ان الاستطاعة على القيام ما كانت شرطا فى الابتداء بل شرط ذلك
كونه قادرا على القيام لا ان القيام مبسوط متعينا الا ترى انه لو كان مريضا يلزمه الصلوة
على ما استطاع كذا ذكر وهذا ليس بمتضح قوله والشرط توسمه لا حقيقته اى الشرط توهم ما يتمكن
به من الاداء وهو القدرة الممكنة لا حقيقته التى يبنى التكليف عليها لانها لا يسبق الفعل لما عرف
فى مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف ان يكون سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل
الشرطية الى سلامة الالات وصحة الاسباب التى تحدث القدرة الحقيقة بها عند
ارادة الفعل عادة فثبت ان الشرط توهمها حقيقتها ولهذا قلنا اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر
او افاق المجنون او طهرت الحايض فى جزء قليل من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة يلزمه
الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يلزمه قياسا لعدم القدرة بناء على فوات
الوقت الذى هو من ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك
احتمال بعيد فلا معتبر كاحتمال سفر الحج بغير الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ
الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمتعد بزوال العلة ومع ذلك لم يصلح شرطا
للتكليف فكذا هذا ولكنا نقول سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد فى حق الاهل فيثبت
به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شئ آخر ثم يثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة
بامتداد الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان لسليمن صلوات الله عليه ثم ينتقل العجز الحالى
الى خلفه وهو القضاء كما فى الحلف على مس السماء فان اليمين انعقدت لتوهم البر لان السماء غير
ممسوسة ثم يحنث باعتبار العجز الحالى وذلك كاف للحنث وتوهم القدرة وانما لا يصلح شرطا
للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلفه به فاما اذا كان المطلوب منه غيره وهو خلفه فهو كاف
لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا

فكذلك فى مسئلتنا وذكر فى طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان اداء الاخير بالوسع [illegible] ان
به يتمكن من اداء انها ما ان باقى بالتحريمة ثم تتم بعد خروج الوقت وكان ذلك ادا الا قضاء هذا مذهب
فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء
ظاهر فاما فى الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع
فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر واذا قضى ذلك القدر يجب عليه
قضاء الباقى وصيانة لذلك القدر عن الفساد وقول وكامل الى آخره واذا ثبت ان اصل القدرة
لا بد للتطيف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن علينا فى بعض الواجبات فبقى التكليف فيها على
قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة تيسيرا علينا ويسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر فى الاداء
بسببها ولهذا شرطت هذه القدرة فى اكثر الواجبات المالية البدنية لان اداءها اشق
على النفس من البدنيات اذ المال محبوب النفس فى حق العامة والمفارقة عن المحبوب
بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر بمغايرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر
واليسر فشرط بقاء وما البقاء الواجب لا لكونه شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن
لان صفة الواجب تتحول من العسر الى اليسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الوجوب لان حكم الشرع
الاتيان بتلك الصفة وليس معنى التخيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جايزا فلما توقف الوجوب
على هذه القدرة صار كانه تغير من العسر الى اليسر بوسطتها ولهذا قلنا يسقط الزكوة بهلاك المال
والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة
وقال الشافعى رح اذا تمكن من الاداء ولم يؤد حتى هلك المال ضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن
ثم بالهلاك عجز عن الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقى عليه كما فى ديون العباد وصدقة الفطر
ولكنا نقول انها واجبة بقدرة ميسرة فيكون بقاؤها شرطا لبقاء الواجب لان الحق متى وجب
بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقى عين الواجب ابتداء فلو بقى الواجب بعد الهلاك لانقلب غرامة
فلا يكون الباقى بما كان واجبا ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقى غرامة
لانها تتقدر على محل مشغول بحق الغير عند استهلاكه فانما تجب عليه فيبقى الواجب ببقاء المال
تقديرا والدليل على انها واجبة بقدرة ميسرة اشتراط النماء وان كان يمكن اداؤها بدون النماء
غير ان الشرع اقام حولان الحول مقام النماء اذ هو سبب حصول النماء وفى اشتراط حقيقة النماء الخارج
المجنى

وكذا الحاب [illegible] الخارج مع امكان اجابته في الارض بدونه
[illegible] دليل على انه واجب بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب والتقدير
بالممكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج لحط
الى النصف دليل على انه واجب بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء الواجب وانما اعتبر النماء التقديري
وهو الممكن من الزراعة في الخارج لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري
فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره بخلاف العشر
لانه اسم لما في الملك يجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة انه حيث يسقط الخراج
لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام يمكن فيها استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج
قيل فصل هذا التقدير يلزم ان يكون القدرة الميسرة في معنى العلة وبقاء الحكم يستغني عن العلة
كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا ذلك في الممكن
البقاء بدون العلة فاما اذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم ومنها
كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها بخلاف الاول اي بخلاف القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط
لبقاء الواجب حتى لا يسقط الحج بفوات مسلك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذلك صدقة الفطر
لا يسقط بعد الوجوب بهلاك المال لانها وجبا بقدرة ممكنة وانما قال في الكتاب عامتنا الحج وصدقة
الفطر وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر
وبما زايدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة في صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب
الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر اصل القدرة بحصول ملك نصف صاع من بر او صاع من شعير
او نحوهما فقال بخلاف الاول حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال حيث يجبان بقدرة
ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق
الاستطاعة للناس من الكعبة الا بالزاد والراحلة على ما هليه العادة فان اشتراطهما لسان
ادنى التمكن من هذا السفر من حيث العادة لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان
وليست هذه الاشياء شرطا بالاجماع فثبت انه واجب بالقدرة الممكنة وكذلك صدقة الفطر
لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة الا ترى انها تجب بثياب البذلة اي بثياب الحال التي تليس
في المواسم فيها واشتراط الغنى في الفقير بقوله عليه السلام أغنوهم عن المسلة فلم يكن بل
من الهبات وصفة الغنى في المكلف ليصير اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتمليك
من غير المالك واعترض بان المراد من الاغناء المذكور في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل الاغناء

عن المسلة بالكفاية ميسوم اليه فلا يكون الغنى الموجب [illegible] بصفة الحسن من غير الغنى لا يتحقق لانها شرعت لاغناء الفقير عن السوال لا لاخراجه
وهذا لانه لو اعتبر هذا الغنا وهو مثل نصف صاع مثلا وامر بالاغناء لعاد الامر على موضوعه
بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى السوال وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه كبلا يحتاج
الى المسلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعي رح ان يملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت
من يمونه يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل له الصدقة
فشرطنا النصاب لتثبت حكم الوجوب شرعا فيتحقق الاغناء بصفة الحسن ولا يحل حسن الاغناء
لا يتوقف على الغنى الشرعي ايضا قال الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تع
ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة لانا نقول بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب
من حال البشر هو الصبر على الشدة واذا ما اذا جزع عند اصابة المكروه فقلنا لم يحسن الاغناء
من غير الغنى له لا تؤدي الى الامر المذموم بحسب العادة فاما من اشرم اراد الغير على مراده
فهو نادر والحكم لا يبنى على النوادر وقوله ومن ثبت صفة الجواز الى آخره قال بعض متكلمي
المعتزلة لا تثبت صفة الجواز للمامور به مطلق الامر حتى يقترن به دليل واستدلوا على
هذا بالظان عند ضيق الوقت انه على طهارته فاذي لا يجوز الصلوة حتى يجب القضاء عليه مع
انه مامور باداء الصلوة ومن افسد حجه فهو مامور الاداء شرعا ولا يجوز المؤدى اذا ادى
والصحيح عند الفقهاء انه يثبت مطلق الامر صفة الجواز للمامور به لما قررنا ان مطلقه يقتضي
حسن المامور به وذلك لا يكون الا بعد جوازه شرعا واما قوله ان الظان اذا ادى لا يجوز
صلوته فهو ممنوع فان عندنا من كان عنده انه على طهارة فصلى اجازت صلوته نص عليه محمد رح
في كتاب التحري فيما اذا توضا بماء نجس فقام الصلوة جازت صلوته ما لم يعلم فاذا علم اعاد ولا يقال
كيف يلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار لانا نقول المؤدى جاز حتى لو مات قبل ان يعلم
لا شئ عليه فاما اذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف
بحسب الوسع وعنده انه على الطهارة فيثبت الامر على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته الجواز
على تلك الحالة فاذا تبدل حاله بالعلم ثبت امر بالاداء واما الحج فبمعزل عما قلنا لان الثابت بالامر
وجوب ادا الافعال بصفة الصحة فاما بعد الافساد الثابت وجوب القطع عن الاحرام
بطريقه وهذا امر آخر سوى الاول قوله وانتفاء الكراهة [illegible] عن ابي بكر الرازي رح

الامكان بقول صحة الجواز التنفل شرعا فقد تناول الامر ما هو مكروه شرعا بدليل
اداء العصر يومه بعد تغير الشمس فانه حاز ما مور به شرعا ومكروه ايضا وكذا قوله تعالى
وليطوفوا يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه جايزا ويكون مكروها شرعا
والصحيح عندنا انه يثبت صفة الجواز وانتفا صفة الكراهة لان الامر يثبت الاذن
بالمامور به لانه لطلب ايجاد المامور به ومن ضرورته انتفا الكراهة واما الصلوة
بعد تغير الشمس فالكراهة فيها ليست للصلوة ولكن لاشتغيله من بعد الشمس والمامور به
هو الصلوة وكذا في الطواف الكراهة ليست في الطواف بل الوصف في الطائف وهو الحدث وذلك
ليس من الطواف في شيء قوله واذا عدم صفة الوجوب للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا
وقال الشافعي رح يبقى صفة الجواز لانه ليس من ضرورة انتفا الوجوب انتفا الجواز
واستدل بصوم يوم عاشورا فانه لما نسخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ جواز الاداء ولكنا نقول
الامر بعد ما نسخ موجبه يبقى امرا ولكن الجواز لا يضاف اليه لمنافاة بين الجواز وموجبه اذ
موجبه لما كان متعينا على وجه لا يتخير العبد بين الاقدام والترك شرعا والجواز فيما يكون
فيه مخيرا وسيما تنافيا فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه كذا قاله مشايخنا العراقيون
وقال شمس الائمة السرخسي الامر لا يبقى امرا بعد نسخ موجبه فلا معنى للاشتغال بهذا
التكلف اي باضافة الجواز والوجوب اليه واما جواز صوم عاشورا فانقول
بانه موجب الامر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعدد كما في سايرالايام
وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر فبقي على ما كان وحقيقة الجواب
ما قاله شمس الائمة الجواز في ضمن الوجوب ينتفي بانتفائه معنى هذا ممنوع لا الجواز
الذي ثبت بدليل اخر وهذا اذا لم يكن بين الجواز والوجوب تنافي اما اذا كان فلا يلزم
من انتفا احدهما انتفا الاخر لانعدام انتفائه قوله والامر نوعان مطلق عن الوقت
الى اخره اختلفوا في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به بوقت
محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات
وقضاء رمضان انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي رح
وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه على الفور
وكذلك كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر ابو سهل الزجاجي ان عند

ابي يوسف [illegible] على الفور خلافا لمحمد وان فيه [illegible]
وقال فخر الاسلام البزدوي لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك بينهما
صيغته ساكتة عن تعيين وقت لفقدان دلالة المطابقة والتضمن والالتزام وكذا لا يدل
عبارته ولا اشارته ولا دلالته ولا اقتضاؤه فكون القول بالفور او التراخي بدون قرينة
قولا بلا دليل وهذا غير قوي اذ معنى التراخي لا بينا في اطلاقه لان معناه جواز التاخير فقط
اما الفور فقيد ومعنى الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه يجوز
تاخيره عنه لانه يجب تاخيره عنه تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به سقط عنه الفرض بالاتفاق فتاخيره عنه نقض
لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخيره عنه ترك في وقت وجوبه وهو باطل
وبان الوقت ثبت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان
بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان المتعلق بالامر
اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد سبب به للحال فكذا الثاني ويعتبر
بالنهي فان الانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا الاتيان بالواجب بالامر تمسك القائلون بالتراخي
بان صيغة الامر وضعت لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه
الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان الاول
والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل في اي
زمان شئت فلو اقتضى الفور به تركا لو قيل افعل الساعة فيعود على موضوعه بالنقض
لانه يصير حكم المطلق والمقيد سواء واما قولهم فتاخيره عنه نقض لوجوبه فذلك ممنوع
لان ذلك حكم الواجب المضيق لا الموسع فانه يجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى
العمر عنه ولو اخلى عصى فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب واما اعتقاد الوجوب
فيستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل الوجوب فاما الفعل فلا يستغرق جميع العمر
فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع
كما يلزم فعله واما قوله يتقدر بقدرها فقلنا ذلك مسلم انه يلزم منه زمان يحصل الفعل
فيه فاما ان يعين اول اوقات الامكان فلا فان قيل قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ
امرتك يقتضي الفور حيث عوتب على ترك المبادرة قلنا لعله كان مقرونا بما يدل على الفور

ومعنى قوله تعالى استكبروا وكانوا من الكافرين ولانهم لم يؤمروا بالسجود حكمه لانه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وانه كفر وقوله ومقيدا الى الخ المقيد وموما خص جواز ثبوته بعين بعوت بعواته اربعة انواع مايكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لاداله وظرفا للاداء ايضا كوقت الصلوة الاترى انه نفصل عن الاداء فكان ظرفا لان المراد من الظرف ههنا ان يفضل الوقت عن الاداء والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الاداء لايختلف في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان تسميته اداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف الوقت فان كان الوقت كاملا يجب في الذمة كاملا حتى لاتتادى بصفة النقصان وان كان الوقت ناقصا يجب في الذمة ناقصا حتى تتادى بصفة النقصان فكان سببا لان هذا دليل على السببية فان قيل قد استفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط فما فايدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين فحينئذ لايلزم من كون الشئ ظرفا كون شرطا لغيره على انا لانسلم لزوم الشرطية من الظرفية كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف فان قيل لابد من المناسبة بين الاسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنايات والمناسبة بين الاوقات وبين وجوب العبادات فكيف يصلح سببا له قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب نتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن تتراد في النعم لما كان فيها جعلت الاوقات اسبابا لانها محل حدوث النعم واقيمت بميسر امقام النعم كما اذا قال ابو اليسر قوته وموله ان يضاف الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب وظرفا للمؤدى لم يستقم جعل كل الوقت سببا لانه يلزم تاخير الاداء عن وقته او تقدم الحكم على سببه بيانه لو ادى في الوقت يلزم العدم ولو ادى بعد الوقت يلزم التاخير فانه لايمكن جعل كل الوقت سببا بجعل بعض الوقت سببا ضرورة وموالجزء الذي لايتجزى من الوقت لانه يصلح للسببية ولادليل على الزايد عليه ولهذا لو ادى بعد مضي جزء منه جاز بالاجماع واذا اوجبالاقتصار على القليل كان الجزء السابق اولى لعدم مايزاحمه فان اتصل به الاداء تقررت السببية ولاينتقل الى الثاني والثالث لان الجزء المتصل بالاداء اولى من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب وان لم يتصل الاداء بجزء يتحول السببية الى آخر الوقت وموموعنى قول الشيخ الى جزء الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير

[illegible] السببية ولاتنتقل الى الكل وموموعنى قوله اوالى الجملة [illegible] الوقت بحيث لايسع فيه الاداء المفروض وتعين ذلك الجزء للسببية فتقرر المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر والحيض والسفر والاقامة عند ذلك الجزء لانه يأثم بالتاخير من ذلك الجزء بالاجماع وعندنا لما انتقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحية كل جزء للسببية تعتبر حال المكلف في حدوث العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء وقوله فلهذا الابتادى عصر امسه في الوقت الناقص نتيجة قوله اوالى الجملة يعني لما لم تصل الاداء بالجزء الاخير وانتقل السببية الى الكل يجب في الذمة كاملا فلا يتادى في الوقت الناقص لان الناقص لاينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه فانه اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير تعين هو للسببية فيجب في الذمة ناقصا للنقصان ذلك الجزء فيتادى بصفة النقصان ولانقال الكامل سادى بالناقص كما لوترك بعض واجبات الصلوة اوكلها والكنه اتى باصل الاركان تخرج عن العهدة وان يحقق فيه النقصان لانا نقول لا نمنع ذلك النقصان بل نقول الخروج عن العهدة لانه ليس يرجع الى نفس المامور فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الآحاد التي لايزاد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به لانه امر بها في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا اداها في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة كذا قيل وهذا لايخلو عن تحمل ولانقال ماذكرتم مخالف لقولكم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان يغرب فقد ادرك العصر وفي رواية واذا ادرك سجدة من صلوة الصبح قبل ان يطلع الشمس فليتم صلوته ومن ادرك سجدة من صلوة العصر قبل ان يغرب الشمس فليتم صلوته لانا نقول تاويلها ماذكر الطحاوي في شرح الآثار ان ورود [illegible] كان قبل نهي النبي عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولايقال ان ذلك نهي عن التطوع خاصة لانا نقول موانهى عن الفرايض ايضا بدليل انه عليه السلام لما فاتته صلوة الفجر بغداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان الانتظار يجوز ان يكون لوقوع الاداء في الوقت المستحب لانه لاحزن واخره لوجوبها باكمل الطهارتين وموالوضوء

