مخطوطة

شرح المنتخب في أصول المذهب

المؤلف

أمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي (الإتقاني، أمير كاتب)

بسم الله الرحمن الرحيم ❁ اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم

لله الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم ، لا يعتريه شك ولا وهم ، حمدا لا يبلغ أقل جدده ، ولا يحصى عدد ما أنعم من نعم وأفرد به من منح صافية ، وأنطق ألسن المقلين ولهجات المجودين بجميل ثنائه ، ما أضاء أذناب العرفة الغبراء ، دامت أنوارها متوقدة ، وأزهارها متشوقة ، وأشهد أن لا إله إلا الله المتفرد بالكبرياء ، المتوكلين بإدرة السابقين ومحمدا عبده ورسوله المكي المدني الهاشمي ثم طيبة وتاج عند ليت ، وآله [illegible] من المهاجرين والأنصار ، وأزواجه أمهات المؤمنين ومحبيه أجمعين ما لمع آل وملأ [illegible] بعد ، يقول الشاب الكبير الفقير ابن العميد قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر بن أحمد الأتقاني ، رزقه الله مناه ، ومنحه ما عناه ، وجعل إلى قبله غناه ان أصحاب الإمام الأعظم المجتهد المقدم أبي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي رضي الله عنه وعنهم كانوا أكثر عددا وأمائد على بحث الجد والرسم والخيال والوهم مع ما لهم من كمال العلم والفهم الا أنهم هم المبرزون المبرزون للسابق ، المجرزون للدقائق ، فلا تسابق غير السبح على الهدى أبي منصور الماتريدي والقاضي أبي زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام أبي اليسر البزدوي وأبي المعين النسفي ونجم الدين أبي حفص عمر النسفي وعلاء الدين العالم السمرقندي وركن الإسلام أبي الفضل الكرماني وبحقهم فإنك والله لو أصغيت إذنيك إلى سماع أسمائهم وفتحت عينيك لرؤية تآليفهم لعلمت أنهم ورثة الأنبياء المشهود لهم وأن الوف الألوف بإزاء كتبهم صفر لا تحسب وجدها عدم يحض فطرات السحاب فما أصدق من قال ❁ قد بين الصبح لذي عينين ودوي العمى ما زعزعوا يقين ❁ فمن وقفا آثارهم الحسنة السنية وسيرهم المستحسنة الإمام المدقق العالم المحقق حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأخسيكثي رحمه الله بين فطرة من قطرات علومهم فأولاه المصطفين الأخيار المعتدين الأبرار وبكتابه الموسوم بالمنتخب مجمع النخب ❁ وقد شرحه كثير من الفقهاء المتقنين والعلماء المتفننين رزقنا الله مرافقتهم يوم الدين ❁ ثم إني لما رزقني الله من أنواع علوم الدين وسني ما يبرء عن عوز ويزين أردت أن أشرحه أيضا شرحا موسوما بالتبيين مظهرا لنعم الله على ومنحه في ، ليطلعوا على غرضي في بنائهم وتبيينه بينهم ، ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا ❁

قال

انك لا تخلف الميعاد ❁ أما بعد حمد الله اعلم أن أما وضعت لمزيد تفويض لا يفهم هو لولا هي الا ترى الى قولك زيد منطلق حيث يفهم منه خبر الانطلاق ساد جاز أو اذا زدت على أوله أما يفهم منه الانطلاق لا محالة فبين هذا السيوه رحمه الله في قدرين مهما يكن من شيء فزيد منطلق هو على يوعين في الاستعمال الاول ان تكون مركبة من إن وما كما في قولك أما انا منطلقا انطلقت أي لان كنت منطلقا انطلقت فحذف اللام كما في أن جاءه الأعمى ثم حذف كان للاختصار وزيد ما عوضا عن كان وأدغم النون في الميم وانقلب الضمير المتصل منفصلا والثاني ان تكون متضمنة معنى الشرط وهي على يوعين أما للابتداء كقول الفصحاء في أوائل الرسايل وخطب الكتب أما بعد كذا وأما للتفصيل كقولك بعد ذكر زيد وعمرو وخالد وبكر أما زيد فاكسوه وأما عمرو فأطعمه وأما خالد فأجبه وأما بكر فابغضه ولتضمنها معنى الابتداء الهريان عينها الا الاسم لاختصاصه به ولتضمنها معنى الشرط لزم الفاء في جوابها وأما موضوعة موضع جملة شرطية يحذوفة للايجاز فلهذا عملت في الظرف الزماني خاصة لنيابها عنها وهو بعدها وناصب الفاء من زيد الى منطلق لما انها للتوسط بين مفردين أو جملتين لانها متبعة شيأ شيأ ثم اعلم ان الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل فالقيد الاول اخراج عن الوصف بالقبح والثاني اخراج عن الاشعار ثم اعلم ان الحمد والمدح يشتركان في المعنى الاصلي وهو الثنا الا ان الحمد كما في الحروف الاصول غير ان كلا منهما يدل على معنى يختص هو به على حسب الاختلاف في اللفظ وهو ان الحمد يستعمل في الاحسان السابق على الثنا والمدح يستعمل في السابق وغيره وهذا كالماضي والمضارع بدلان سوا على مطلق المعنى بحسب الاشتراك في الحروف ثم كل واحد يختص زمان بحسب الاختلاف في اللفظ فبهذا عرفت ان الحمد اخص اذ كل حمد مدح ولا ينعكس كالانسان مع الحيوان واختيار المحمدون المدح لما ان بعض الله تعالى سابقة على ثنا العبد ❁ ثم الفرق بين الحمد والشكر وهو ان الحمد خاص لما انه باللسان عام لما انه يقع على النعمة وغيرها اذ يقال حمدته على احسانه او على حسبه وما ذبه وكذا الشكر خاص لما انه يقع على النعمة لا غير عام لما انه يكون باللسان والعمل والغيبة كما انشد جار الله ❁ أفادتكم النعما مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا ❁ بيان عموم الشكر الثلاثة ظاهر وهو ان يثني على احسانه بلسانه ويطيعه في الذب عن حرمه ويعتقد انه محسنه ❁ ثم ايثار الحمد على الشكر في النظم لما ان الثنا باللسان على المولى الموبل ادل

لما في الاعتقاد والجوارح من الخفاء والاجمال ولهذا سماه الرسول الوصول راس الشكر فقال الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده قوله الله اسم علم وهو اختيار الخليل وقيل مشتق من اله اي فزع كما قاله ابن عباس كقوله ه الهنا اليكم في بلايانتوني فالفيتكم فيها كيما حيدا ه وقال ابو عمرو من اله اي تحير وقال المبرد من اله اي سكن وعليه قوله ه الهنا بدا يلا يبين رسومها كان بقايا هاو شام على اليد ه وقال ابن شميل من اله اي عبد وقيل من وله اي طرب فابدلت الواو همزة فالاله بمعنى المالوهة كالكتاب بمعنى المكتوب ولذلك حققت الهمزة في النداء نحو يا الله وقيل تحقيقها لانها عوض عن همزة محذوفة اصلية فان الاصل الاله وقيل من لاه يليه اي ارتفع ولهذا سموا الشمس الاهة او احتجب قال ه لاه ربي عن الخلائق طرا خالق الخلق لا يرى ويرانا ه وقال اخر ه لاهت فما عرفت يوما بخارجة يا ليتها خرجت حتى رايتها ه او بمعنى استنار كانه مقلوب لاح فيجمع الاقاويل هو المعبود المفزع المرتفع عن الاوهام المحتجب عن الافهام الظاهر بالاعلام الذي تحيرت في صفاته الاحلام وسكت في عبادته الاجسام وطربت اليه قلوب الانام كذا في عين المعاني والاله في الاصل اسم جنس يقع على كل معبود حق او باطل ولهذا جمعه الله تعالى في قوله لو كان فيهما الهة غلب على الحق كالنجم والصعق واضافة الحمد الى الله دون سائر الاسامي لما انه اسم جامع لجميع صفات الكمال ثم هي اضافة بمعنى اللام اي بعد الحمد لله واللام في الحمد عند اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى لاستغراق الجنس وقيل عند المعتزلة لتعريف العهد وقد ذهب صاحب الكشاف الى ان اللام لتعريف الحقيقة من غير دلالة على الشمول وهذا بناء على مسئلة خلق الافعال وهي تعرف في الكلام قوله على نواله اي على عطاياه وهو بيان السبب كما في قوله اتت طالق على الف درهم والصلوة بالجر عطف على حمد ومحمد عطف بيان والفرق بين الرسول والنبي ان الرسول من بعث ومعه كتاب منزل عليه والنبي من لا كتاب له وانما امر ان يدعوا الى شريعة من قبله والآل مقلوب من الاهل بمعناه وهو من يكون مختصا بالشئ بقرابة او غيرها الا ان الفرق بينهما من وجهين الاول ان الآل مخصوص بالعقلاء الاعلام والاهل ليس بمخصوص بل يقال اهل زمن كذا واهل الدار ولا يستعمل في مثله الآل والثاني ان الآل يختص بالاشراف فلا يقال آل الحجام وآل الحجام قال تعالى وآل ابرهيم وآل عمران اما قوله تعالى آل

فرعون فالمتصور بصورة الاشراف والاهل لا يختص وآل الانبياء هم المتبعون لشرايعهم المعتقون لانارهم المستنون بسننهم لا من يكون قريبا لهم من حيث النسب الا ترى ان ما نطق به القرآن حيث قال نوح عليه السلام يا بني اركب معنا فخاطبه الله تعالى بقوله انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح ثم الصلوات على آل الرسول لا تدل على التسوية بين الرسول وآله لما انها على الآل بطريق التبعية لا بطريق الاصالة فكم من شئ يثبت بعا ولا يثبت قصدا كعين جزء الوقت للسببية يثبت في ضمن الشروع ولا يثبت بطريق القصد حتى لو قال عينت هذا الجزء ثم ادى في جزء اخر لا يكون اداء وكتعيين عزل الوكيل بدون علمه في ضمن مباشرة الموكل بنصبه وكتعيين اجراء الكفارة في اليمين وهي الاعتاق والاطعام في ضمن الشروع ثم ينبغي لك ان تعرف ان الصلوات على غير الرسول جائزة الا ترى الى قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته الا انا لم نجوز بطريق الاصالة ليلا يتوهم الرفض وقد نهى النبي عليه السلام ان نقف مواقف التهم وما كان بطريق الضمن فبمعزل عن ذلك قوله فان اصول الشرع ثلثة الى اخره واحسن ما قيل في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا خ اما ان يكون قول الشارع او قول غيره فالاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله هو الكتاب وقول الرسول هو السنة والثاني لا خ اما ان يكون قطعيا او ظنيا فالاول هو الاجماع والثاني هو القياس ثم اعلم ان الاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره وسميت هذه الاربعة اصولا لما ان الاحكام مبنية عليها وانما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام المشروعة بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولا شك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لا للوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقه وقد يطلق الشرع على الثاني وهو الاكثر وهو من شرع اذا بين واظهر قال تعالى شرع لكم من الدين واصول الفقه ما يتعرف به كيفية الوقوف على الاحكام المشروعة وقد روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ولا يقال انه منقوض بعلم الطب لان فيه ايضا معرفة النفس ما لها من النفع وما عليها من الضرر لان ابا حنيفة اعتبر هذا من قول الله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت اي لفقه معرفة النفس ما لها من الثواب وما