شبكة الألوكة www.alukah.net

[illegible] فعلى اى وجه وجد وقع عن المامور كما استاجر حياطا للخيط له ثوبا بعينه
كان فعله فيه واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او ادى الواجب
بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يادى عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما فيه
فلا يتعين الا بالنية ولكنا نقول الشارع ان لم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التى
يتمكن بها من اداء العباده على ملكه فلم يكن بد من النيه ليكون صارفا ماله الى ما عليه ليتمايز
العاده من العباده ولا حاصل لذكر بعدم النية اذ العدم ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه
اختيارا فلا حاجة الى النيه لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل من العاده
الى العباده لا اختيارا اصل الفعل ولم يوجد ذكر قوله الا في المسافر الاستثنائي المتعلق بعلة
ومع الخطاء في الوصف يعني هذا الصوم لا يصاب في حق المسافر مع الخطاء في الوصف
بل يقع على ما نوى عندنا خلافا لمحمد رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى
واجبا آخر او تطوعا او اطلق النيه في رمضان يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام
في حق المسافر والمقيم لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق ولهذا الصام عن فرض
الوقت يجزيه بالاجماع وشرعية ينفي شرعية . لما بينا انه معيار فلا يستتبع غيره مشروعا
في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الرخص بالفطر دفعا للمشقه واذا ترك الرخص كان
مؤديا كالمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال وعند رحمه الله فيه طريقان
احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشرع اثبت له
الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقه ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل
الى الاخف فاذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان استاطه من جمته لكونه ما امر عليه
من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يواخذ به ويواخذ بواجب آخر
ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف
عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه النيه لانه لا فائدة في النفل
الا الثواب والثواب في الفرض اكثر وكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف فيلغو وصف
النفليه فيبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني ان انتفاء شرعية الصيامات

[illegible] فانه موجود في الواجب [illegible] الترخص
[illegible] حق المسافر لانه مخير بين الاداء والتاخير فصار هذا الوقت في حقه [illegible]
فيصح منه اداء واجبا آخر كما في شعبان وهذا الطريق يوجب ان لو نوى النفل يقع عما نوى
وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى قول الشيخ وفي النفل عنه روايتان واما المسافر اذا اطلق
النيه فالصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق
بهذه النيه قوله بخلاف المريض اذا نوى عن واجب آخر او النفل يقع عما نوى وهو رواية
الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخنا لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد
المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت
لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في رخصته والتحق
بالصحيح الا ان الرخصة في حق المسافر متعلقة بعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر فاقام معام
العجز وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات الرخصة فيبقى له حق الترخص وتابعهما
المصنف فيه فقال بخلافه المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخي العلامة علاء الدين
عبد العزيز سلمه الله وكشف هذا ان الرخصة لا يتعلق بمعنى المرض باجماع الفقهاء لانه مشروع
الى ما يضره الصوم نحو الحمى ووجع الرأس والعين وغيرها والى ما لا يضره الصوم
كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والرخص انما تثبت للحاجة الى دفع المشقة
ورفعها فمن البعيد ان تثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فتعلق الرخص بالنوع
الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق بالنوع
الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه
لم يكن عاجزا فلم يثبت له الرخص فيقع عن فرض الوقت فاما المريض الذي يضره الصوم
اذا صام عن واجب آخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق الرخص بعجز مقدر وهو
ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة
فقال وذكر ابو الحسن الكرخي لفظ الجواب في المريض والمسافر سواء على ما روى الحسن عنه
وهذا سهو او مؤول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض
فهذا ما ذكره زيادي تامل على صحة ما ذكرنا قوله او يكون مخيرا لا سببا الى آخره
هذا هو النوع الثالث من الموقت واعلم ان الوقت في صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق

[illegible] من الموقته لان وقته متعين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكوة فان وقتها مطلق
الوقت وشرط فيه التعيين اى التبيين من الليل لانه غير متعين لهذه الصيامات
لان وقتها العمر فيقع الامساك في اول اليوم من شروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل
الوقت وهو القضاء فاما اذا نوى من الليل ينعقد الامساك من اول النهار لمحل الوقت
فيجوز فاما اذا انعقد لموضوع وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وفرحكمه انه
لا فوات فيه لان وقته العمر بخلاف الاولين وهو الصوم وانصلوة فانهما مشروعان
في وقت معين فيتحقق فيهما الفوات بفوات ذلك الوقت قوله او يلتبس مشكلا
الى آخره هذا النوع الرابع من الموقته اعلم ان وقت الحج مشكل من وجهين احدهما
بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة يتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء
جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة
الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والطرف الثاني
بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى يتعين على
وجه لا يسعه الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي يأتي يفضل الوقت عن الاداء
وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وهو الصحيح
وحاصل الوجه الثاني ان الاشكال انه متضيق او متوسع قوله وبتعين اشهر الحج
من العام الاول عندنا خلافا لمحمد قال ابو يوسف رحمه الله يتعين اشهر العام الاول
للاداء كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه يأثم وعند محمد رحمه الله لا يتعين حتى
يسع له التاخير من العام الاول الى الثاني والثالث بشرط ان لا تفوته احج ابو يوسف رحمه الله
ان العام الاول في حق المخاطب به آخر الوقت فيحرم عليه التاخير لان الوقت في حقه اشهر
الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر التي
المتصلة بعمره يقينا والتي لم يجئ غير متصلة بعمره لان اتصالها مشكوك فيه والموت في السنة غير
نادر وانفصالها ثابت في الحال وعلى اعتبار الاتصال لا يسع وقت الحج غير الوقت الحاضر
فيكون التاخير عنه تفويتا كاخر وقت الصلوة فتعين الاشهر من الامام الاول احتياطا

[illegible] ان بعض الفوات ومع هذا لو ادرك العام الثاني فاداه كان [illegible]
الوجوب بطريق التضييق في العام الاول للشك في ادراك العام الثاني فاذا ادرك تقرر
ذلك السبب وارتفع الاثم ويكون اداء لاتصاله بعمره واما تاخير النبي عليه السلام فقد كان لعذر
وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره ولان التاخير انما حرم للشك في العيش وقد ارتفع ذلك
في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين له المراد الذي هو احد اركان الدين
وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره احتج محمد رحمه الله بما روى عن النبي عليه السلام انه حج
سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضية الحج سنة ست فعلم ان التاخير جائز وبان الحج
فرض العمر فكان جميع العمر وقتا اذ انه لا اشهر الحج من العام الاول بعينها وما من سنة
تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها ولما ثبت التحتم لعارض الموت فرحنا التحتم
عليه لان ما كان ثابتا بالطاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شكل فلم يعتبر فاذا لا يتعين
الاسبوع فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر لا يتعين الاسبوع للعدد فعلا فكذا هذا
واعلم ان ما ذكر محمد رح من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة مشكل لان العاقبة
مستورة ولا يجوز بناء الامر عليها لانه لا بد في حق العامل بالجزم بالتعليل او التحريم بالتاخير
فيلزم منه القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب الشافعي او الاثم بنفس التاخير ان لم
كما قال ابو يوسف رح لذا ذكر في بعض اصول الفقه والصحيح من قول محمد رح ما ذكر
ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسلام ان الحج يجب موسعا حتى فيه التاخير الا اذا غلب
على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد واما اذا ضاق قبل ان يحج فان كان الموت
فجاءه لم يلحقه اثم وان مات بعد ظهور امارات يشهد عليه بانه لو اخر يفوت لم يحل له
التاخير ويصير متضيقا عليه لان الاداء [illegible] قلب واجب عند عدم الاداء قوله وتأدى
باطلاق النية اى يتأدى الحج باطلاق النية بان قال اللهم اني اريد الحج ان ظاهر حال المسلم
الذي وجب عليه الحج ان لا يحمل المشاق الكثيرة للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال
فاستغنى عن التعيين صريحا وعرف المطلق اليه فلما اذا نوى النفل فقد نوى شيئا آخر
صريحا الدفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لا يقاوم الصريح فلا يتأدى بنية النفل خلاف الصوم
فانه متعين للامر اجمع له فيه فيتأدى بجميع النيات قوله والكفار مخاطبون بالامر الى آخره
اعلم ان الكفار مخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان قال تعالى

[illegible] ولان اقامة الحدود على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة لتكون زاجرة عن اسبابها وما عتقاد حرمة السبب تتحقق ذلك والكفار ليق بذلك من المؤمنين ولا خلاف انهم مخاطبون بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك يليق بهم فانهم اثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم يكفرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان محمد رحمه الله قال في السير الكبير من انكر شيأ من الشرائع فقد ابطل قوله لا اله الا الله فظهر ان جحود ذلك كفر منه فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اي لا يقرون بها وفاك ما سلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من مشايخنا والشافعي رحمهم الله يتناولهم ايضا والاداء واجب عليهم لانه اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم كما يعاقبون على ترك الاداء في الدنيا وكان الكفر اسوء المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحية الذمة للوجوب وشرط الوجوب وهو التمكن متقرر في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر لا يصلح لذلك ولا يقال ان الاهلية لا تتحقق في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة اذ العبادة يتصور منه المؤمن لانا نقول ذلك ممكن بشرط تقديم الايمان كما في الجنب او المحدث فيتمكن من اداء الصلوة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخ ديارنا لا مخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن اصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسايلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي فاتته في حال الردة عندنا خلافا للشافعي وهو والمرتد كافر وقيل الخلاف بينه وبين الشافعي في هذه المسئلة يدل على انه لم يكن مخاطبا بالاداء وهذا ضعيف لان سقوط القضاء عن المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وبقوله عليه السلام يجب ما قبله والسقوط بعد استقرار من الحق لا يدل على انتفاء اصل الوجوب والصحيح من الاستدلال لنا على المذهب ما ذكر محمد

[illegible] ولان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة لان المنذور يجب فعلم ان المراد ان الردة تبطل وجوب كل عبادة والدليل على ما ذهبنا ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فانهم ان اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان ولان الامر بالاداء ليتناول الثواب في الآخرة بالاداء احكما من الله تعالى والكافر ليس باهل للثواب الآخرة بعقوبة له على كفره فاذا انعدم اهلية ما هو المقصود بالاداء تظهر به انعدام اهلية للاداء بخلاف الايمان فانه اهل للثواب ولا يكون اهلا للثواب العبادات مع كفره والاجزء ان يكون مامورا بالاداء آية بشرط تقدم الايمان لان الايمان اصل العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا على قول الشيخ والصحيح انهم لا مخاطبون بالاداء وقيل عند ابي حنيفة رحمه الله الشرائع من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان بالاجماع فمخاطبون بالشرائع وعندنا المست من الايمان وهم ان كانوا مخاطبين بالايمان فلا مخاطبون بالشرائع قوله ومنه النهي اي ومن الخاص النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكره في المتن ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا والكراهة كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم او معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي والياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسالوا عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم هو الكراهة بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في هامة نسخ الاصول ثم موجبه عند الجمهور وجوب الانتهاء عن جميع ما تناوله المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل مع بقاء الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق به وجوب الايتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بالكف الوجوه يتحقق به وجوب الانتهاء قوله وانه تقتضي اي النهي يقتضي قبح المنهي عنه كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة

لكن يحتمل العموم اكثر ما يستعمل في الخصوص الا يرى ان قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان
فهو امن فان المراد منه العموم وكذلك السامعون فهموا منه العموم حتى سارعوا الى الدخول فعلم
ان الاصل فيها العموم ولا نعلم انه للخصوص ولكن اتصف لدخول فصار عاما لانه ضرب من
الاجتهاد وهم ليسوا من اهل الاجتهاد ومع ذلك فهموا منه العموم ولهذا لو قال رجل من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا بخلاف ما قال لآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض
فصار الامر مساويا لا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وكلمة من يحتمل الخصوص
وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز مثال قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان كما في المسألة الاولى وكذلك كلمة ما عام في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل
قال الله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن
غلاما اذ معناه ان كان جملة غلاما والجملة اسم للمجموع وفي احتمال الخصوص مثل كلمة من
لانها ... مبهمة كهي فلابهامها تقع على الواحد والاكثر وعلى هذا تخرج قول
الرجل لامرأته طلقي نفسك من الثلث ما شئت فعند ابي حنيفة لها ان تطلق نفسها واحدة
وثنتين وعندهما ثلاثا ايضا لما بينا في كلمة من وتستعمل ما بمعنى من كما في قوله تعالى
والسماء وما بناها وكذلك من بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على
رجلين ومنهم من يمشي على اربع وتستعمل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد وما عمرو
فيقال في جوابه الكريم والفاضل كذا ذكره صاحب المفتاح قوله وكل للاحاطة الى اخره
اعلم ان كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها لانها للاحاطة ولكن على سبيل الافراد
كان ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما علي الف يجب عليه الف لهما ولو قال لكل واحد
منكما يلزم عليه لكل منهما الف وكانها ماخوذة من الاكليل الذي هو محيط بجوانب
الراس وهي لازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء فاذا اضيفت الى المعرفة
يوجب احاطة الاجزاء لعدم افرادها واذا اضيفت الى النكرة يوجب احاطة
الافراد فيصدق قولنا كل رمان ماكول لان جميع افراده ماكول ولا يصدق قولنا
كل الرمان ماكول لان قشره غير ماكول ولهذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق

توجب عموم الافراد حتى يحنث بتزوج كل امرأة ويثبت عموم الافعال ضمنا فاذا
وصلت بكلمة ما اوجبت عموم الافعال ويكون جامع الفعل بمنزلة الاسم الذي
يقع بعد كل لانها مصدرية ويصير الفعل بها في تاويل المصدر فاذا قلت كلما تاتني اكرمك
معناه كل اتيان يحصل منك لي اكرمك لان كل لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه
فبالضرورة يدخلها ما ليصير الفعل في تاويل الاسم والمراد بالمصدر في مثل هذا الموقع
وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا ما دام زيد جالسا اي دوام جلوسه وتريد بالدوام
وقت الدوام وكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها
وفي عين المعاني كلما هذه للجزاء ضمنا لكل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصبت
كل على الظرف والعامل فيها الجواب ويثبت عموم الاسماء ضمنا اي من ضرورة عموم
الافعال كلما يثبت عموم الاسماء وعلى هذا مسائل اصحابنا في قول الرجل كل امرأة
اتزوجها وكلما تزوجت امرأة فهي طالق ففي الاول تعم الاعيان دون الافعال حتى لا يقع
الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة وفي الثاني تعم الافعال والاعيان جميعا
قوله وكلمة الجميع الى اخره اعلم ان كلمة الجميع عامة الا انها توجب الاحاطة على
سبيل الاجتماع قصدا بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد
كما بينا وكلمة من توجب العموم والاجتماع كما بينا ولا توجب الاحاطة قصدا قوله
وفي كلمة كل يوجب لكل رجل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا فدخل عشرة يوجب لكل منهم النفل تاما ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عموم من وتعين
احتمال الخصوص حملا للعموم على المحتمل فلم يجب النفل الا للواحد متقدم ولم يوجد ولو
دخل واحد ثم عشرة فردا كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلثة لانه الاول من كل وجه
وكلمة من يحتمل الخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها فكذا كلمة كل يحتمل الخصوص
وكلمة الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كل واحد منها للعموم فيعمل به عند تعذر
العمل بالحقيقة وقد قامت الدلالة على ان الواحد يستحق النفل الجميع لان التنفيل
للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو بدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول
اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى فان قيل هذا جعلت كلمة من بمعنى كل ...