عليها من العقاب قوله الكتاب وتقديم الكتاب لتوقف حجيته عليه لثبوتها
به قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقال كتم حرامه وقال فاعتبروا يا اولي الابصار
وتقديم السنة على الاجماع لوجوه الاول كونها تالية الكتاب لان ذكر اسم الرسول
قرين ذكر اسم الله تعالى الا ترى الى ما نطق به القرآن ورفعا لك ذكرك قال صاحب
الكشاف ورفع ذكره ان قرن بذكر الله في كلمة الشهادة والاذان والاقامة والتشهد
والخطب وغير موضع من القرآن كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه ومن يطع الله
ورسوله وفي تسميته رسول الله ونبي الله والثاني ان لهما تعلقا بالوحي والثالث
ان السنة يصلح ان تكون موجبة للاجماع وداعيته قال عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة قوله والاصل الرابع القياس والقايل ان يقول لا خ القياس من احد
الامرين اما ان يكون اصلا اولا والحصر ظاهر فان لم يكن اصلا فلا فايدة لذكر
الاصل لكونه لغوا وان كان اصلا فلا فايدة لذكره ايضا لان كونه اصلا يعلم بعطف
القياس على ما قبله والجواب قلنا انما افرده بذكر الاصل تنبيها على انه اصل من وجه
دون وجه بيانه ان الحكم في المقيس يضاف الى القياس فيكون من هذا الوجه اصلا لكن لا
يثبت الحكم به ما لم يكن المقيس عليه فيكون من هذا الوجه فرعا وايضا ان القياس لا اثر
له في اثبات الحكم بل اثره في ابانة ان الحكم الثابت بالنص عام لا خاص فبالنظر الى الاول يكون
فرعا وبالنظر الى الثاني يكون اصلا فان قلت يلزم على هذا ان لا يذكر الاصل
المطلق سوى الكتاب بدليل ما ذكرت في تقديم الكتاب من قرعية السنة والاجماع
عليه قلت انهما وان كانا فرعين في ثبوت حجيتهما اصلان في نصب الحكم بخلاف
القياس فانه بعد ما ثبتت حجيته بالكتاب لا يصلح لنصب الحكم ابتداء دون المقيس عليه
ويحتمل افراده بالذكر للفصل بين ما ثبت قطعا وهو الثلاثة الاول وبين ما ثبت ظنا
وهو القياس لا يقال العام الذي خص منه البعض والمأول وخبر الواحد والاجماع المنعقد
على الاحاد ليس بحجة قطعا والقياس بالعلة المنصوصة قطعي كقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء لان القطع في الثلاثة الاول
اصل والظن عارض وفي القياس الظن اصل والقطع عارض والقواعد لا تبنى على العوارض
فلا يقدح الغارض بما قلتا قوله المستنبط من هذه الاصول احتراز عن القياس

العقلي كقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فيلزم ان العالم حادث فان المراد هنا
هو الشرعي لا العقلي والاستنباط لغة هو الاستخراج من نبط الماء من العين اذا خرج
وعند الفقهاء استخراج الوصف المؤثر من المنصوص نظير القياس المستنبط من الكتاب ما
قلنا في حرمة اللواطة قياسا على حرمة الفرجان حالة الحيض بيانه ان اللواطة حرام كالفرجا
في الحيض والجامع الاذى وهو في الاصل منصوص قال تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء
في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والاذى النجاسة قوله ابن عرفه الحيض والحيض احتما
الدم الذي ذلك المكان ونظير المستنبط من السنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت بيانه
ان سؤر الهرة ليس بنجس فلا يكون سؤر سواكن البيوت نجسا بالقياس عليه والجامع علة
الطوف وانما قلنا ان العلة في الاصل الطوف لقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة
فانها هي من الطوافين والطوافات عليكم وكذا اجزان حرمة الربوا في الجص والنورة
قياسا على الحنطة والجامع القدر والجنس لان الحكم معلول بعلة القدر والجنس في
جميع الاشياء الستة وبيانه يأتي في القياس ان شاء الله تعالى ونظير المستنبط من الاجما
قولنا الوطء الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فوجبها الزنا قياسا عليه والجامع
علة الجزئية الثابتة بالوطء وكذا اذا ملك الرجل اباه او ابنه يعتق عليه بالاجماع
فيعتق ايضا اذا ملك اخاه بالقياس والجامع علة القرابة المؤثرة في الجزئية قوله
اما الكتاب فالقرآن الى آخره اعلم ان القرآن والقراءة بمعنى من قرأ الكتاب قال تعالى
فاتبع قرآنه اي قراءته ويطلق القرآن على المقروء كما في سائر المصادر كقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا وقوله اما الكتاب فالقرآن اي المراد من الكتاب المذكور القرآن كما
ما بعده وكانه ذكره جوابا عن سؤال سايل اي كتاب يريد فقال فالقرآن اي هو القرا
ثم ذكر جوابا عن سؤال سايل ما حده فقال المنزل على الرسول وهو جنس يتناول المنزو
تلاوته وغيره والوحي المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوته
وغير المتلو فلما قال المنقول عنه نقلا متواترا خرجت القراآت الثابتة بطريق الاحاد
لما ان المكتوب كان بتاء ولها ايضا وهي كقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر
متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد وقيل احتراز عن المشهور لانه عند الخاص احد
قسمي المتواتر لكن فيه نوع شبهة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام

متتابعات وفرق ما بين قراءة أبي وابن مسعود يلقي العلماء بالقبول والعمل في الثاني
دون الأول فسميتا الثاني مشهورا دون الأول ويجوز ان يكون قوله متواترا اخبارا
عن التسمية في اوايل السور ❊ شرح الكلام في التسمية اعلم ان الكلام في التسمية
يقع في مقامين المقام الاول في انها هل هي اية من كل سورة ام لا وفيه اختلاف بين
القراء والفقهاء اما اختلاف القراء فمذهب قراء المدينة والبصرة والشام انها ليست بآية
من الفاتحة ولا من غيرها من السور فمن قراء المدينة نافع ومن قراء البصرة ابو عمرو بن العلاء
ومن الشام عبد الله بن عامر ومذهب قراء مكة والكوفة انها آية من الفاتحة ومن
رأس كل سورة فمن قراء مكة عبد الله بن كثير ومن الكوفة عاصم فهذه الامصار
الخمسة نزل بها اصحاب رسول الله عليه السلام فحفظ عنهم القرآن وانتقل منهم الشريعة
والسنة الى سائر البلاد واما اختلاف الفقهاء فمذهب ابي حنيفة واصحابه انها آية
آية منزلة من القرآن لا من اول السورة ولا من اخرها وهو قول مالك والاوزاعي وقد
روي عن محمد بن الحسن ان التسمية آية منزلة من القرآن انزلت للفصل بين السورة للتبرك بها ومذهب الشافعي انها آية من رأس كل سورة لانها لو لم تكن من رأس
كل سورة لم تكتب في القرآن وقد روي عن ابن المبارك من ترك بسم الله من القرآن فقد
ترك مائة وثلث عشرة آية قلنا القرآن ثابت قطعا ويقينا لا شك فيه ولا شبهة ولو
كانت من رأس كل سورة لوجب علينا الكفار فيها واد نى درجة الاختلاف ايراث الشبهة
وبالشبهة لا يثبت كونها من رأس كل سورة وكان الحسن البصري رضي الله عنه لا يجعلها
من الفاتحة ويقول لم يقرأها رسول الله صلى الله عليه ولا ابو بكر ولا عمر ولا عثمان
رضي الله عنهم وكان يعد اياك نعبد آية وإياك نستعين آية اخرى وكان الاوزاعي
يقول ما انزل الله بسم الله الرحمن الرحيم الا في النمل وقد روي مالك بذلك
فيه قراءة التسمية عند رأس كل سورة في الصلاة الى الحد في الاسلام والجواب
عن قول الشافعي فنقول لا نسلم ان كتابتها في اول كل سورة تدل على كونها من تلك
السورة الاترى ان في اول كل سورة تكتب سورة كذا لان مدنية او سورة كذا لان مدنية
وهي كذا وكذا آية مع ان عدد الايات وكونها مدنية او مكية ليست من القرآن بالاتفاق
وقول ابن المبارك لا يخ انا ان يكون مقصورا عليه او مسندا الى النبي عليه السلام

فان

فان كان مقصورا عليه فقوله ليس بحجة علينا مع ما روي عن من هو اكبر منه كابي بكر وعمر
وعثمان بخلافه وان كان مسندا فكذلك لان عدد مشهرة الحديث فيما فيه بلوى دليل
الاخبار او دليل النسخ على انا نقول ان ابن المبارك قال من تركها من القرآن فحن لا نتركها من
القرآن بل نعدها بنصف آية من النمل والمقام الثاني في قراءتها في الصلوة والكلام فيها
يقع على ثلاثة اوجه الاول في انها هل تقرأ في الصلوة ام لا فعند مالك لا تقرأ اصلا وعند
علمائنا والشافعي تقرأ والثاني انها هل تكرر ام لا فعند ابي حنيفة لا تكرر وعند ابي يوسف تكرر
وبه اخذ الشافعي وعند محمد لا تكرر فيما يجهر وتكرر فيما يخافت والثالث في الجهر فعندنا
لا يجهر وعند الشافعي يجهر اما القراءة والتكرار فيهما على ما قلنا في المقام الاول انها هل
هي آية من كل سورة ام لا الا ان ابا يوسف ومحمدا راعيا مكان الاختلاف بين القراء واما
الجهر فلما روي عن انس رضي الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر
وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وقد ادرك ابو حنيفة انسا وغيره
من الصحابة رضوان الله عليهم والحال في امور الدين اشهر واظهر للصحابة والتابعين من
غيرهم من المتاخرين ومما روي انه عليه السلام جهر في الصلاة فقد طعن فيه ائمة الجرح
لان ندرة الجهر وعدم شهرته فيما فيه ابتلاء دليل الافتراء او دليل النسخ فلا يسمع وقال
ابراهيم النخعي الجهر بالتسمية بدعة وهو ممن ادرك الاكابر الصحابة كابن عمر وغيره رضي الله
عنهم واللام في الرسول للعهد اي على رسولنا فان قلت يلزم من هذا التعريف تعريف الشيء
بما يعرف هو به وهو لا يجوز بداهة انه عرف القرآن بالمنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
والمصحف ما كتب فيه القرآن المنزل على الرسول قلت لا نسلم الملازمة وهو انما
يلزم ان لو كان تعريف كل موقوفا على الآخر فلا نسلم ذلك لان المصحف غني عن التعريف
لعرفانه بالاستقراء ولئن سلمنا ان المصحف يحتاج الى التعريف فنقول المصحف ما هو
المشتمل على السور المنزلة على الرسول والسورة الكلمات الجامعة لايات او هو القول الذي
ما يقع به الاعجاز عند التحدي بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والتعريف ظاهر فان
قلت هذا الحد ليس بصحيح لان المكتوب في المصاحف حادث عند اهل السنة خلافا
للحنابلة والقرآن كلام الله وكلام الله ليس بحادث قلت سلمنا ان المكتوب حادث
لكن لا نسلم ان يلزم حدوث كلام الله تعالى من حدوث المكتوب لان الكلام على نوعين