www.alukah.net

نظر في الاستعارة فيها اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نقل ومعنى الجميع فكون لكل نقل
واحد قلنا لا يمكن ذلك لان كلمة من لا يدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا بل
عمومها ضرورة انها مهما لعموم النكرة في موضع النفي فحينئذ لا يكون له اشتراك مع كل واحد
منها في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد فلا يجوز الاستعارة فان قيل في استعارة كلمة الجميع
بمعنى الكل جمع بين الحقيقة اذ لو دخل فيه جمع اولا استحقوا النقل عملا بحقيقتها والاصل
واحد قلنا النقل ثبت عملا بمجازها قلنا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد
في واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما وذلك غير ممكن كذا قيل
وقائل ان يقول في الارادة يلزم الجمع وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع لان معنى الجمع
بينهما في الارادة ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا بهذه المثابة وان لم يتصور
اجتماعهما في الوقوع قوله والنكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة في ذاتها خاصة اذ
هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة الا انها تعم بدخول حرف النفي سواء دخل حرف النفي
على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا وفي
الوجهين ثبت العموم اقتضاء او ضرورة وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى
رؤية جميع الجائز ضرورة اذ لو رأى رجلا واحدا لكون كاذبا في خبر بخلاف الاثبات
وانه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل منكر رؤية الكل ولان النفي والاجماع يدلان
على انها في النفي نعم فان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا
له واجمع اهل العلم ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك لان لو كان نفي النكرة
موجبا للعموم ولا تعال قد يصح الاضراب عنه كما في الطلبية والجمع مثل ان يقول
ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك
كما لو قيل ما رايت رجلا بل رجلا انا نقول لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول نعم انه
الاضراب ينفيهما المراد نفي صفة الوحدة لا نفي الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا
بل بصريا فانه يفيد نفي رؤية هذه الحقيقة لا مطلق الحقيقة كذا هذا قوله والنكرة في الاثبات تخص
الى آخره اعلم ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا لانها مطلقة والمطلق خاص عندنا

لانه المتعرض للذات دون الصفات وعند الشافعي رحمه الله تعم لانها بمنزلة العام قلنا قول
افراد احتى قال يصوم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار وقد خصت منها
الزمنة بالاجماع فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل بجامع الكفارات جنس واحد
وقلنا انها مطلقة لا عامة لانها يدل على فرد غير معين مساو لواحد لا بعينه على احتمال
وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج
عن العهدة بتحرير رقبة واحدة واذا كان كذلك لا يصح تقييده بالقياس لان تقييد المطلق
نسخ وذا لا يجوز بالقياس واما عدم جواز الزمنة باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما علقها
الله تعالى كذا ذكر في الصحاح اي لغير العالمة لغة والزمنة عالمة لفوات جنس المنفعة
فلم يدخلها اسم الرقبة مطلقا وان التحرير المطلق هو الاعتاق الكامل وذا لا يتوهم
عالمة من وجه فلم يدخل الزمن فكيف يخص قوله واذا وصفت بصفة عامة الى آخره
اعلم ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تتم ضرورة عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة
كما ذكرنا وهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا او والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه
كان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولم يصر موليا في مسئلة الايلاء لانه حينئذ المستثنى يوم
وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الايلاء فلم يكن موليا بخلاف ما لو
قال الا رجلا او الا يوما بدون الصفة فان له ان يتكلم بواحد فقط سواء كان من الكوفة
او من غيرها حتى لو تكلم باثنين بحنث ويصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس
من ذلك اليوم لانها في موضع الاثبات اذ الاستثنا من النفي اثبات وبشكل هذا بقول الرجل
والله لا اكلمن رجلا كوفيا فانه يصير بارا مع التكلم برجل واحد منها ذكره محمد في الجامع الكبير
مع انها وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات ولم تصر عاما فقيل في جوابه هذا في هذه
الصورة بمعنى آخر وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثنا باسم الشخص فيتناول
مستثنى واحدا مشخصا واذا كانت موصوفة فالاستثنا بصفة النوع فيخص الكل
النوع لصيرورته مستثنى كذا في جامع شمس الائمة قلت هذا كلام حسن ولكن لا يندفع
ما يرد نقضا على هذا الاصل العام قوله ولهذا اي ولان النكرة تعم بالصفة العامة
قال علماؤنا فيما اذا قال رجل اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه فعتقوا لان ايا
نكرة قد وصفت بالصفة العامة وهي الضرب فتعم اعلم ان مدلول اي بعض من الكل

تخيير معين ولذا لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المنكر الا على تأويل
الجمع وايضا الى المعرف فلا يقال اى الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا اى التمر اكلت افضل
وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اى رجل معناه اى الرجال
واذا لم يكن هذا اللفظ وسل لم يجز اضافة اى اليه كذا في حاشية المفصل للمصنف وفي النسخ
اى اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرب للاضافه وكان في اصل
الوضع للخصوص ويدل عليه قوله تعالى ايكم باتيني بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين
ولم يقل يا تونني كما يقال اى الرجال اتاك بصيغة الفرد في الاستفهام والشرط ثم ان اتا
ان كان معرفه بعد الاضافه كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما ذكر في الصحاح ولهذا يصلح
مبتدا وكانت نكرة معنى لتناولها كل واحد من احاد ما اضيف اليه ولهذا صح الاستفهام
بها بعد الاضافه الى المعرفه فيتعمم بالصفه كالنكرة واذا كانت نكرة كما هو مذهب صاحب
التخمير وغيره فيتعمم ايضا بلا اشكال ولكن هذا الاصل غير مطرد فان الرقبه في قولك فتحرير
رقبه مؤمنه وصفت بصفه عامة ولم يتعمم عندنا بل عموم اى لوقوعه موقع الشرط
وذكر من اسباب العموم في الاسماء المبهمة لانها تحتاج الى الصله فصار الفعل الذي جعل
صله لها هو الشرط فيتعمم الفعل لصيرورته شرطا قوله واذا دخلت لام المعرفه
الى آخره اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في الاسم الذي دخله لام التعريف هل للعهد
قال بعضهم ان ذلك تدل على ان الجنس مراد لا على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل واليه
ذهب بعض مشايخنا المتاخرين وهو قول الى على المسموى من ائمة اللغة قال القاضي ابو زيد
وفحوى الاسلام اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا انه يتناول الكل بطريق الحقيقة
وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء
اجمعوا على اجراء قوله تعالى السارق والسارقه الزانيه والزاني وقوله والظالمين استقاء
وقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا على العموم وكذا تقول العرب الفرس اعدى من
من الحمار والاسد اقوى من الذيب ويراد به كل الجنس لا العهد ولانه متى وجب
صرفه الى الجنس لعدم المعهود لتحصل التعريف وهو لم يحصل الا بالاستغراق وجب
الصرف اليه لان ما دونه لا يتعرف به لانه لو صرف الى مطلق الجنس تثبت الذوات
مجهولة وما وراءها معلوم بدون اللام فصار وجود اللام كعدمها وذلك ابطال

وضع اللغة فثبت ان العهد اذا انعدم لا بد من صرف اللام الى الجمع بحسب العرف الذي
ان يتناول الكل عند الاطلاق محملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم
ولم يتناول الكل الا ما نبينه الا ان يعولوا لما تساوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق
الحقيقة يرجح الفرد للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي فان العام
عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص ولو كان ما دخل عليه اللام عاما
ينبغي ان يكون كذلك وان لم يكن عاما لا يصح عد لام التعريف من ادلة العموم قال شيخنا العلامة
وفي الجملة لم يتضح لي تحرير هذه المسئلة قوله حتى يسقط الى آخره اعلم ان اللام اذا دخلت على الجمع مثل
النساء والرجال يصير للجنس ويسقط اعتبار معنى الجمعية لانها للتعريف ولا عهد في اقسام الجموع
ليمكن تعريفه باللام فيحمل على الجنس لانه كان تعريف باللام اذا الجنس معهود في الذهن وفيه رعاية معنى
الجمعية ايضا اما في الخارج او في الذهن اذ هو مدلول الكلمات فكان فيحمل بالمعنيين واما لو بقي الجمع على
حقيقته بعد دخول اللام يبطل معنى التعريف بالكلية وهذا معنى قول الشيخ عملا بالدليلين
قوله والنكره اذا اعيدت الى آخره اعلم ان الاصل ان المعرفه اذا اعيدت معرفه او نكره
والنكره اذا اعيدت معرفه كانت الثانيه عين الاولى لان المعرفه للجنس والنكره متناولة
لبعضه فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كانت النكره او مؤخرا والنكره اذا اعيدت نكره
كانت الثانيه غير الاولى لان كل واحدة متناولة للبعض فلا يلزم ان يكون الثانيه عين الاولى فلو ان
الثانيه لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعس مان لا نشاركها غيرها فلا يتم نكره والامر
بخلافه كذا ذكر شيخنا رحمه الله في شرح البزدوي وذكر المصنف في شرح ان المعرفه اذا اعيدت
نكره كانت الثانيه غير الاولى لا محالة وكانت هيئتهما بين نكرة وهذا اوضح بالنظر الى الدليل
مثاله قول الشاعر صمعنا عن بني دخل وقلنا القوم اخوانوا عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا
وهذا الشعر يؤيد قول مشايخنا ومثال الاول والرابع العسر واليسر المذكورين في قوله ان مع العسر
يسرا الآية مثال الثالث قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ومثال هذا الاصل من المسائل دخل اقر
بالف مقيدا بصك ثم اقر به مقيدا بذلك الصك فان اداه الصك على الشهود واقر بالف عند كل
فريق منهم كان الثاني هو الاول فيلزمه الف واحد بالاتفاق ولو كان كل واحد من الفرقين
نكرة اي غير مقيد بالصك والمجلس واحد كان الثاني غير الاول ايضا بالاتفاق وان كان المجلس
مختلفا فكذلك عندهما لما ان العرف جار في تكرار الالف قرار للتاكيد الحق بالزيادة في الشهود

www.alukah.net

فالحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ رح يصير الادنى متروكا بالاعلى مثال التعارض من الظاهر والنص قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم الآية فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان في ما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص ولكن يحتمل التأويل اذ اللام تستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ومثاله من المسائل ما قال علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التأقيت بحال فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا ونظير تعارض المفسر مع المحكم ما وجد في المنصوص وذكر في بعض الشروح نظيره قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثاني محكم في عدم قبول شهادة المحدودين في قذف اذ ثاب لان التأبيد التحق به فيرجح على المفسر ولكن هذا ليس بقوي فان الاول ليس بمفسر لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا للاباحة يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاحمى والعبد وليسا مرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان والمحدودين في القذف صحيحة حتى تنعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم وقيل قوله عليه السلام من استنجى منكم فليستنج بثلثة احجار مع قوله عليه السلام من استنجى فليوتر ومن فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج والاول نص في الثلث والثاني محكم في التخيير والاول يحتمل الاباحة فيترجح الثاني على الاول وفيه تأمل قوله واما الخفي فكذا اعلم ان الاقسام الاربعة اضدادا تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه وانما بين القسم المقابل لتوضيح الاقسام المذكورة كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان ما يقابله بخلاف الاقسام الاخر فان المضادة فيها ثابتة في نفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز فان قيل لا خلو من ان يكون

القسم المقابل خارجا عن قسم البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم ان يقال والقسم الثالث في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان خارجا يلزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها الاربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكن لم يقل ان وجوه البيان ثمانية لان المقصود من ذكر الاقسام المقابل تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فيكون الاقسام المقابل تبعا لها في البيان فلذلك لم يفردها بالذكر قوله بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهر للراد بالنظر الى موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل سبب عارض في ذلك المحل كآية السرقة فانها ظاهرة في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يختص باسم آخر وخفية في حق الطرار والنباش بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا عن اسم السرقة فخفيت الآية في حقهما واشتبه الامر ان اختصاصهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه قد ملنا في السرقة فوجدنا ما في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي تقصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرف ان اختلاف الاسم لزيادة في فعله فثبت القطع في حقه بالطريق الاولى فاما النباش يسارق عين من يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لتلا طلعوا على خيانته فتبدل الاسم في فعله باعتبار نقصان الحرز والمالية جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت بمثل هذه التعديه وهذا معنى قول الشيخ رح وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لذا موله واما المشكل فكذا اي المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يميز به من بين سايره الاشكال وقوله فهو الداخل في اشكاله اشارة الى ما ذكره فان المشكل ما خوذ من قولهم اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله مثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم اني شئتم اشتبه معنى اني للسامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين قال الله تعالى اني لك هذا اي من اين لك وقال تعالى اني يكون لي علام اي كيف فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو المحيض فهي الاذى اللازم اولى وقيل ان من نظائره قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر وكان لا بد من ان يوجد ليلة القدر

خلافا لما اشتراك فانه لا يتعين احد المعنيين ثم لا شك في ان اليوم ظرف على كلا التقديرين فيرجح احد محتمليه بنظروفه فان كان مما يمتد ومما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقدير مدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقال لبست هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او ساكنت هذه الدار يوما او شهرا فحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له وكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان فلا يقال دخلت او قدمت يوما فحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله لعبده حر يوم يقدم اليوم ظرف للتحرير ومما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامراته انت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان يصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه وهو القدوم في هذه المسايل في ترجيح احد محتمليه لان اضافه اليوم اليه لتعريفه وتميزه من الايام ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب بنظروفه والتقدير حر ذلك في يوم قدوم فلان والى هذا اشير في المبسوط والهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يحلف بالجواب وهو مما اذا كان المظروف هو المضاف اليه مما لا يمتد نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق قوله وانما اريد النذر الى آخره هذا جواب سوال مقدر وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا عندنا خلافا لزفر رحمه الله وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقفه على القرينة وللمين مجاز لتوقفه على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز فقال في جوابه وانما اريد به النذر واليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه والممتنع اجتماعهما في صيغته ولم يوجد ههنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب المنذور لا محالة ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا التزمه المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فصار النذر تحريم المباح بواسطه موجبه لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم ماريه او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا وجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضاة ازواجك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارات حتى روي

مقاتل انه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم ماريته وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس [illegible] وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فهو كشري القريب اي سمي في اشراء شري القريب اعتاقا ويستحيل ان يكون اثبات الملك ابتداء لكنه بصيغة اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان تثبت اليمين بلا نيته كالعتق في شري القريب تثبت بلا نيته واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال يجب القضاء والكفارة بلا نية الا ان استعمال هذه الصيغة على النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت من غير نيته كذا قيل ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين انما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ حقيقته ومجازه ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه انصراف اليمين بالنذر وذكر شمس الايمة انه اجتمع في كلامه كلمتان احديهما يمين وهو قوله لله كانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رض دخل آدم الجنة فلبث فيها ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال تعالى اخبارا عن فرعون امنتم له وفي موضع آخر امنتم به والاخرى نذر وهي قوله علي الان هذا طلاق على ان النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتملاته فيجعل بينهما لانه لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فجعل هذا ليكون قوله على ان الصوم سادا مسد جواب القسم واجزاء في نفسه كما كرمتك في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك جواب الشرط وسادا مسد جواب القسم فعلى هذا لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح نية اليمين فيه وعلى اولوية الاستعارة الى آخره اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهو ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بما يخص المشبه به بانه كما تقول الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وانما سموا هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وهو انه اكتسى اسم الاسد اكتساء البيكل المخصوص اياه كما ان المستعير يكتسي الثوب المستعار فيسري المستعار عنه الا انه اذا افتقر احد هما ما ذكر والآخر ليس كذا ذكره في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره لا تشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن [illegible] ان المجاز موضوع كالحقيقة الا انه من باب اللغة فلو لم تكن موضوعا [illegible]

ومذاهب مطارح وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغه اى وضعه عند الاتصال بين الشيئين
ان يطلق اسم احدهما الى الآخر مجازا دون الالفاظ ثم العلما حصروا الاتصال بنا على الاستقرا
في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه اللام بلوا ارحامكم بالسلام
اى صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلى كذاك الاثم تذهب بالعقول سمى الخمر اثما لكونه مسببا لها
واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تع يجعلون اصابعهم في اذانهم وعكسه كقوله تع كل شئ هالك الا
وجهه اى ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقولهم اتوا ان لنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اى يدل
سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان
على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة
واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام وعكسه وحذف المضاف
سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى فاسئل القرية اولا كقوله الى دواد اكل امرئ تحسبين
امرا ونار توقد بالليل نارا وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اى انا ابن رجل جلا
وتسمية الشئ باسم مجاوره كتسمية قضاء الحاجة بالغايط وتسمية الشئ باسم ما يؤل اليه كتسمية
العنب بالخمر وتسمية باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الغرس مغتسا باطلاق اسم
المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام واجعل لي
لسان صدق في الآخرين اى ذكرا حسنا اذ اللسان آلة واطلاق اسم الشئ على دليله كقولهم فلان
اكل الدم اى الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى علمت نفس ما احضرت اى
كل نفس واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اى بابا
من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى
ليس كمثله شئ ولكن ما حصره الشيخ في قوله وطريق الاستجارة الاتصال بين الشيئين الى آخره
اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه ما ذكروه لان كل موجودين من المحسوسات موجود بصورته
ومعناه ثالث لهما فلا يثبت الاتصال الا من احد هذين الوجهين كما يخفى عليك دخول بعضها
في البعض قوله وفي الشرعيات اى اخرا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجري في
جميع الالفاظ الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي جوز العكس
ايضا وقد يطلق النص ويراد قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبي ونكاحه علم انعقاد لفظ الهبة

مجازا بالاتفاق فذلك لان العرب لما وضعت طرق الاستعارة واستعملت المجاز في كلامها
بالتأمل طريقه يكون اذ ما منهم بالاستعارة لكل متكلم زقال بعض الناس المجاز بحر لا ان
الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما لان هذه الالفاظ انشائية آت في الشرع وانما افعال جارحة الكلام
وهي للسان وكانت بمنزله افعال الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون ذلك الفعل
آخر لا يكون كذلك فكذا هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار والامر
والنهي ونحوها ولكنا نقول المجاز لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جائز في سائر اقسام الكلام
اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه لكلام آخر
هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الاتقان
ثم اعلم ان الاتصال من حيث السببية اى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير
اتصال المصورة في المحسوس من كونه مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى
اذ معنى السبب الاقضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة
انها موجبة شيئه وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة
كما بين المطر والنماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اى المعنى الذي لاجله شرع المشروع
فيتأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز ان يستعار
احدهما للآخر كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بطريق البر فيجوز استعارة احدهما
للآخر وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل هو الحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة
في المعنى اذ كل واحد منهما عقد توثيق فجوز استعارة احدهما للآخر قوله الاول اي
الاتصال من حيث السببية والتعليل عما نعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك
بالشرى وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان صحة الاستعارة المجاورة وذلك يكون
بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين اما المعلول الى العلة فظاهر
واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو
البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة الى
المعلول بشرعه واعتبارا فلما تم الاتصال صحت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان
ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجمع الكل في ملكه
استحسانا لان الملك يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص بها عادة الى الطلاق

[illegible] الكلام هو الحقيقة الا انها تركت بقرائن منها دلالة العادة كالوند ران يصلي او يحج لو مشى
[illegible] وعادة حشم لم يعرفوا الا الاركان المعلومة وزيارة بيت الله وهو المجاز حتى يحمل الصلوة
وزيارة بيت الله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كالو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث فان اللفظ
بعمومه متناول للحم السمك وغيره ولهذا سماه الله تعالى لحما في قوله لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة
الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اذا اشتد والملحمة الواقعة
العظيم ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو قوي الاخلاط في الحيوان ولهذا
وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء وشرط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان
صرف الاسم المطلق الى ماله قوة اولى وان كان لا اسم له حقيقة ولقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر
بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة القتلى وكذا التحم القتال اي اخذ
منه ايضا فلا يكون له ماخذ يدل على شدة القوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف
فقالوا انما لم يستعمل اللحم في الباجات ونحوها لا يسمى لحما والعرف معتبر في اليمين فيتخصص
العموم به كما تخصص الراسر في قوله لا ياكل راسا بتراس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس العصفور
بالاتفاق وان كان حقيقة فيه وكذا قوله كل مملوك لي حر لا يساوي المكاتب حتى لا يعتق وان كان
اسم العتق لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا لان المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بكاسبه
لا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة فكان كونه مملوكا ناقصا من وجه دون وجه فلا يتناوله
اطلاق الملك بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي لان الملك فيهما كامل
والرق ناقص وعكسه الحلف بالفاكهة اي عكس ما ذكرنا من المسئلين الحلف بكذا فان الحقيقة
تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية
حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل الرمان والرطب والعنب عندنا خلافا لمحمد رح وعند ما
يحنث باكلها وهو قول الشافعي رحمه الله وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة
قالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول
الكامل وابو حنيفة رحمه الله يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال تعالى فاكهين اي
متنعمين والتنعم زايد على ما به قوام البدن والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ
بهما في بعض المواضع والرمان في معنى هذا وقد يقع به القوام ايضا وهو قوت من حمله التوابل

[illegible] اذا يبس وكان في هذه الاشياء وصف زايد وهو الغذائية فلهذه الزيادة [illegible]
اسم الفاكهة كما ان مطلق اللحم لا يتناول لحم السمك للنقصان قالوا هذا اختلاف عرف وزمان
افتى على حسب زمانه وبما كان كذلك وفي عرفنا ينبغي ان يحنث باكلها بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظم
اي سوق الكلام يعني يترك الحقيقة لقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة كقول الرجل
لآخر طلق امراتي ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت ان كنت بطلا لا تكون توكيلا ومنها دلالة معنى
يرجع الى المتكلم كما في يمين الغموس ذكر مثل امراة قائمة ليخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق
انه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ساعة ثم خرجت لم تطلق وكذا لو قال له تعال فتغد معي
والله لا اتغدى وذهب الى بيته وتغدى لم يحنث فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة الفعل على مصدر
منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فاخرج خروجا مقتضى ان لا يحنث بكل تغد وخروج
ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه لغرض الكلام مع الجواب فيتقدر به لانه بنا عليه
وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رضي الله عنه ولم يسبق وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مبنية
كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا واخرج ابو حنيفة قسما آخر وهو ما يكون
موجبا للعطاء وموقتا معنى واخذ من حديث جابر وابن حيث [illegible] ثم نصرة بعد ذلك ولم تحنثوا الفور في الاصل مصدر فار القدر اذا غلت فاستعير لسرعة [illegible]
الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله عليه السلام
وانما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء
والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو مجلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى
العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام عن ظهور الحقيقة
انما ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه في حديث الرفع
مجاز عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
كما في قوله تعالى واسال القرية كانه قيل رفع حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والحكم نوعان احدهما
الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد وبهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كالوصلي رياء
وسمعة راعيا للاركان والشرايط يجوز حكما ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كالخارج
على ساعة من كلام الناس من غير قصده في صلوته تفسد صلوته ولا اثم واذا ثبت اختلاف الحكمين

[illegible] كلمة المشترك كاسم القرء فلا يجوز اجتماع الخصم به علينا في اشتراط النية
[illegible] وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا
ما يتعلق من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد
بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك
ولعامل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم الشيء هو الاثر الثابت
فيتناول كلها هذا المعنى العام لا بكونه موضوعا باذا كل واحد فكان من قبيل الشيء الا من قبيل القرء
الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل
كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضي ابا زيد لم يفرق بين المقتضى والمحذوف
كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحذفين من باب المقتضى فيستقيم على قوله
الاستدلال لعدم جواز عموم المقتضى عندنا فاما الشيخان فخر الاسلام وشمس الائمة خالفاه
في المحذوف وفرقا بين المقتضى والمحذوف وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان
من قبيل المحذوف على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا عليهما اختيارا
من جواز عموم المحذوف فبيننا انتفاء العموم فيهما على الاشهر اك دون الاقتضاء وفيه نظر
ما ترى قوله والتحريم المضاف الى العين اعلم ان اصحابنا العراقيين والكرخي ومن تابعه على عامة
المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة
وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها للفعل المقصود منها بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو
المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدور فاما الاعيان فليس بمقدورة
لنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل ان المراد تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل
الميتة وشرب الخمر وقال قوم من القدرية انه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانا علمنا ثبت
ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وتلك الفعل غير مذكور وليس اضمار
البعض اولى من البعض فاما ان يضمر الكل فهو محال فيتوقف في الكل والاول القول بثبوت التحريم
على العموم بجميع اوصاف العين والفعل جميعا به متعذر فتوقف ولكنا نقول التحريم
[illegible] التحريم الى عين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فيصح وصف العين به ومعنى
اتصافها به خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا اولم يبق محلا له وهذا كالنسخ ولم يكن
للتوقف معنى مع صحة اضافة التحريم الى العين لا اجماعا ايضا لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل

بظاهر اللفظ فلا يجوز التوقف والاجمال والتحريم هو المنع وهو نوعان منع [illegible]
لا ما كل هذا الخبز وهو موضوعة بين يديه ومنع الشيء بعد ان [illegible] بان رفع الخبز من بين يديه
الى الفعل كان من قبيل النوع والى العين من النوع الثاني قال عبد القاهر البغدادي ان الامة [illegible]
هذه الطائفة من القدرية على تحريم وطئ الامهات والبنات من هذه الآية ويكفرون المخالف لها وبئس ما
انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يحتمل الا معنى واحدا وذكر صاحب الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة
الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسدة نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى لان بعضها
قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا الاقبح فيها قيد عليهم الاعيان المحرمة
اذ التحريم يستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان قوله وينصل بما ذكرنا
حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسايل مبني عليها فلا بد من ذكرها
اعلم ان الحروف يطلق على حروف التهجي التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يتوصل به الى الافعال
الى الاسماء وعلى ما يدل على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو ثم اطلاق لفظ الحروف هنا على المذكور
في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثر ما وقع
فابتدأ بها وقال قالوا والمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد
والترتيب كما زعم البعض على اصل ابي حنيفة رحمه الله وكما زعم بعض اصحاب الشافعي وعند جمهور العلماء
من ائمة اللغة والفتوى انها مطلق العطف احترز من قال بالترتيب بقوله عليه السلام حين سألوا عنه
عن السعي بين الصفا والمروة بما نبدأ فقال ابدؤا بما بدأ الله تعالى بذكره به قوله تعالى ان الصفا والمروة
فلو لم يكن للترتيب لما قال هكذا ولما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم كانوا اهل لسان وبقوله واركعوا
واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا من الواو وبقوله عليه السلام
من قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت
قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول
وبين ما لم يعلمه لكن للعالم ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا بنا مستقرأ كلام العرب وعند الاستقراء
والتأمل في مواضع كلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب فان العرب تقول جاءني زيد
وعمرو فيفهم من هذا احتمالهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان [illegible]
لما صح ان يقال وعمرو بعده او قبله لانه حينئذ يكون تكرارا او تناقضا ولتبادر قوله نعم اعطوا
الباقي جميعا او قولوا الا زيدا مكسه في الاعراب لاتحاد القصة وان الفاء وثم للترتيب ومع للقران

الشبكة
www.alukah.net

[illegible] لكونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة
[illegible] منقطعة عنها بجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو وبسط العذر
في ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى مثله نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع
والاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج
واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبده ادا الى الفا وانت حر لا يعتق الا بالاداء الان الواو
للحال اذ لا يحسن العطف هنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا بد منه على ما عرف فلذلك جعلوها
للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء
كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار
كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر هذا تقرير عامة الكتب فان قيل هما ذكر عكس
ما تقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر فيقتضي ان يكون الحرية شرطا
للاداء كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذ انوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق
لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط متقدم على المشروط
لا محالة فلا تكون معلقا واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال قلنا الجواب عنه
من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض ولي الحوض على
الناقة وهو شايع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا اي انت حر في هذه
الحالة انما يحمل على هذا لانه لا يصلح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح
ممن يصح فيه التنجيز والشرع وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل
بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من الكلام
والثاني قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين
من الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية
في الحال فيكون معناه ادا الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء فكانت الحرية متعلقة
بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام الجواب للامر بدلالة المقصود
المتكلم فاخذت حكمه فيصير معنى الكلام ادا الى الفا تصر حرا حينئذ فكانت الحرية متعلقة
بالاداء وقيل انه اذا جعل الحرية حال الاداء اي وصفا له لا يسبق الاداء

[illegible] الحال لا تسبق ذا الحال الصفة لا تسبق الموصوف قوله [illegible]
وقد يكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض انه للنظم او للابتداء فلا يجب [illegible]
كقوله منه طالق ثلثا ومنه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت
فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قوله طلقني وكذا الف لعطف الجملة عندي
حتى اذا طلقها لم يجب له شئ وقالا ان الواو والحال يدلان حالة المعاوضة اذ الخلع عند معاوضة
فيصير شرطا لما بينا ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا طلقها كما في قوله احمل هذا الطعام
ولك درهم وله ان العطف حقيقته وتحملها على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها
ومعنى المعاوضة لا يصلح معارضا لانه امر زايد في الطلاق كانه يتفكك عن المال اذ عادة الكرام
الامتناع عن العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجانب لانها لا يوجد بدونه وبدليل
ان العوض اذا دخل صار يمينا من جانب الزوج بان قال ان انت طالق على الف او ادا الي الفا
وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح
رجوعه كما في النكاح وسايز المعاوضات واذا كان كذلك لا يصح معارضا لان المعارض لا يعارض
الاصلي قوله والفاء للوصل والتعقيب اي موجب الفاء وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة
اي بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الاترى
انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
فعرف ان اعرق المعنيين هو الاتباع ومعنى قوله وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تاخر
الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران
ليس بموجب له ومعنى قوله فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ اي من غير ان يشتغل
بينهما بعمل آخر او تؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل قوله ويستعمل في احكام
العلل اي لاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل في احكام العلل لانها مرتبة على العلل ولهذا لو قال
لآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية
بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا
للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملا لرد الايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب ولقبول البيع بان يجعل انشاء الحرية في الحال فلا تثبت القبول بالشك

www.alukah.net

[illegible] اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على [illegible]
[illegible] وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة [illegible]
اذ ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وبما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق
ان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال
وكان ما قلناه احوط من فهاذهبوا اترك الحقيقة بوجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير
بالامر بين الحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا يتعلق بالخيرية اصلا وانما جعلنا
ثم مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب الترتيب ايضا فلا يحصل
الغرض ولا يقال لما صار بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما
حملنا على الواو لتعذر الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لم يحصل هذا المقصود
فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث باليمين خلاف اليسار في اصل اللغة وسمي القسم باليمين
لانهم كانوا يتماسحون باليمان على التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث
واليمين موضعه في جميع المعاني كذا في المغرب قوله وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني
زيد بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين
احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو
ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه
وقد دخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما تصح الاضراب عن الاول بعد ان
الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فتجعل في اثبات الثاني
مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال لموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين
طلق ثلثا لانعدام ما يمكن ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه
الفان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة تدارك ما يتبين انفراد ما اقر به اولا لا ينفي اصله
الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء
واحد وذلك باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي نفاها اول الكلام تقديرا فكانه
قال على الف ليس معه غيره ثم استدركه بقوله بل الفان كما نقول جحجت حجة بل حجتان وكما قال
جاءني رجل بل رجلان وستي ستون بل سبعون وقال زفر يلزمه ثلثة الاف وهو القياس

[illegible] بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالاول
على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه الالفان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لا بل
ان التدارك في الاعداد بان يجعل احد المذكورين مرادا بالثاني كما له مالاول وهذا في الاخبار ممكن كما سنا وا
فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود وما يتصور الغلط فيه لانه بعد ما ثبت لا يمكن
فاما الخبر يحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء فلا يصح
رجوعه مطلق ثلثا والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
لا بل بسن يقع واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل لم يبق بعد ما بانت بالاول
قوله ولكن للاستدراك بعد النفي اعلم ان لكن يستدرك به ما يتقدر به الجملة التي قبلها من التوهم
نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلما توهم ان يتوهم ان عمرا غير مرئي فازالت لكن هذا الوهم والفرق
بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به
بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفرد على مثله واما في الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات
والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فليس من لحكامه بل موجبات
بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي الاخر واثبات الثاني قوله غير ان العطف
الى آخره استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله لكن للاستدراك اي لكن العطف بطريق الاستدراك انما يصح
عند اتساق الكلام اي انتظامه وذكر بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير
منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا تناقض آخر
الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين لا تثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما منتافيا
مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لفلان قط لكنه لفلان آخر
فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر له الاول لان قوله ما كان لي قط
تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا
الاقرار ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا
لا رد الاقرار ويصير قابلا له لغيره فاذا وصله اي قوله ولكنه لفلان كان وصله بيانا انه
نفاه اي الملك من نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه
اصلا لا نفيا الى احد كذا اورده فخر الاسلام في اصوله ولكن فيه اشكال لان لكن المشددة ليست من حروف
العطف بل من الحروف الناصبة لكنهما لما اشتركا في الاستدراك اورده ومثال فوات المعنى الثاني