بحقيقة وهو المعنى القائم بالذات وغير حقيقي وهو هذه الالفاظ المكونة المتلوة الدالة
على ما قام بالذات فالاول قديم قائم بذاته تعالى ليس بمخلوق وليس من جنس الحروف والاصوات
وليس بعربي ولا عبري الى غير ذلك من الالسنة والثاني حادث غير قائم بذاته تعالى وكلامنا
في الثاني لا في الاول والثاني نعلم في علم الكلام ان شاء الله تعالى قوله وهو النظم والمعنى
جميعا الى آخره المراد من النظم العبارة ومن المعنى ما وضعت له العبارة اعلم ان القرآن
المنزل على الرسول هو النظم والمعنى في قول علمائنا جميعا الا ان ابا حنيفة لم يجعل النظم
ركنا لازما في جواز الصلوة في قوله الاول حتى جاز الصلوة بالفارسية عنده عجز عن العربي
او لم يعجز وهذا لان الله تعالى قال وانه لفي زبر الاولين فلم يكن القرآن في زبر الاولين بالعربية
بل كان فيها معناه وذلك المعنى كما ينادى بالعربي ينادى بالفارسي ولان القراءة بالفارسية
لو لم تكن قراءة لم تجز عن القراءة عند العجز على انها قراءة ونحن مأمورون بالقراءة وقد حصلت
لكن يكره لمخالفة السنة المتواترة والاعتماد على ما ذكر ابو بكر الجصاص الرازي من رجوع
ابي حنيفة الى قولهما وهو عدم جواز القراءة بالفارسية عند عدم العجز عن العربي وهو
الاصح ان وهذا لان الله تعالى قال انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي اسم لشيء مخصوص
بلسان العرب وهو لا يحصل بالفارسية ولا يلزم على قوله خاصة لزوم السجدة اذا تلاها
بالفارسية لان السجدة تبع للصلاة الا ترى انه يشترط لها استقبال القبلة والطهارة
كالصلوة فيكون ما هو تبع للصلاة داخلا في حكمها مجازة القراءة بالفارسية على الجنب
والحائض باعتبار انها كلام الله تعالى كما يحرم قراءة التوراة والانجيل على انا نقول قد ذكر
جمال الدين المحبوبي في شرح الجامع الصغير اذا قرأ الحائض والجنب بالفارسية لم يحرم
وقال الشيخ الجليل ابو بكر محمد بن الفضل الحلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير
قصد فاما من تعمد ذلك يكون زنديقا او مجنونا فافا لزنديق يقتل والمجنون يداوى وقيل
انما يجوز عنده على القول الاول اذا لم يخل نظم القرآن زيادة اخلال بان قرأ المسجد
المزكت او معيشة ضنكا سكا او جرايما كسبا سرا وفي الجامع الصغير للعتابي اذا قرأ
على طريق التغيير تفسد صلوته بالاجماع قوله واقسام النظم والمعنى الى آخره
لما علمت ان القرآن اسم للنظم والمعنى شرع في تقسيمهما وانما قيد بقوله فيما يرجع الى معرفة
احكام الشرع احترازا عما لا يرجع اليها كالقصص والامثال والمواعظ وغير ذلك

قال القرآن

قال القرآن بحر عميق لا يكاد يحيط به ساحله كما تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وجه الانحصار ان التصرف في الكلام لا يخلو اما ان يكون من المتكلم او من السامع فان كان من
المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول لا يخلو اما ان يكون بحسب الوضع او
بحسب الاستعمال فان كان بحسب الوضع فهو القسم الاول وان كان بحسب الاستعمال
فهو القسم الثالث وان كان بحسب المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فوظيفته
الاستدلال لحسب وهو القسم الرابع • ثم كل قسم من هذه الاربعة على اربعة اقسام والاربعة
اذا ضربت في الاربعة تكون ستة عشر واربعة اخرى تقابل القسم الثاني وهي الحقيقة
والمجاز والمتشابه فيكون المجموع عشرين • ثم كل واحد من العشرين ينقسم على اربعة
اقسام معرفة معناه لغة اي ما يراد به في اللغة ومعرفة معناه شرعية اي ما يراد به
في الشريعة ومعرفة حكمه من الحل والحرمة ومعرفة الترتيب عند التعارض وهذه
الاربعة اذا ضربت في العشرين تكون ثمانين وهي مجموع الاقسام فافهم قوله الاول
اي القسم الاول في بيان وجوه النظم صيغة ولغة اي من حيث الصيغة واللغة قيل هما
واحد معنى للترادف والاصح ان بينهما فرقا ووجه الفرق ان اللغة وضع اللفظ على
معنى كيف كان والصيغة استعماله على شكل مخصص بمعنى مكيف كالكاف والتاء والباء
تدل على تضوير اللفظ بحروف هجائيه في مطلق الاستعمال واذا اخذت منه الماضي تدل
على هذا المعنى في زمان ماض بشكل خاص واذا اخذت منه المضارع تدل على ذلك المعنى
بشكله الخاص في الزمان الحاضر او المستقبل كالفتحة اذا صغت كاتبا او سوارا
او بلعة فافهم قوله وهي اربعة وجه الانحصار ان اللفظ لا يخلو اما ان يدل على
فرد او على اكثر فالاول الخاص والثاني اما ان يكون متعقبة الحدود او لا فالاول العام
والثاني لا يخلو اما ان يترجح بعض وجوهه بنوع دليل او لا فالاول المأول والثاني المشترك
قوله الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد اعلم ان قوله كل
لفظ جنس يدخل تحته الانواع الاربعة والمهملات وما بعده فصل مفيد
الوضع احترازا عن التصحيف كالجيم في الجمع وعن المهمل ايضا لان الوضع تخصيص اللفظ
بازاء معنى والمهمل لفظ لا معنى له كما اذا قلت جسق وقيد المعنى احترازا عن المشترك
لانه وان كان موضوعا لكن بازاء المعاني المختلفة وقيد المعلوم احترازا عن المأول فانه