فيه الى الخيار [illegible] محتاج الى اختياره من يثق به واختيار من يشتريه لاجله ولا يثق
[illegible] البيع فكان في معنى ما ورد به الشرع فيلحق به والمالم يحمل في الشرط اكثر
من ثلثة لان ارتفاع الحاجة بما دونه فكذلك في المحل لارتفاع الحاجة بما دونه اذ الثلثة
تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء ويصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار فان قيل
في البيع شرط الخيار المعلق بمو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك
فكيف يجوز الالحاق به قلنا ولكن الحكم ثم غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما لكن
فوض الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز
الالحاق ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلثة بعد ان كانت المدة معلومة
ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلثة ايضا لانا نقول انهما جوزا خيار الشرط في اكثر
من ثلثة ايام بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وقوله الا ان يكون مدة الخيار
معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو اختيار الكرخي
وبعض المتاخرين من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة
وهو اختيار الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك
الحكم في عقد الاجارة قوله وفي المهر كذلك عندهما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تزوج
رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها
على الف او الفين او على الف حالة او الف الى سنة الحكم مهر المثل عندهما حالا بل يثبت الخيار
للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف حالة والالفين
الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي ايّ المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة
التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان
لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول الشيخ وفي النقدين
يجب الاقل وقال ابو حنيفة رحمه الله يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلي
في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير
اليه وهذا معنى قول الشيخ وعنده يجب مهر المثل ثم عند ابي حنيفة في مسئلة الالف الحالة
والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف الحالة

وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها لترتب احدى وهي الخ[illegible] الاجل
والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف فلها ان [illegible]
ايهما شاءت قوله وفي الكفارات الى اخره اعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواحدة
فكفارته اطعام عشرة مساكين لاية وفي كفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية
واحد من المجملة غير معين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء
ويسمى هذا واجبا مخيرا وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة ان الكل واجب عليه
على سبيل البدل وادا فعل احدها سقط وجوب باقيها كالمسكوت عنه ذلك بان ايجاب احد
الاشياء غير معين لها ان يكون موجبه تعيين الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير معين
او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع
كيف والتخيير بينهما ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف
والتكليف بالمجهول تكليف بما هو ليس في الوسع وهو باطل فتعين وجوب الكل على
سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل طريق
البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين لكن المجهول ثمة الا ان واجد الاشياء
صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع
لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا يأثم الا اثم واحد ولو اتى بالكل يثاب
ثواب الواجب الواحد وذلك يخالف وجد الواجب تعيين وجوب احد الاشياء عملا بالكلمة
او لانها توجب احدا لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وهو جائز عقلا وورد شرعا فوجب
القول به وليس هذا تكليف ما ليس في الوسع لتيام سبب حصول العلم بالواجب عينا
باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله وفي قوله تعالى
ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير اعلم ان اولي هذه الاية للتخيير عند مالك والحسن وابرهيم
النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متابعين ظاهر او فانه للتخيير
في اصل الوضع وعندنا هو بمعنى بل لان في اول الاية دليلا على ان المذكور جزاء المحاربة
فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله والمراد
بها محاربة المؤمنين فان محاربتهم في حكم محاربة الله تعالى لان المسافر في الفيافي

[redacted] والمتعرض له كالمحارب لله تعالى والمحاربة معلومة بانواعها
[redacted] او اخذ مال او قتل او اخذ مال وهذه تتفاوت في صفة الجناية والمذكور
[redacted] متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على
انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم
البعض على البعض فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية
وتتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند
خفتها والاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الآية في قوم هلال بن عويمر الاسلمي
فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم
ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده
ورجله من خلاف يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل ومن اوجد الاخافة نفي من الارض
اي حبس فيكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لهذه الآية وانما وجب الحد على من قطع
على الناس يريدون الاسلام مع ان نفس الارادة لا تخرج عن كونه حربا ولا يجب الحد على من قطع
على حربي وان كان مسلما لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا
وهاجروا لتعلم احكام الاسلام وقيل جاؤا على قصد الاسلام ومن جاء مترددا الحرب على
على قصد الاسلام فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل
الذمة قوله وقالا اذا قال لعبده او دابته اي قال ابو يوسف ومحمد فمن جمع بين عبده ودابته
فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان ولما كان لا حد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين
واذا لم يكن احدهما محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا له وبدون صلاحية المحل لا يصح
الايجاب اصلا كذا ذكره شمس الائمة في اصوله وهذا يشير الى انه لو نوى عبده لهذا الايجاب لا يعتق
عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط انه يعتق عنده اذا نوى قوله
وعنده هو كذلك اي عند ابي حنيفة هو اي الايجاب كذلك اي بمنزلة احدهما غير عين وان غير
العين ليس بمحل ولكن لا نسلم انه لا يحتمل التعيين بل نقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له
تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب التعيين واجبر عليه كما في الاقرار

[redacted] او كان اذا ما احدهما او باعه سعى الآخر للعتق ولو لم يكن محتملا كلامه لها [redacted]
محتمله يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله اكبر سنا منه هذا ابني لان الكبر
الالغاء ويلغوا ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت سعى عبد قوله وهو
الاستعارة اي ابو يوسف ومحمد يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم
للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه قوله ويستعار للعموم فيصير يعني واو
العطف اعلم ان كلمة او يستعار للعموم بدليل يقترن به فيصير شيوعها بنفسه او العطف وذلك اذا
كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث
ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد
منهما في اليمين على سبيل الانفراد سبيل ان يكون يمينين فحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا تكون كذلك
لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد وانما تعم في النفي لان واو بينا واحد
المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا انتفاء الجميع ان كان خبرا كما في النكرة وان
كان نهيا ولبس في وسعه الا نهيا عن احدهما غير عين لا حصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان
عاما فصار شبيها بالواو والعطف من حيث انهما منفيان وليس كعين الواو اذ لو كان كذلك لم يكن كل
واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك يصير بمعنى الواو في موضع الاباحة كما لو
حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما تعم في هذا الموضع لان الاباحة هي الاطلاق ورفع
المانع وذكر في شئ غير عين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل فاذا قال جالس النفيا او المثبتين
يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت كما لو قال بانوا او ولكن يفارق الواو من وجه آخر وهو
ان نفيذا باجابة الجمع واباحة الانفراد وفي الواو لا يجوز الا الجمع قوله وقد يستعار بمعنى حتى اعلم
ان او للعطف كما مر بيانه ويجعل بمعنى حتى والا ان اذا افسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما
اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا او يحمل الكلام ضرب الغاية بان كان يصلح
للامتداد والفرق بينهما ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان في حتى يكون الثاني في جزء من الاول
او عنده ولا يشترط هذا في الا ان وذكر مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم قال الفراء
ان او هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم
او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا التبليغ والرسالة والجهاد حتى يظهر الدين
وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شئ او على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم

www.alukah.net

[illegible] اقتطت حقيقته واستعير لما يحتمل وهو الغاية لان اولما كان [illegible]
[illegible] منها متناهيا يعين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها والكلام
[illegible] ان نفي الامر يحتمل الامتداد فجعل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم
شئ الا ان يتوب عليهم فيفرح بحالهم او يعذبهم او يعذبهم فتشفي منهم قيل سبب نزول الآية
ان نبي عليه اللعن سأل اصحابه ان يلعنهم ويدعوا هلاكهم فقال عليه اللعن ما بعثني الله لعانا
ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى عن سؤال
ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم يتعذر ههنا لكن تقدر ان يعطف
قوله او يتوب عليهم على ما قبله ويوبخهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شئ اعتراضا والمعنى
ان الله تعالى مالك لامرهم واما يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا
على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم او ينصب يتوب باضمار ان ويجعل
ان يتوب في حكم اسم معطوف على الامر اي ليس لك من امرهم شئ او من التوبة عليهم او من تعذيبهم ونظيره
من المسائل ما قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة
بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا او لو دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات
ارتفاع تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية
ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل الاولى ولم يدخل الاخرى لم يحنث كذا في عامة شروح الجامع الا
ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فانه يجوز عندهم فالاولى ان يقال
تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب لعطف الثاني عليه حتى لو قال ادخل بالرفع
ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل مع ان في حكم الاسم وانتصابه
ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية
قوله وحتى للغاية كالى اعلم ان كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كما لمعنى الغاية
ويخلوصها كالى قال الله تعالى حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون
آخر جزء من الشئ او ما يلاقي آخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى
الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او ثلثها لان ذا البين مشروط في مجرور الى
وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صرح في شرح الملخة فقيل
ما اكل الراس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة وهكذا قاله ابن جني وابن نصر الصفار

[illegible] والامام البزدوي وعند الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فيما [illegible] متصل
وتابعه في ذلك جار الله الا ان هذا لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان كان المذكور
بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية والا فلا وعلى هذا نص المبرد في
وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السراج في ايضا قوله وقد يستعمل
للعطف اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب فالمعطوف
يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب ما لغيا ولكن مع قيام معنى الغاية كقول العرب ماتت
الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغ له ان يتكلم لعلو قدره والاستثناء
هو ان يرفع بدليه ويطرحهما معافي حالة العدو والقرعى جمع قرعاء وهو الذي به قرع وهو
بثر ابيض يخرج بالفصال فجعلوه عطفا لوقوعه غاية لانتهاء الاستثناء باستثنائها وكانت
حقيقته قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية قوله ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية
بمعنى الى اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتدأة
كقوله سرت حتى ادخلها او غاية في جملة مبتدأة كقولك خرج الناس حتى خرجت انا
ودلك لانها في الاصل للغاية فوجب العمل بها بهما امكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الاستدلال
بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر دالة على الانتهاء كالصباح في قولك ان ضربك
حتى تصبح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما حمل على المجازاة
بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود
الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وانما حمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح
الآخر غاية حتى لو صلح الآخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يحمل للغاية نحو
ان لم اضربك حتى تصبح فعبدي حر ونظيره مالم يكن الصدر قابلا للامتداد قولك لعبدك
حر ان لم اخبر فلانا ما صنعت حتى يضربك فلا يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار
مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبر ولم يضربه حر في يمينه ونظير مالم يكن الآخر صالحا
للانتهاء كقولك عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب
حر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح
دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيجعل على الجزاء قوله فان تعذر ذلك
يحمل على العطف اي ان تعذر ان يحمل بمعنى لام كي جعل استعارة للعطف المحض وجعل المعنى الغاية

قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق
بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض
يلزم مسح بعض الراس وسواء في ما يتناوله اسم البعض فيكون تقدير الواجب بثلاثة اصابع او بربع
الراس زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا معنى بقول من يقول مطلق مسح البعض غير
مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا سابق به الفرض للاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك
مجمل وكان فعله بيانا لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب لعدم حصول مسح البعض فانه
لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لفوات الترتيب فكذا
هنا قال الكرخي الباء اصلة اي مرين زيدت للتاكيد كان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت
بالدهن فصار التقدير وامسحوا رؤسكم فيلزم مسح الكل ولكنا نقول اما القول بالتبعيض فلا يعرفه
اهل اللغة كذا قاله ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة
عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما
الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة فيحمل الباء على حقيقتها في هذه الآية وهي الالصاق
والتبعيض فيها طريق آخر الى الباء وبيان ذلك ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء
في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط
بيدي لانه اضيف الى جملة وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الآلة وحينئذ لا يقتضي الاستيعاب
وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحته بيدي بالحائط واذا تقرر هذا
صار تقدير الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا تقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف
الى اليد دون الراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس وذلك لا يستوعب
الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع
فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا تستعملان في المسح عادة فيكتفي بالاكثر الذي يحكي حكاية الكل
وهو ثلثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق كما عرف كما زعم الشافعي ولا يقال
قد دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في السمع مع ان الاستيعاب شرط فيه لانا
نقول ثبت الاستيعاب ههنا بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار يكفيك من ههنا ضربة
للوجه وضربة للذراعين ومثلها يزاد على الكتاب وفيه بحث يعرف في التامل واعلم ان مشايخنا

في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض تمام [illegible]
في عامة الاعضاء البعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار [illegible]
لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزايد فرضا كالواقع
على الاماقي الثلث في فرض الغرأة صار البعض مجملا فيتعرف بالسنة وهي توجب ان يقدر
بالربع على ما عرف الآن الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم يسلم الاجمال في الآية
وقالوا ان مطلق البعض هو الثابت بالنص ومو معلوم فلذلك اختار فخر الاسلام ههنا
الطريق الاول لانه اسلم قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على
السطح وفلان علينا امير ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه والاستعلاء
في الفلان على دين هو الايجاب دون غيره وكانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع
فقول الرجل لفلان علي الف يكون دينا لازما سمعه للزوم الاداء يصل به الى حاجة فيقول له
على الف ودينة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة ثم انها تستعار للباء لان
اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى يلزم الشيء كان ملصقا به لا محالة وان حرف الجر سبب
بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم ويستعمل ايضا بمعنى الشرط ان
باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان استعمالها في الشرط حقيقة
فاذا استعملت في المعاوضة المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح
كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر بحقيقته حمل على ما يليق بالمعاوضات
المحضة وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال بالوجوب ويحمل على
الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله
تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما اذا الطلاق يصلح ان يكون معوضا
والمال عوضه واذا قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما
كما في قولها بالف ويكون الواقع بائنا وعند ابي حنيفة رحمه الله للشرط لان الطلاق وان حصل
المال قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا
للتعليق للمال بشرط الثلث اي بعليقا لالتزام المال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج امرها
بان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو الثلث ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق
بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء [illegible]
فاستعيرت

www.alukah.net

[illegible] الشرط او الفاظ الشرط وسميها حروفا باعتبار ان الاصل فيها ان
[illegible] الاصل فيها انه اختص بمعنى للشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط
وانما يدخل على امر معدوم اى يحصل حرف اذ على كل شائع معدوم لانه للمنع بل جاز الوجود
كان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كمجئ الغد بالنظر الى
العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غدا وطلعت الشمس فانت طالق لانه طالعه خرج اويلم يخرج
كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ولهذا قلنا
اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها
لان ان للشرط المحض وانه جعل عدمه ايقاع الطلاق وعليها شرطا ولا يتيقن لوجود هذا
الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة لان الشرط يتحقق فيها
فان لم يدخل بها فلا ميراث لوقوع الطلاق عليها قبل موته باختياره وهو بركه التطليق فصار
فارا فورث وفي النوادر لا تطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق
من زوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك
فقد وقع اليأس والتطليق منه والصحيح ان حكمها حكم موته لانها اذا اشرفت على الموت فقد
فقد من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط
والمحل باق فيقع والملك كما مر سبل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال
فلهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال في هذه الساعة اللطيفة ولا ميراث للزوج
منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت كذا في المبسوط قوله واذا
اعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها ولهذا مضاف ابدا الى جملة فعلية وقد يعنى
المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذا الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان
المردد بين ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية واذا قد يكون ظرفا وانه
غير متضمن لمعنى الشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى فيجازى بها اى بكلمة اذا مرة بمعنى
يستعمل للشرط ويرتب عليه الجزاء، من ويستعمل للوقت فالحاصل ان اذا مشتركة بين الشرط والوقت
عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان والفرق بينهما
ان حنيفة رحمه الله وعند البصريين وهي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير شرط معنى
الوقت كما في ان وقد ذهب ابو يوسف ومحمد فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق تقع الطلاق

[illegible] مالم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعندهما تقع اذا لم
فانت طالق لهما انه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكلمة متى فتطلق آذا يستعمل للوقت كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل وقوله اذا جاس الجيش
ويستعمل للشرط الخالص كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل وقوله ان تصبك لا سمح الله
وذا مخصوص بان ولا يدخل في متى كذا قيل وفيه نظر وكان لصابة الخصاصة عن خطر الوجود ليست
بكائنة ولما ينتظر وكلمة اذا اذا كان بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب
فيه عادة او شرعا نحو مجئ الغد والقيام الى الصلوة فلو بقي بها معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامر
المتردد على ما بينا فاستعملت في الامور الكائنة واذا ثبت الوجهان اذا على التعاقب زال عنها معنى الوقت
والشرط الخالص بينا فاذا جعل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان واذا جعل على الوقت
يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى
بالاتفاق، واذا اما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق الظهور وسمى ما هذه المادة
المسلطة يعني بجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا اما اتاني اكرمك فما في سلطت
اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجملة غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة
متى وعند بعضهم ما في اذا ما صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف ومتى لما فيهم في اصل الوضع للزمن
لما كان الفعل فيها جعل للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع
الطلاق بقوله متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك او متى لم اطلقك فانت طالق عقيب اليمين لوجود وقت
لم يطلقها فيه وكلما ومن وما يستعمل للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم قوله وروى عنها
اى عن ابي يوسف ومحمد اعلم ان لو فيه معنى الشرط لما من معناه تعليق احد كلمتين بالاخرى
على ان يكون الثانية جوابا للاولى كان الاان ان جعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو جعله للمضي
وان كان استقبالا وهو معنى قولهم لو لامتناع الشئ لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود
الاول في قولك لو جئتني لاكرمتك وامتنع الاول لان الفعل الثاني اعدم في الزمان الماضي استقبال وقوعه فيه
بعد فكان الثاني ممتنعا ايضا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت
ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ردخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت
الان لتنها علق العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو لما وضعت لتكلمة ان في معنى الشرط
يستعمل فيه الاستقبال كان وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت فان الطلاق

www.alukah.net

[illegible] وذكر ابن سماعة عن أبي يوسف في نوادره وليس فيه ذكر محمد [illegible]
[illegible] قوله وليس في هذه المسألة نص عن أبي حنيفة قوله وكيف سؤال عن الحال كلمة كيف اسم مبهم
[illegible] وحرك آخره الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لكان إتباعا في الاستفهام عن الأحوال
[illegible] أكيف زيد صحيح أم سقيم قال سيبويه كان القياس أن يكون شرطا لأنه يدل على الحال والأحوال
شروط الا أنه يدل على أحوال وصفات لاختيار للعبد فيها كالسقم والصحة والشيخوخة والكهولة فلم يستقم
أن يقول أنت كيف شئت لكن وذكر في الصحاح إذا ضممت إليها ما تجازى بها كقولك كيفما تفعل أفعل وإذا ثبت
أنه سؤال عن الحال قال أبو حنيفة فمن قال لامرأته أنت طالق كيف شئت تطلق قبل المشيئة ثم إن كانت
غير موطوءة فقد بانت لا إلى عدة ولا مشيئة لها وإن كانت موطوءة فالتطليقة الواقعة رجعية والمشيئة
للمجلس بعد ذلك فإن شاءت البائنة وقد نواها الزوج تطلق بائنة وإن شاءت ثلثا وقد نوى
الزوج ثلثا وإن شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية لأنها شاءت غير ما نوى
فلا يعتبر وإنما لم يحتج إلى نية الزوج لأنه لما فوض الأمر إليها وجب أن تشتغل بما شاءت
ما فوض إليها اعتبارا بعامة التفويضات لأنا نقول إنما فوض إليها حال الطلاق والحال مشترك
بين البينونة والعدد فيحتاج إلى النية لتعيين أحد المحتملين وعن أبي بكر الرازي والطحاوي أن
نية الزوج لغو بشرط ولهما أن يجعل الطلاق ناسا أو ملتبسا في قول أبي حنيفة رح فإن قيل كيف يضاف
إلى موجود فيسير استيصافا وقد يضاف إلى المعدوم فيكون لتعليق الأصل بأوصافه كما في قولك كل كيف
شئت أو افعل كيف شئت فدل على أن الفعل يتكون منه بمشيته قلنا أنا لا ننكر دخوله على معدوم
سيوجد لكنا نقول إنه لا عرض لأصل ما دخل وإنما يعرض لوصفه وقوله طلق لطلب الفعل والفعل
قبل دخول كيف فلا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله أنت طالق يوجب وقوع
الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لأنه لا يتعرض لأصل الكلام كما قاله أبو حنيفة حتى
الكلام وما قالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الأسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها شيء
ما لم تشأ فإذا شاءت فالتدريج كما قال أبو حنيفة رح على هذا لو قال لعبده أنت حر كيف شئت عتق عنده
بلا مشية وعندهما لا يعتق بلا مشية كذا في المبسوط وهذا معنى قول الشيخ والأبطل ولا يقع عندهما
إلا شاءت المجلس هما يقولان لما فوض وصف الطلاق إليها كالرجعية والبينونة والعدد بكون
ذلك تفويضا لنفس الطلاق إليها ضرورة أن الوصف لا ينفك عن الأصل وهذا معنى قول الشيخ فيتعلق
الأصل بتعلقه فصار الطلاق على أي وصف شاءت مفوضا إليها وله أنه إنما يتأخر إلى مشيتها

[illegible] يرجع لمشيتها دون ما لم يتعلق وكلمة كيف لا يرجع إلى الأصل [illegible] الطلاق
ومفوضا للصفة إلى مشيتها لما أن الاستفهام عن وصف الشيء قبل وجود أصله
الموطوءة وفي العتق لا أثر لمشيته الوصف بعد وقوع الأصل لعدم المحل فيلغو تفويضه
مشيتها وفي الموطوءة المحل باق بعد وجود الأصل فلها المشية في الصفة بعد وقوع الأصل عندنا
بأن يجعله ناسا أو ثلثا كما بينا فيصح تفويضه إليها وقالا أي أبو يوسف ومحمد ما لا يقبل الإشارة إليه
ما لا يتأتى فيه الإشارة من الأمور الشرعية كالطلاق والعتاق يرجع الكلام إلى الأصل أي أصل الطلاق
لتعذر حملها على السؤال عن الحال بدون وجود الأصل ولو لم يحملها على الأصل احتجنا إلى العناية
والعمل بما ذكرنا أولى الإلغاء واعلم أن معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال
كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف تصنع أي إلى حال صنعته فهو اسم للعدم كم اسم للعدد كم
غير متمكن موضوع للكناية عن الأعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وإن جعلته
اسما تاما شددت آخره صرفته فقلت أكثرت من الكم والكمية فإذا قال أنت طالق لم شئت
لم تطلق قبل المشيئة وتقيد بالمجلس وكان لها أن تطلق نفسها واحدة أو ثنتين أو ثلثا بشرط مطابقة إرادة
الزوج وذلك لأن كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق إما مقتضى كما في قوله أنت طالق
أو العدد بأن طالق طلقة واحدة وإما مذكورا كما في قوله أنت طالق ثلثا أو ثنتين أو واحدة وهذا
معنى قول الشيخ رحمه الله لم اسم للعدد الواقع وبيانه أن الكل وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع الذي
هو العدد تعلق أصله بالمشيئة بخلاف كيف وإنما كانت للعدد المبهم صار عامة فكان لها أن
تشاء الواحدة أو الثنتين أو الثلث وإذا لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشيئة بالمجلس
إلى هذا أشار في شرح الجامع قوله وحيث وابن سماعة للمكان أي المكان المبهم ونبينا
لمشابهتهما الغايات لأنهما مبنيان على الضم والكسر بالفتح لغة في حيث أما
الضم فلمشابهتهما الغايات وأما الكسر لالتقاء الساكنين وأما الفتح لاستثقال الكسرة مع الياء
فإذا قال أنت طالق حيث شئت أو إن شئت لا تطلق قبل المشيئة وتتوقف بالمجلس لأنها
من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره وبقي ذكر المشيئة فيقتصر على المجلس
ولا يعمل إذا لغا ذكر المكان بقي قوله أنت طالق شئت فينبغي أن يقع في الحال كما في قوله أنت طالق
دخلت الدار بل نقول لما تعذر العمل بالطرفين جعلناهما مجازا لحرف الشرط لكثرتهما
في الإبهام والاستعانة أولى من الإلغاء ولا يقال لم لا يجعل بمنزلة إذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

[illegible] الاعتياض عن ازاله الملك وانما يملك الاسياض عما هو مملوك [illegible]
[illegible] واذا كان كذلك وجب [illegible] الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقايقها
[illegible] الواقع بها بوابن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون البابنة مشروعة
[illegible] حتجاج بلا دليل ساقط وقد قمنا الدليل على ذلك قوله الا اعتدى واستبرئي رحمك هذا
استثناء من قوله حتى كانت بوابن الا في هذه الالفاظ الثلثة فان الواقع بهن الثلثة رجعيه وذلك
لان وقوع البينونه باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ودلالة لهذه الالفاظ على البينونه اما
قوله اعتدى فانه للحساب يقال اعتدت ما لكذا اى احسب عدده ما لكه ولا اثر للحساب في قطع
النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان اعتدى يحتمل في نفسه لاعتداد نعم الله تعالى او اعتداد
الدراهم واعتداد الاقراء اى احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام يثبت به الطلاق بعد
الدخول بطريق الاقتضاء لانه لا يتصور عد الاقراء الا بتقديم الطلاق فقدم الطلاق عليه ضرورة
صحة الامر والضرورة ترتفع باصل الطلاق فلا حاجه الى اثبات وصف زايد وهو البينونه فيكون
الواقع بها رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى لما بينا وقبل الدخول يطريق الاستعقاب للطلاق
لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا
وهو عد الاقراء لانه عبر ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا عن الطلاق لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد فاستعير الحكم لسببه ولا يمكن كيف جوزتم استعارة الحكم للسبب وقد
انكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين
بمنزله العلة والمعلول وههنا كذلك على ما عليه الاصل معقب للعدة او نقول المراد من السبب
العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق
كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد الوفاة ليس بطلاق لانا نقول لما صارت ام الولد فراشا
اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجبت العدة لانها تثبت بالشبهة
والواجب بالوفاة تربص زمان معقب لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدى وكلامنا فيه وكذلك
قوله استبرئي رحمك كقوله اعتدى لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود
من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر
فاحتاج الى النيه فاذا وجدت النيه ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا
في قوله اعتدى وكذلك قوله انت واحدة في انه يقع به الرجعي ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى

[illegible] في رحمه الله لا يقع به شئ وان نوى لان واحده صفة للمرأة [illegible]
كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون واحدة
نعتا لتطليقه بطريق حذف الموصوف واقامة الصفه مقامه اى انت ذات طلقه واحده
الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة
رجعية فكذا اذا قال انت واحدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة
لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقه وان نصبها تطلق من غير نية لانها تصلح للامرين للطلقه
وان اسكن الهاء محمد يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية
لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لوقوف حصول العلم
فيها على النيه فكان الصريح هو الاصل قوله وظهر هذا التفاوت اى الذى بين
الصريح والكناية فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب
الموجبه للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت ولا نه او واقعتها
او وطئتها لا حد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما او قال
لرجل فجرت بفلانه او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا قوله
اما الاستدلال بعبارة النص اعلم ان الشارح الاستدلال بالطرق الاربعة من اقسام الكتاب
تسامحا لكونه ليس من الكتاب بل بوصفه المستدل لكن لما لم يفرد اقسام الكتاب بدونه عد من اقسامه
تسامحا والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا
والعبارة لغة تغيير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا هباره اعبرها عبارة اى فسرتها ويقال عبرت
عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تفسرها في الضمير والنص يطلق على كل
ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنه سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا للغالب
لان عامة ما ورد في الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره
حتى كان التمسك في اثبات حكمه بظاهر او مفسر او خاص او عام او محكم استدلالا بعبارة النص
قوله فهو العمل بكذا الضمير فيه راجع الى ما وقوله سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ والاول
بالعمل على المجتهد كما لو قيل الصلوة فرضه بقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام بقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا

www.alukah.net

[illegible] على سبيل الشرط لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان يكون موثرا في قوله تعالى
والسارق فان وصف الزنا هو الموثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم
[illegible] لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذ لم يثبت اختصاصه به فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة
لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه على عدم
الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندهم لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد
لا في حكمه وذلك كان التعليق اي الشرط داخلا في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون
غيره فحال بين السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل فلا ينعقد سببا لانه جعل قوله انت طالق جزاء
لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان اكرمني اكرمك
كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه فكذلك ههنا لما جعل
التعليق جزاء للدخول كان الطلاق معدوما قبل وجوده. فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق
لا لعدم الشرط ولان الشرط تصرف من المتكلم فيوثر فيما في اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع
الطلاق لان وقوع الطلاق امر جبري لا اختيار للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لقولهم انت طالق
فصار موجوده افلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن
نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك لما مر من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا يصير علة
تامة الا مهما وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل المحل الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط
جعلناه كالمانع صيانة له عن صيرورته سببا حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه
لغى ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله وتبين بهذا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
لانه يصير تنجيزا في حال وجود الشرط فان قيل اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم دخلت
الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لا تقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط
وذلك الكلام كان صحيحا منه فالتنجيز انما لا يصح منه لعدم اعتباره طلاقه شرعا فاذا كان هذا بحيث
الكلام صحيحا شرعا عاملا في حقه ايضا واذا ثبت انه تنجيز حال وجود الشرط فراعى للوقوع وجود المحل
عند وجود الشرط وهذا بخلاف خيار شرط الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات ومتى لا يحتمل الخطر لانه تؤدي الى القمار الذي
هو حرام وفي جعله معلقا بالشرط خطر قائم فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار لكنه
كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان طيرا لك الميتة

حالة الخمصة فينعقد بقدر الضرورة ومتى يندفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه
فكان في جعله داخلا على الحكم تقليلا للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما البيع
والعتاق ونحوهما فمحتمل للخطر اذ لو جعل الشرط داخلا على السبب اذ لم يجعل
داخلا على الحكم كان معلقا من وجه دون وجه والاصل هو الكامل في كل شيء وفصل الفرق بين
شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان ادمي المستملة فيه فيقال اعتقك
على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت لشرط لكن عملها على خلاف كلمة التعليق فانك اذا قلت ان زرتني
كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت اذا زرتك على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك
ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع
بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت
الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع قوله والمطلق يجري على اطلاقه
اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها
مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق هو المعترض بالذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زايدة اما بالنفي او بالاثبات وبهذا
يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة
المبهمة والخاص مع الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وعند
بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم
بان المراد منه ما هو المراد من المقيد عند الشافعي سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك
لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان
المقيد اولى الا ترى انه حمل نص الزكوة المطلق عن صفة السوم اعني قوله عليه السلام في خمس من الابل
شاة على نص المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله
واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع
وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان
بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب صفة الايمان
في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط حتى وجب نفي الحكم عند
عدمه لما مر من اصله وفي نظمه من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير رقبة في تكفير مشروع

شبكة الألوكة www.alukah.net

للسفر والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن عن رق العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات الاترى ان تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين وقوله والطعام في اليمين الى آخره هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي رحمه الله وهو ان الطعام لم يشترط في كفارة القتل حملا لها على اليمين مع ان الكل جنس واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة اليمين لما لم يثبت لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالاسم العلم وهو عشرة مساكين والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يوجب تعديته الى غيره لان تعدية الحكم عند العدم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فقوله وعندنا الحمل المطلق الى آخره اي عندنا الحمل المطلق على المقيد حمل في حادثتين وهما في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع مثل رواية النقوم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهر زاده ومبسوط شمس الائمة والميزان وشرح التأويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة شيرا الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بهما بجواز ان يكون التوسعة مقصودا في حادثة والتضييق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في اخرى في تلك الحادثة فاما لو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما فيجب الحمل فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على التقييد بالتتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والقتل الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة ولانه لو لم يحمل لا يلزم عليه صوم سنة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير متتابعة بالقراءتين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل لا محالة وهذا معنى

قول الشيخ رحمه الله الا ان يكونا في حكم واحد الى آخره قوله وفي صدقة الفطر [illegible] قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الحمل اي يجب العمل بهما لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعددة شرعا كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة والموت وقوله لا نسلم ان التقييد بمنزلة الشرط جواب عن قوله المقيد جار مجرى نص اي قوله ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلمنا انه كذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء على عدم آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير ولئن سلمنا ان التقييد بمنزلة الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نسلم الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم انه يثبت النفي في غير محل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبت المماثلة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك للمفارقة تثبت في السبب والحكم صورة ومعنى لما في السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون فلا يكون من معنى الجناية فيه كالظهار واليمين واما في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة على التخيير الجنس باحد الاشياء الثلثة ثم صوم ثلثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في احد الحكمين ضرب تيسير لان الطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلثة في اليمين مع الثقل الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض ولان القياس لو جب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة متى كان القدر فلا يجوز اثباته بالقياس كالقدر قوله فاما قدر الاسامة الى آخره جواب عما يرد نقضا علينا وهو ان قدر الاسامة اي في نصوص الزكوة مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة مع اطلاق قوله في خمس من الابل شاة والعدالة اي في نصوص الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يوجب نفي الاطلاق عندكم وقد انكرتم ذلك فقال فاما قيد الاسامة والعدالة اي في نصوص الزكوة والشهادة لم يوجب نفيا للجواز بدونه وعندنا بل السنة المعروفة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل وفي البقرة المثيرة صدقة وما روي من