فان كان موضوعا لمعنى لكنه غير معلوم لنا قطعا وقيد الانفراد احتراز عن العام لانه
موضوع بازاء معنى واحد على الشمول والاحاطة لا على المسلمين مثلا وهو من خصته
بكذا اذا افردته به على وجه لا شركة لغيره فيه ويقال فلان خاص فلان اي منفرد
به وهذا الحد تام جامع مانع لا فايدة لذكر ما بعده لان الاسم داخل تحت اللفظ والمسمى
داخل تحت المعنى لان المعنى ما هو المراد من اللفظ والمسمى هو المراد من لفظ الاسم
اللهم الا ان يقال ان المصنف اراد ان يعرف الخاص بعبارتين داخلتين الى معنى واحد
والا ان يقال ليس مراد المصنف التعريف بل مراده التقسيم بيانه ان الممكنات على
نوعين اعيان واعراض فقوله كل لفظ وضع لمعنى اشارة الى الخاص من الاعراض
وقوله كل اسم وضع لمسمى اشارة الى الخاص من الاعيان والمسمى كزيد وعمرو مثلا على
هذا يحتاج الخاص الى التعريف ويجوز ان يقال هو ما يوجب الانفراد ويقطع الشركة
وما قاله بعض الشارحين انما قال ذلك لمعنيين احدهما ان خصوص العين يدخل
تحت خصوص الجنس والنوع كزيد يدخل تحت رجل وانسان دون العكس فافرد خصوص
العين بقوله كل اسم وضع لمسمى والثاني ان اسما الاعلام لم تدخل تحت الحد الاول
لما انها لم توضع لمعنى ما فذلك مما لا يكاد يصح ولا يصلح للاعتماد لان الحد لبيان
الحقيقة وحقيقة الشيء لا تتعلق لها بالكثرة ولا بالوحدة الا ترى ان الانسان حده
حيوان ناطق فلو كان كونه حيوانا ناطقا باعتبار الكثرة لم يكن القليل انسانا
ولو كان باعتبار الوحدة لم يكن الكثير انسانا بل حقيقة الشيء معنى واحد سواء وجد في افراد
او في فرد ولان الحد لا يكون حدا الا حيث تمام اجزاء الماهية والعجب من هذا القايل انه سمى
الحد الاول حدا مع ظنه انه ليس بتمام ولا نسلم ان الاعلام ليس لها معنى فلو لم يكن لها معنى
لكانت من قبيل صهيل العراب وشهيق الحمار وعواء الكلاب فان قلت كيف يصح الاحتراز
بالقيد الثاني عن المشترك والواضع ما وضع لفظ المشترك الا لمعنى واحد قلت لا
نسلم انهما وضعه الا لمعنى ولئن سلمنا فلا نسلم ان يطلق اسم المشترك حينئذ على ذلك
اللفظ اذ المشترك لا يقال الا لمتعدد المعنى وكلامنا في المشترك فلا يرد هذا السؤال فان
قلت يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رقبة لان الرقبة عند عدم خاص مع انها الرقبة
مبهمة قلت لا نسلم ان فيها ابهاما ولئن سلمنا ان فيها ابهاما لكن لا نسلم ان لا يكون خاصا