وفي البقرة كل شيء خلق وفي الاربعين مسئلة وليس في العوامل شيء اوجب نسخ الاطلاق والامر بالثبت
بيبنا بنبأ الفاسق ومو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اي تثبتوا فانه اطلوا بيان
الامر والامر للثبات لحقيقة ولا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق قوله وقيل ان الزاي في النظم
الى آخره قال بعض اهل النظر ان الاقران في النظم اي الجمع بين الكلامين يحرف الواو ويوجب القران بينهما في الحكم
خلافا لعامة العلماء صورته ان الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة يشارك المعطوف
المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بسقوط
الزكوة عن الصبي لسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم جميعا بلا خلاف تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف
الاشتراك فانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر يشارك المعطوف عليه في خبره
وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين الا ترى ان القائل في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذا في كلام
صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الاشتراك في الحكم لان الاصل في كل كلام
ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لانه في اثبات الشركة جعل كلاما من كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة في الخبر
وهذه الضرورة عدمت في الجملة الكاملة فلا يثبت الشركة فلا تثبت الشركة وهذا معنى قول الشيخ رح
لان الشركة انما وجبت الى آخره قوله الا فيما ينقرر اليه هذا استثناء من قوله ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة اي اذا تم المعطوف بنفسه لا يوجب
الشركة الا فيما ينقرر اليه كان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فقوله وعبدي حر ان كان تاما
ايقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة
فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة في التعليق لا فيما ذكره اليه
فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق و
ودرجاتا خمل تلثون ولم الخليفة في غاية الطول والقرجه شبيه بالآدمي عد سخرة قد ذل القرآن في النظم
يوجب القران في الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا
ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل والمحتمل لا يثبت الحكم وعليه بنى كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا القران في النظم يوجب التناسب وهذا لا يوجب الاشتراك في الحكم
لجواز ان يكون المناسبة بوجه آخر قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء الى آخره اعلم ان اللفظ العام

اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال السائل
ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره وعدم
وقال مالك والشافعي يختص بسببه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان الجواب
سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب
لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان
عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له سوى الاقتصار وقد اتفقوا على بطلانه وبانه لو كان عاما لجاز
تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحته متساوية
وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وذلك اذا لم يكن عاما لانه لو كان عاما ما يصير ابتداء الكلام
واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدأ ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اذا سئل
اللفظ اذا لم يمانع منه وكذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا
عن السؤال وهذا يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به
دون السبب فيجري اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عموم
والمانع هو المنافي اذ لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم
وهو فاسد او ابطال دليل التخصيص وهو خلاف دليل الاصل الا ترى ان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
اجمعوا على اجراء النصوص الواردة مقيدة بالاسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة
وآية اللعان في هلال بن امية او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذفه عايشة وآية السرقة
في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة
ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما قولهم السبب مثير
للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر
كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم من شرط الجواب المطابقة قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة
ان يكون مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب قد يزيد عادة على قدر الجواب
من غير انكار واما شرعا فلان الله تعالى لما سأل موسى بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى
على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخر فلما سئل عن
التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراط الكشف
عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب

المكتبة الشاملة
www.alukah.net

بالاجتهاد وبلفظها لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجيب عنه وعن غيره ولا يجوز ان
يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وتوابعهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة
اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وانما امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص
بالاجتهاد واذا عرفت هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب ورود او
سبب وجوب سواء كان اللفظ عاما او خاصا على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء
لما تقدمه فيختص به بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق
به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر لقول الراوي سهى رسول الله فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو
بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله
الزانية والزاني فاجلدوا والسارقة في قوله السارق والسارقة فاقطعوا ولهذا علق به ما سلف كر
السهو والدعاء فائدة والثاني ما خرج مخرج الجواب فان الكلام المستقل ما خرج مخرج الجواب
لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب تقيد به لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء فاذا نواه يصدق ديانة
وقضاء كالمدعو الى الغداء اذا قيل له تعال تعدمني فقال والله لا اتغدى ان تغديت فغدى حمل
الحلف على الغداء حتى لو تغدى اليوم في منزله او تغدى معه في يوم آخر لم يحنث خلافا لزفر
لانه اخرج الكلام مخرج الجواب رد اعليه فيتقيد به كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة
الحال والثالث ما يستقل بنفسه اي لا يستبد بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب يختص به
بلا خلاف لانه لما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فلا يمكن فصله عن الاول كقوله
نعم وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب
نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت سواء كان استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد
النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قال الآخر ليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال
نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا ولو كان اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي
ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى
في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في الجميع تغليبا للعرف على اللغة
اليه اشيرة المنتقل والسادس ما خرج مخرج الجواب وزاد على الجواب كالمدعو الى الغداء
قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعدي فهو من صور الحلاف فعندهم تقيد
بالغداء المدعو كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم

في منزله او في موضع آخر يحنث لانا لو جعلناه معلقا به كان فيه اعتبار الجواب [illegible]
ولو جعلناه مبتدأ كان على عكسه فكان ولي لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر و[illegible]
فيكون الكلام عريا في افادة العموم والحال دلاله فاختصاصه بالسبب ولا عبرة للاولى [illegible]
وما ذهب اليه المخالف من التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل ثم ان عني به
الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف
عليه وقيل ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لانها مع ما قبلها من حيث انه
صلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذا قوله عليه السلام فسجد يحتمل وقوع
الصلاة اولقضاء المتروكة او الشروع زيادة في الصلوة والسهو فلما نقل السبب خصص به
وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر المدخل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي ولكن ذلك
لا يخلو عن تكلف والاولى ان هذا لا تقسم لما يختص بالسبب او لا يختص سواء كان عاما او خاصا
وانما فصل الكلام لكون محل النزاع وهو ان العام يختص بسببه او لا وهو ليس وقيل الكلام
المذكور الى آخره حكي عن بعض الشافعية تخصيص العام بغرض المتكلم وجعل ذلك كالمذكور حتى
قالوا الكلام المذكور للمدح والذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له واسقطوا التعليق به في وجوب الزكوة في الحلي
وقالوا القصد بذكر الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة لا عموم له وليس المقصد به العموم
وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالتها على المدح والذم مانعة
عن دلالتها على العموم لانه لا منافاة فيهما غير انه قيل الجمع الى آخره نقل عن زفر يعني به
ان الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد قال الا ان حقيقة الكلام هذا
فان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم قولا بحقيقة الكلام الا ترى ان الاضافة لو حصلت
بصيغة الفرد ثبت في كل فرد الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة نحو قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق مقابلة الجمع بالجمع لا مقابلة
الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الآحاد بالآحاد وكتاب الله تعالى
يشهد به قال الله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل
اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة واستغشوا ثوبه وهو المعلوم ايضا من مخاطبات الناس فان
الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم يفهم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته

[illegible] الفضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف بينهم الا في
[illegible] المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق فيفوت المأمور به بالاشتغال ببعضه
[illegible] اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي
بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان الفوت لا يتحقق قبله
ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ رحمه الله وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن المأخر مكروها
فالامر المطلق على التراخي كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا ويكره
على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكون كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المأمور به
والخلاف في التحقيق راجع الى الامر المطلق على التراخي هل هو على الفور قال شيخي سلمه الله تعالى
ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة وقال صاحبه لعل ان هذا فصل مشكل قوله ولهذا قلنا
اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه لا يلبس
المحرم العمائم ولا القميص ولا السراويل الحديث وكان من السنة لبس الازار اي كان لبسهما
مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فيثبت بهذا
الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يتبع به الكفاية عن لبس المخيط قوله
ولهذا قال ابو يوسف اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن فوته بالاحرية
قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لان السجود على المكان
النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع
والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون
مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزله الحامل اي بمنزلة الحامل للنجاسة والكلب
عن النجاسة مأمور في جميع الصلوة اي في وقت دائم بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر فاذا سجد
على النجس صار حاملا له فتفسد صلوته كالو حمل النجاسة وانما قلنا انه صار حاملا للنجاسة
لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صارت كأنها صفة للذكر
الموضع منزله ما لو كانت النجاسة بوجهه فيكون بمنزله الحامل للنجاسة قوله فيصير ضده
مفوتا يعني الكف عن حمل النجاسة فرض دائم كالكف عن قضاء الشهوة في الصوم فكما يتحقق
فوات الصوم بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة يصير فائتا بالتشاغل
على مكان نجس فصل المشروعات على نوعين المشروع وهو ما جعله الله شرعة لعباده

اي طريقة يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد المؤكد والرخصة لغة
اليسر والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما هو اصل في الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد به
ما ثبت ابتداء باثبات الشرع حقا له وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لانه قيد
ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات وسميت الاحكام
الاصلية عزيمة لانها من حيث شرعت كانت مشروعة ابتداء حقا لصاحب الشرع وكان شرعه
واجب القول فكان موكدا والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر
على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستمر علينا حكم انه الهنا ونحن
عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله وهو اربعة
انواع اي ما هو الاصل منها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة
لا تخلو من ان يكفر جاحده اولا والاول مع الفرض والثاني لا تخلو من ان يعاقب بتركها اولا والاول
هو الواجب والثاني لا تخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل ويدخل
في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم قوله وفريضة الى آخره الفرض لغة القطع والتقدير
وفي الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة
والصوم والحج وحكمه اللزوم علما اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب
اي يجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر فان الاستخفاف بالشرائع كفر
قوله وواجب الواجب ما خوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم
اليقيني وان كان موجبا للعمل اولانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم اليقيني
عليه قطعا بخلاف الفرض لانه لما ثبت عمله به قطعا بتحمله باختياره وشرح صدره اولانه ماخوذ
من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردده واضطرابه في ثبوته وفي الشريعة اسم لما ثبت لزومه
علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به
علما على اليقين اي يجب اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا ولهذا لم يكفر جاحده
ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد واذا ترك العمل بالواجب فاما ان تركه مستخفا باخبار الآحاد
بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول ففي الاول يجب تضليله لانه
زاد بخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأول سيرة السلف

مطلب في ترجمة المؤلف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سايرها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب
الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها
اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة ولكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا
اليه واضافته اليه لا تمنع من اضافته الى غيره واما قولهم بوجوب الفعل بالخطاب لا جماع فقلنا ان
الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدون اختياره جبرا من الله تعالى بدليل وجوب
الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد دعلى يوم وليلة حتى يلزمهم
القضاء مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو العقل والتميز وكذا المجنون اذا
لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء ومر يعتمد
سبق الوجوب والخطاب موضوع وكذا الزكوة تجب على الصبي عندهم والخطاب موضوع عنه وقالا الفقهاء
جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في نفسه مضاف الى اسباب شرعية غير
الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم
ان التكرار بسبب موجب لتكرره اذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه
بايجابه تعالى الا ان سببه في الظاهر حدوث العالم تيسيرا للعبد ثم حدوث العالم يحصل سببا لوجوبه لانه
يدل على الصنعة والحدوث ومما يدلان على الصانع والمحدث واليه اشار عمر رضي الله عنه ان البعر يدل
على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم
الخبير فكان حدوث العالم سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له من الانسان والجن والملك لان
الايمان لا يتصور وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا وجود لمن هو اهله على
ما اجرى الله سبحانه الا والسبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث في شئ من الاوقات
ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الايمان مشروع
بنفسه لاحتمال ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار
عن معرفة ممن هو اهله وهو الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانيته تعالى فوجب القول بصحته
واما اهليته فلان الايمان يتحقق عنه تبعا لابويه هذا طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما
المعدومون من مشائخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد منا فالايمان
وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء
السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقضاء الشهوات والاسماع تعالى والزكوة في حب

شكرا لنعمة المال والحج شكرا لنعمة البيت فانه تعالى اضافه الى نفسه وجعله مآبا للناس
فجعلت زيارته اداء لشكر هذه النعمة والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان
وكذا وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها
الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه
الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما تقال تطهر للصلوة وتاهب للمشتاء
ويقال تحذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه
الصلوات الى الاوقات نحو صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها والاصل في الاضافة
ان تكون باخص لها اوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سايز
وجوه الاختصاص فسببه فلهذا لا يجوز اداؤها قبل الوقت ويجوز في الوقت وتتكرر
بتكرره موكدا وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافة اليه فيعال
زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز
تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب فعلم ان الوجوب
بصفة اليسر على ما بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال نامیا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول الملكي مستتما الملك
لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان شهر رمضان قال تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه تعالى اضافه اليه وتكرر بتكرره ويصح
الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود
الشهر حتى استوى فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما
جعله الشرع سببا لاظهار فضيله هذا الوقت ومزيته للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان
مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق لزمه القضاء وكذا
المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية
اداء الصوم لا يصح بعد وجود الليلة الاولى فهذا كله دليل على ان السبب متقدر في حقه بما شهد من الشهر في حال
الافاقة وذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وابو اليسر رحمهم الله الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي
اى الجزء الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة
فذكر بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الاعجاب فانه صلى الله عليه وسلم
الوقت الثاني للاداء اشرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام

الاول

نسب [illegible] لهم لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن حسبنا لاحتياجه الى من يتواتر به لغيره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه تحكمات وان ما تمسكوا ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم تناسبها المطلوب مصطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد موضابطا لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصل العلم الضروري ويستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد تواتر فقوا على الاخبار والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر عن غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن بشر كل واحد اي شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء وهو مذهب قوم لامكان التواطؤ اذ كانوا محصنين وعند الجمهور ليس بشرط فان الجميع واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدقهم عن ابجح او الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصنين وكان الشيخ انما اشار الى هذا لانه اقطع للاحتجاج واظهر في الالزام على الخصم لانه شرط حقيقة لما ذكرنا كعمل القرآن اي نظم المتواتر نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك قوله وانه يوجب علم اليقين اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله البلخي من الفقهاء الى انه يوجب علما طمانينة لا علم يقين يريدون به ان جانب الصدق يترجح بحيث يطمئن اليه القلوب فوق ما يطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لانه يودي الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب استدلاليا احتج من انكر حصول العلم به يقينا بان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا احتمالا اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو محال لانه لا اجماع بحتمل التواطؤ على الكذب كاخبار المجوس بقصه زرادشت اللعين واخبار اليهود بصلب عيسى عليه السلام واحتج الجمهور بان المتواتر يوصفه

يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان الناشئة الحاصل بالتواتر مثل العلم الحاصل بالحس وانكاره مكابرة وبنوع من المعقول وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدليس او للمواضعة منهم او لداع دعا اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا عن جماعة كثيرة مع اختلاف مللهم لا يتصور عادة وكذا الثاني لان احتمالهم على الكذب نادرا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما كذا في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يليق المتصدي الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن الدين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات باطل واحتج من قال بانه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا يحصل لهم على التواطؤ على الكذب وان علم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب واجيبت العامة بانه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل احد يعلم في صغره اباه وامه بالخبر كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية يحصل من غير استدلال من جهة العالم وهو حد الضروري ثم من خالف فيه انما خالف لخبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة لخالف المتكلم المزكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون النتيجة الحاصلة بها نظرية لان صورة الترتيب ممكنة في كل ضروري حتى في الظاهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللا كون وهو العدم متقابلان فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان لا يكون وذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات المطلوب وانها الواسطة للنتيجة المطلوبة واما اخبار زرادشت اللعين واخبار اليهود بصلب عيسى عليه السلام فمعارضة بمثلها فانا نرويها ان

شبكة الألوكة www.alukah.net

خاصة الملك وهو كشتاسب وصغار قومه دون كبارهم وكالى الاسواق ومجامع الناس
لعلمهم بانه الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه على التزوير فكان العلم به لغفلة
عن التأمل في الصحة الدليل وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا اسبعة نفر دخلوا عليه
واما المصلوب فانه ينتظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع ينفر عنه فلم يعلم ان الله يتغير به
ايضا فيمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه ولئن سلمنا ان التواتر قد يحصل في مثل هذا
وصلبه ولكن لم لا يجوز ان لا يكون المصلوب هو الرجل دون عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جائز
استدراجا ومكرا على قوم متعنتين بحكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تهمة
وعداوة فزال كل دليل الاختراع فلم تثبت التواتر بمثله قوله او يكون اتصالا فيه شبهة الى آخره
المشهور اسم لخبر كان في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني
حتى رووه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون
ولا يسمى مشهورة ولما كان المشهور من الآحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة
بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر واما حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله انه يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يثبت به علم اليقين
كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن ابان
من اصحابنا انه يوجب علما دون علم اليقين فكان دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به
على كتاب الله تعالى التي هي بعد النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام وعامة المتأخرين قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الحكم فعند القرن الاول
يكفر جاحده وعند القرن الثاني لا يكفر جاحده ونصر شمس الائمة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه
اشير في الميزان ايضا فعلى هذا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين
لما اجمعوا على قبوله ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بتعيين جانب الصدق في الرواة ولهذا
سمي العلم الثابت به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام
لانه لم يسمع الرسول عدد ولا يتصور اتفاقهم على الكذب وانما يؤدي الى تخطئة العلماء القبول او الحاهم
بعدم التأمل وكونهم الرسول وغاية التأمل وتخطئتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف
المتواتر فان انكاره يؤدي الى تكذيبه عليه السلام لانه كالمسموع من فيه وجه قول الفريق الآخر ان الرواة

في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار وهن الشبهة
في سقوط العمل به لان الشبهة القائمة في خبر الواحد والقياس التي فوق هذه الشبهة لا توجب اسقاط
العمل بهما فهذه اولى في وجوب اعتبارها في حق العلم فلا تثبت به اليقين ولكن ثبت علم طمأنينة يقرب الى
اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهذا يجوز الزيادة به على الكتاب مثل زيادة الرجم في حق
المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجمه عليه السلام ماعزا والمسح على الخفين
بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
على قوله الزانية والزاني فاجلدوا او قوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص
مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصص منه في القوة
وان يكون متصلا او متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا قوله او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى
كخبر الواحد اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو
كما في خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون
التواتر والمشهور وقولنا للواحد والاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين
مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اهم من المعاملات كان
اولى باشتراط العدد والى رد قول من اشترط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم اعتبر
فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب
زيادة علم لم يكن نافيا بالاولى لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس
قوله وانه يوجب العمل اي خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين والطمأنينة بل يوجب الظن
وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من زعم جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي
وجماعة من المتكلمين منهم سلمنا ان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرع بادنى دليل فاي ضرورة له
في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فانا نعجز عن اظهار
كل حق بطريق لا شبهة فيه فلهذا قبل خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني والرافضة
مستدلين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم
فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها
يوجب علم اليقين طمأنينة لانه لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف
ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيلزم اقامة العلم لاستحالة وهذا

تقدم الخبر على القياس وذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وتوجه عليه حديث
جعه اكثر المتأخرين فما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقدم
بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر
واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع
ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى ولان القياس يوجب وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح
متعذر فيجب قبوله والدليل على وجه هذا ان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به
وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء
ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا التفصيل من اصحابنا ايضا الا ترى انهم عملوا
بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لو لا الاثر
لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الرأس
والعين فثبت ان هذا قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك
اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او السنة
المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا
له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين لان الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن
فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة
وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من جملة الصحابة
وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى
رد حديثه بالقياس قول هو ان كان مجهولا الى اخره اتفقت عامة السلف وجماهير
الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى قال تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم الآية وبقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه اهتداء من غير عدالة
واما ما جرى بينهم من القتال فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان ما صار اليه
اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير
العدالة فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلام ساعة او

وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته
التبع والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال
اذا لم يكن على طريق التبع ولا حد لذلك المدة فقيل اقلها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال
لا يعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت
ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المدار من المجهول من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث
الذي رواه ولم يعرف عدالته وكثرة طول صحبته واليه اشار بقوله ولم يعرف الا بحديث او حديثين
وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون مجهولا خلافهم قوله كوابصة
بن معبد هو معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل بالكوفة ثم رجع الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا
صلى خلف الصف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح
يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع كحديث المصراة ثم هو راوية مثل هذا المجهول على خمسة
اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به وسكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته صار
حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدول لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فلما
قبلوا دل انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله وكذا السكوت في موضع الحاجة لاجل الاعلى وجه
الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه وان اختلفوا في قوله
اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فاذكر يقبل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء
المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان بن اشجع بن ريث من غطفان ان ابا محمد
فيما روي ان ان معقل بن سنان الاشجعي سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شيئا
وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر ابتهد فيه برايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطاء فمني ابن لي عبد
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين
وقالا نشهد انه رسول الله قضى في بروع بنت واشق لما شجعيه مثل قضائك وقد كان هلال بن مرة
مات عنها من قبل فرض مهرها ودخل فسئل ابن مسعود فقبل حديثه ورده على رأيه فقال ما تصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها فخالف القياس الذي عنده وهو ان المعقود
عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل القياس اولى
من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لما ذهب تفرد به ومعانه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حق
يحلفه ولما اختلف في قبوله احتج به لما ذكرنا ولم يعمل الشافعي بهذا القسم لانه خالف القياس عنده

[illegible] منهم على قبوله واما الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضع له طريق الاتصال واستبان له
[illegible] عدل اعتمادا على صحته واذا لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه لجهله ما يحل عنه
كحديث الطعن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حدثنيه لا غير
ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا للامر على
الوجه المعتاد الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فكذلك لا يظن
به الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى والباعث
ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة عند الكرخي وبعض اصحابنا فيصير مسندا بمثل مرسله للمعنى الذي
بينا وقال ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق فيتهم الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل تقيا عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد الحسن وامثاله
من المشهورين بمثل ارساله ومثل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلثة حجة ملا يعرف منه الرواية
عمن ليس بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل او الذا سمى ارسل من
وجه واسند من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل
الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهه بمنع ايضا احتياطا وهاهنا على انه حجة
لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبه وسفيان الثوري مرسلا قوله واما الباطن الذي هو
القسم الثاني الانقطاع الباطن وهو نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه التي ذكرنا
من العدالة والاسلام والضبط والعقل والثاني انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى منه
مع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يقبل لعداوته في امور الدين
وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب المرء انه صادق فيما يخبر بنجاسة الماء
فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز الصلوة بالتيمم قبل الاراقة لانه لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا
فتبقى مجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف خبر الفاسق فان مثل ذلك يلزمه
ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء فاما في الاخبار بنجاسته مع وقوع
الصدق في قلبه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم وان لم يرق الماء جازت صلوته ويلحق به صاحب الهوى
فان التحقا عندنا ان لا تقبل روايته من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفسق والحديث
كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا قبلنا شهادتهم

في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعنته الا ترى انه لم يمنعه من بعض الذنب حتى
يمنعه عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية ومنهم صنف من الرافضة
يجوزون اداء الشهادة زور الموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عند هم
انه محق فيمكن تهمة الكذب في شهادتهم لهوى بيان النقل لما يستلزم به من الشهوات من غير دائمية
الشرع وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين اصلا ولو اخبر بنجاسة الماء وطهارته او بحل الطعام والشراب
وحرمته يحكم السامع رأيه في ذلك فان وقع في قلبه صدقه فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل وهو قول بعض
المشايخ ان في روايته يجب الحكم الولي كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لان كل واحد لدين والصحيح
هو الاول الا في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته امر خاص يتعرف من جهته لا من جهة غيره فكان مخصوصا به
لتعذر الوقوف عليه من جهة فوجب التحري فيخبر للضرورة ولا كذلك في روايته فان في العدول من الرواة
كثرة وبهم غنية فلا يصار الى روايته اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
فلم يجعل فاسقه عدلا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والوكالات
ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتماد من غير وجوب ضم التحري اليه لان
الضرورة ثمة بسكوت الماء لازمة لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل يرجع اليه ودليل هذا كله
يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا خبره مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه
فانه كالفاسق في الصحيح فلا تكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة خبر
المستور كالعدل في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته ورواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهر لقوله
عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم
وتعديل الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في كتابه لان الفسق في اهل هذا الزمان
غالب فلا يعتمد على روايته ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته لحديث
عباد بن كثير ان النبي عليه السلام قال لا تحدثوا عني الا ما تعلمون من شهادته ولا يلزم عليه رواية العبد فانها
تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول روايته من كانت له شهادة ثم لا يقبل
كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يتناولها الحديث كذا ذكر شمس الائمة خبر الصبي والمعتوه في الاخبار
عن نجاسة الماء وطهارته بمنزلة خبر الكافر لعدم العقل ولا ية الالزام لان الولاية المستدعية فرع الولاية القائمة
على نفسه وليس له ولاية على نفسه فكيف يثبت متعدية وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر على
طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال مثل خبر الصبي والمعتوه لان معنى السهو والغفلة في روايته يمنع

[illegible] كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق وكذلك خبر المساهل اى المجازف الذي لا يبالي من الوقوع في الغلط والاشتغال بالتدارك بعد ان يعلم به مثل خبر المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر اموره والثاني الانقطاع بالمعارضة وهو اربعة اوجه احدها ما خالف الكتاب فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للكتاب ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن الا بتعسف لم يقبل لانه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز مع التعسف لبطل الثقة من الكلام كله لكن قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فلذكر عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعمومات لا توجب ولا يوجبا اليقين عندهم فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب الشافعي والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض واحتمال الارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا تكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجيحه على ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه ان عمر وعايشة واسامة ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مدح لله تعالى المتطهرين بالاستنجاء بالماء فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس المحل فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت التطهير مع اثبات حدث آخر كالوضوء مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن الخصم يقول انا لا نجعله تطهيرا عن الحدث ليكون المس منافيا له بل الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية تنزيلا تطهير الثوب واعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح بها باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيه سواء وهذه الطهارة لا يزول بالمس كالوضوء أو وضع بعد الاستنجاء

فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب عنه بان الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا [illegible] ينبغي ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه وهو نوع ضعف وقيل في جوابه الاستنجاء من حيث انه تطهير حقيقي لا يوجب المدح كما في غسل النجس وانما يوجب استحقاق المدح اذا كان مقضيا بالطهارة المبيحة للصلوة فثبت ان استحقاق الثناء بالطهارة الحكمية لا بنفس الاستنجاء فيكون منافيا لما يكون سببا لاستحقاق الثناء كالوضوء في حالة الاستنجاء لا يكون منافيا للطهارة المعدومة قلت يجوز ان يستحق بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم او نقول وان كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمية لانها لا يعتبر بدون الحكم والشرب طاهر ولقائل ان يقول تبطل الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم فلا يندفع به السؤال وقوله ملحقة بالحكمية فالخصم يقول لا نسلم ان المس ينافيه بل المس ينافي الطهارة الحكمية الاصلية لا الملحق كالنساء وكذلك قوله عليه السلام لا صلوة لا بفاتحة الكتاب مخالف للعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء مخالف لظاهر قوله تعالى فاغسلوا الآية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ما خالف السنة المشهورة لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جاز الزيادة به على كتاب الله تعالى ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس ثم جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا وحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وجعل جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لانه عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل بلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة لحاجة الخلق الى ذلك والعالم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا عندنا كالمرعي وجمع المتاخرين من اصحابنا وعامة الاصوليين وان في جميع اصحاب الحديث نقبل اذا صح سنده ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو

الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل
عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد فيه سواء الائتمار به قال تعالى وما آتاكم الرسول
الآية وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث ودعوى
الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت ومانى ومسيلمة وغيرهم
النبوة لعدم آيات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل
الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد
قال تعالى ان جاءكم فاسق الآية وقسم يترجح احد محتمليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط
الرواية فان جانب صدقه يترجح لظهور غلبة عفافه ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق
وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته والمقصود هنا هذا النوع وله اطراف ثلثة طرف السماع
وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة اربعة اقسام قسمان
في نهاية العزيمة احدهما احق من صاحبه وقسمان اخران يخلفان القسمين الاولين ومهما
من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة اما الاولان احدهما ما يقرأ
الحديث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه والثاني ما تقرأ عليه من حفظ او كتاب وهو
يسمع ثم يقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرأت عليك فيهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر
كما قرئ علي من غير استفهام قال علماء اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقه الرسول عليه
فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة وهو ابعد من الخطاء والسهو وهو المطلوب والمشافهة
اي بمطلق قولك حدثني فلان او شافهني فهذا يدل على ان التكلم صدر منه وانت تسمع لا على العكس
وقال ابو حمد حمد قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك احق لرسول
الله كونه مامونا عن السهو والغلط فان قلت اليس انه عليه السلام سها في صلوته قلت
المراد به انه لا يقر عليها فانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قاريا من المكتوب شيئا وانما يقول
ما يقرأ من حفظ فكانت قراءته اولى مما شيء يقرأ على الغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ
حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قالوا ومهما في المشافهة سواء اي قوله
المحدث والقراءة عليه سواء في معنى التحديث اذا كان عن كتاب لان اللغة لا تفصل بين ان المتكلم
بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم منه فيقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين

وذكر فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الثاني احق
بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك لان الطالب
والحديث حامل لغيره فمحتمل ان يسهو عن البعض ويشد منه اكثر ما يشد من الطالب فالذي
الذي قرأ وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره واما القسمان اللذان
الاولين فاحدهما الكتابة والثاني الرسالة اما الكتابة فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما ثم معنونا
معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم سداه بالبسملة ثم
بالثناء ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام وتذكر متن الحديث ثم تقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد والثاني الرسالة وهي كالكتاب
في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان
بن فلان وذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا الان الكتابة
والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه السلام مامور
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب وكذا سائر الاحكام المتعلقة بالكلام سنتهما
كما يثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس بعدوا مثل الخطاب حتى قلد الخلفاء والملوك
القضاء والامارة والانابة بهما كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفا للامر فثبت انهما
مثل الخطاب بعد ان ثبتا بالبينة على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل اليوم
الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي ذلك ان يعرف المكتوب خط الكاتب او يغلب على ظنه
صدق الرسول والمختار في القسمين الاولين ان يقول حدثني فلان انه حدثه وشافهه
بالاسماع وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان
ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين
الرسول في القسم الثاني من القسمين الاولين حدثني بل يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم
صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثني ولا اخبرني
بل يقول قرأ عليه وانا اسمع فاقربه وهو قول ابن المبارك ويحيى القطان واحمد بن حنبل
والنسائي وغيرهم لانه ربما لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله نعم والجواب عنه
ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يكون كالمعروف قوله وظرف الاداء الى آخره ظرف الاداء [illegible] ان
عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع
ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه فهو جائز عند عامة
علمائنا الى بعض الشافعية وقال بعض اصحاب الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب ابن عمر
بن سيرين وجماعة من التابعين وهذا اختيار الرازي من اصحابنا وثعلب من ائمة اللغة لقول
نضر الله امرأ سمع منا حديثا فوعاه واداه كما سمعه فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل
فقه الى من هو افقه منه حث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى
وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي هو المعول عليه امر الشرع فيحمل ان ينقل
الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زائدا واذا صار الاصل هذا ثبت الحجر عاما
وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولانه صلى الله عليه وسلم خصص جوامع
الكلم بما بقي في الفصاحة والبيان كما قال صلى الله عليه وسلم انا افصح العرب والعجم فمن التبديل بعباره
احرى ان لا يؤمن من الزيادة والنقصان كان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة ما روي قال
يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده اتينا رسول الله فقلنا له بابائنا وامهاتنا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا منك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس كذا اورده ابو بكر الخطيب البغدادي
في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية واتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
والنواهي بالفاظهم مثل ما روي حكيم بن حزام او غيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص في السلم وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا يتوانون
عند الرواية قال صلى الله عليه وسلم كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر وكان اجماعا
على الجواز وايضا الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابداله
بالعجمية فلان يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربيه وترجمتها بالعربية
اقل مما بينها وبين العجمية ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة لغرض لا يدل على جواز
النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم العربي الا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى
ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق والمعقول وهو
انا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة هو معجز

ولهذا كان صلى الله عليه وسلم يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود
فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كاختلاف القراءات والاذان والتشهد وسائر ما يقدر
لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب
بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا بانه صلى الله عليه وسلم خص
جوامع الكلم فنحن لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما يكون من فيه عن التحريف بل انما نجوز
فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيما له معنى ظاهر
بشرط ان يكون الناقل جامعا بين الفهم والفقه واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان
الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد
والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ
آخر ولئن سلمنا ان التاء دية حسب ما سمع انما يكون باللفظ فلم لا يجوز ان يكون فيه ما يدل على الوجوب
والمنع من غيره لانه صلى الله عليه وسلم دعا لمن حفظه ويدل ذلك على انه مرغوب فيه على الوجوب
ونحن نقول بالاولوية والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه احدها محكم لا يحتمل
الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى اذا كان عالما بوجوه التفاوت خصوصا لانه لما لم يشتبه معناه
لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص
او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منها لا يعرف الا توقيفا وتأويل
الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه
لا يوقف على معناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا ومعناه معان جمة كقوله
عليه السلام الخراج بالضمان وقوله صلى الله عليه وسلم العجماء جبار وقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى اذا كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي
عالما باللغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه صلى الله عليه وسلم كان يخصص
بعض النظم بما روي انه علم مالا وتيت جوامع الكلم ولكن خصصت بها فلا يقدر احد بعد
على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غير
بيقين ولو نقله الى عبارة تعلم بما من التصور في المعنى المطلوب به وكان هذا الذي هو مراد رسول الله صلى