بمجرد الابهام وهذا انما يلزم ان لو كان الابهام في الذات ونحن لا نسلم ذلك لان الرقبة عبارة عن
البنية السليمة والابهام في الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات في الخارج لا تخلوا
عن وصف كالكبر او الايمان او الصغر او الكفر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كما في رجل
عالم فالاول فان ابهامه في الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعا قوله والعام بالواو
عطفا على الخاص وهو كل لفظ ينتظم جمعا اي يشتمل افرادا الاجمعا مصطلحا فان من وما عام مع
انهما لبسا جمعين مصطلحين وانما قال ينتظم احترازا عن المشترك فان لفظ العين مثلا يدل
على الافراد لا بسبيل الانتظام بل بطريق البدل وقوله من المسميات احترازا عن اسما الاعداد
فان الثلاثة مثلا وان كانت تنتظم افرادا البر لها الا مسمى واحد حتى اذا نقص منها واحد او
زيد عليها يتبدل الاسم وبغير المسمى بخلاف العام فان لفظ الرجال مثلا يدل الثلاثة والاربعة
والعشرة والمئات والالوف وغيرها لمعنى الاجتماع ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالوف
او المئات شيء بل يصح ان يقال رجال للثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلاثين فعلم بهذا ان
للعام مسميات كثيرة بخلاف اسماء الاعداد وقوله لفظا او معنى تفسير الانتظام لان تمة
الجد اي لانتظام ان يكون لفظا كلفظ الجماعة نحو الرجال والنساء وتارة يكون معنى
كلفظ الفرد الذي يريد به الجمع نحو جن وانس ومن وما وانما قلنا ذلك لان الحد المتم
باطل لان التقسيم وضع لمعرفة الكليات بواسطة الجزئيات والتحديد على العكس ولا يجوز
جعلهما واحدا لان المقصود في الاول الثاني وفي الثاني الاول فافهم وفي حد العام
اقوال تعرف في ميزان الاصول والاحسن ان يقال العام هو اللفظ المشتمل على مسميات
متفقة الحدود وان شئت قلت المشتمل على افراد معنى او اشياء متفقة الحدود وقوله
وحكمه انه يوجب الحكم قطعا بحيث يقطع الشبهة ويقينا بحيث يستغرق اعتماد القلب
عليه والحكم الاثر الثابت بالشيء كذا روي الاستاذ المحقق برهان الدين الخبزي عن
استاذه المنقن الذي كان معجزة النبي في اخر الزمان العلامة الذي كان علامة على
حقيقة مذهب النعمان وكان مجلس مجلس درسه كل يوم اربعمايه من المصنفين وكان
يحفظ اربعة الاف قرطاس من اصول علمايا الماضين كاصول شمس الائمة وفخر الاسلام
والتقويم وميزان الاصول وغير ذلك مما يمل السامع من ذكره اعني الامام حميد الدين
الضرير رحمه الله اعلم انه ذكر حكم العام ولم يذكر حكم الخاص لمعنيين احدهما ان

في حكمه خلافا فصار بيانه اقترن والثاني ان المصنف اراد الاخبار واشار الى حكمه ايضا بقوله
كالخاص ثم اعلم ان في العام الذي لم يلحقه خصوص اختلافا فعندنا يوجب الحكم قطعا وعلما
اذا كان النص قطعيا كالكتاب والخبر المتواتر واذا كان غير قطعي كخبر الواحد فيوجب
العمل دون العلم قطعا وعند الشافعي يوجب العمل بنوع شبهة لاحتمال ارادة الخصوص
وعند ابن الرندي وعامة المرجئة وعامة الاشعرية حكمه الوقف الى ان يظهر المراد
لنا من الدليل الكتاب واجماع الصحابة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم ولم يفصل بين الخاص والعام لان كلا منهما منزل والامر باتباع المنزل امر باتباعهما
ولا اتباع الا بكونهما حجة واما الاجماع فهو ما روي ان عليا رضي الله عنه قال لا يجوز الجمع بين
الاختين وطئا بسبب ملك اليمين لانه احلهما اية وحرمهما اية والاصل في الابضاع
الحرمة فبقي على ما كان اما اية الاحلال فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم واما اية التحريم فقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
فوقعت المعارضة فرجحنا الحرمة لما قلنا وروي عن عثمان رضي الله عنه انه قال تعارضت
الايتان والاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل والسبب وهو ملك اليمين موجود
فترجح جانب الحل فهما مع اختلافهما في وجه الترجيح اتفقا على كون العموم حجة وكذلك
يخصص من الصحابة ولم ينكر عليهما احد منهم فيكون اجماعا واما المعقول فهو ان
العام للعموم حقيقة كالخاص للخصوص ويجب العمل بالحقيقة حتى يدل دليل المجاز لان الاصل
هي لا هو ولي منع وقال لا نسلم ان العام للعموم حقيقة فانا لو لم يكن العام للعموم
حقيقة لما امكن ان يفهم العموم من العام اولا فان لم يفهم فلا يكون العام حينئذ عاما
وكلامنا في العام وان فهم فلا بد امنا ان يكون فهمه مجازا او هذا لا فالاول فاسد لانه يلزم
ان يوجد المجاز من غير ان يوجد الحقيقة والثاني فاسد ايضا لانه حينئذ يلزم نسبة
الهزل الى الشارع وهو كفر محض مناف لصريح الايمان وما قاله الشافعي منقوض بالخاص
لانه يوجب الحكم قطعا ويقينا بالاتفاق مع ان فيه احتمالا ايضا لان كل حقيقة يحتمل المجاز كما
ان كل عام يحتمل الخصوص فان قلت ان الشافعي يتمسك بما قال ابن عباس رضي الله عنه ما
من عام الا وقد خص منه البعض قلت لا نسلم قول ابن عباس من احد الامرين اما ان يكون
البعض مخصوصا منه اولا فان كان مخصوصا فلا حجة اذن بقوله للشافعي لان العام المخصوص

عمن

عنده ليس بحجة فيكون ملزما بقوله وان لم يكن مخصوصا فلا حجة ايضا لانه حينئذ يكون قول ابن
عباس منقوضا بقول نفسه لانه قال تخصيص كل عام وقوله عام فلم يعتبر والذي من الشافعي
انه يرجح احد العلتين على الخصم اما بقول العام ليس بحجة قطعا والخاص حجة قطعا ثم اعلم
ان تخصيص العام من الكتاب بالقياس وخبر الواحد عندنا وعدم تخصيصه بهما عندنا بنا
على هذه المسئلة ونحن لم نجوز لان تخصيص القطعي بالظني لا يجوز قوله الا اذا لحقه
خصوص معلوم او مجهول وهو استثنا من قوله يوجب الحكم اي العام عندنا يوجب الحكم
قطعا الا اذا لحقه مخصص معلوم او مجهول حينئذ يوجب الحكم مع ضرب شبهة كقول الشا
قبل لحاق الخصوص وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله حينئذ اي بعد لحاق المخصص يوجب الحكم
على جواز ظهور الخصوص فيه اي في النص العام وهو الخصوص منه بتعليله اي بتعليل النص
المخصص بعلة توجد في باقي افراد العام يعني اذا كان المخصص معلوما والمعلل هو المجتهد او
بتفسيره اي بتفسير المخصص والمفسر هو الشارع يعني اذا كان المخصص مجهولا بان لا يكون
المراد منه معلوما بنظير المخصص المعلوم قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى
قوله حتى يعطوا الجزية في حق الذمي وقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره في حق
المستامن بعد قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وبنظير المجهول قوله تعالى في اهل الله البيع وحرم الربوا اعلم ان العلما اختلفوا في العام
الذي لحقه الخصوص على اربعة اقوال عند الكرخي لا يبقى حجة مطلقا ويجب الوقف الى
ان يأتي البيان وعند البعض يبقى موجبا للقطع فيما وراء الخصوص اذا كان المخصص معلوما
واذا كان مجهولا فلا يبقى حجة اصلا وعند البعض يبقى كما كان موجبا قطعا فيما وراء
الخصوص فيما اذا كان المخصص معلوما واذا كان مجهولا فدليل الخصوص يسقط اي لا
يثبت به الخصوص ويبقى العام موجبا للحكم قطعا والقول الرابع وهو الصحيح من المذهب
ان العام يبقى موجبا للحكم معلوما كان الخصوص او مجهولا لكن مع ضرب شبهة ولهذا جاز
تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وحجة قول الكرخي ان جهالة دليل الخصوص تستلزم
جهالة الباقي كما سبق بعض مجهول والجهالة تستلزم الشك والاجمال ولا ثبت الحجة
بالشك والاجمال فيجب الوقف اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فكذلك لانه يجوز
ان يكون الباقي معلولا بعلة موجبة اكثر مما يوجبه النص لان دليل الخصوص نص قائم

بنفسه فيجوز تعليله وبالتعليل لا يدرى الى اى قدر يثبت الحكم فيصير بمنزلة جهالة دليل
الخصوص فلا تثبت الحجة ووجه القول الثانى فى المخصص المجهول ما قاله الكرخى فى
المعلوم ان المخصص كالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا المخصص فيبقى العام فيما
بقى على ما كان ووجه القول الثالث ان دليل الخصوص يشبه الناسخ من حيث الاستقلال
فيسقط بنفسه اذا كان مجهولا لانه لا يعارض المعلوم واذا كان معلوما يبقى على ما
كان ولا معنى للتعليل لانه حينئذ يصير معارضا للنص ووجه القول الرابع ان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء حكما ويشبه الناسخ صيغة فوفرنا من الشبهين حظه كما هو
الحكم فى المردد بين الشبيهين كالمصاب غسله فرضا فى الغسل وسنة فى الوضوء يشبه
الخارج والداخل اما بيان شبه الاستثناء فمن حيث ان بالاستثناء يعلم ان المراد هو
البعض من المستثنى منه لا الكل فكذا بدليل الخصوص يعلم ان المراد من العام هو
البعض لا الكل وكذا من حيث ان الاستثناء متصل بالمستثنى منه فكذا دليل الخصوص
لانه لو تاخر لكان ناسخا واما بيان شبه الناسخ فمن حيث انه مفهوم بنفسه كالناسخ
وكذا من حيث انه منفصل عن العام صيغة كالناسخ فلما ثبت هذا قلنا شبهه بالاستثناء
يقتضى ان يسقط حكم العموم فيما اذا كان الخصوص مجهولا كالمستثنى المجهول وكذا
اذا كان معلوما لجواز ان يكون معلولا والتعليل يقتضى الجهالة فى الباقى لما مر وشبهه
بالناسخ يقتضى ان يكون ساقطا فى نفسه كالناسخ المجهول فلزم من شبه الاستثناء ان
لا يكون حجة اصلا ولزم من شبه الناسخ ان يكون حجة كما كان قطعا وليس الالحاق
باحدهما اولى من الاخر فوفرنا من الشبهين حظه فقلنا انه يوجب الحكم لا قطعا ♦
والجواب عما قالوا اما قوله لا وجه لما قال الكرخى لان الاجماع منعقد على ان
العمومات التى لحقها الخصوص لم تسقط حجيتها كالية السرقة الا ترى ان سرقة ما دون
النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع وكذا قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة مخصوص منه الصبى والمجنون الى غير ذلك والاستثناء انما لا يقبل
التعليل لكون المستثنى معدوما فى المعنى بخلاف المخصص ولا نسلم ان التعليل يكون
معارضا فى دليل الخصوص لان دليل الخصوص وروده لا بطريق المعارضة بل بطريق
البيان بخلاف الناسخ فان وروده بطريق المعارضة ولهذا لم يقبل الناسخ التعليل

كيلا يلزم من قبول التعليل معارضة الراى للنص وهو لا يجوز ثم اعلم ان فى قول المصنف
كاية البر انها احسن مجازا لانه قبل ورود البيان نظير الخصوص المجهول وبعد ورود البيان
نظير الخصوص المعلوم اما الاول فلان المفهوم من البر لغة هو الفضل ومجرد الفضل
ليس بحرام الا ترى ان فتح الاسواق فى عامة بلاد المسلمين ليس الا لحصول البر والفضل
من غير نكير من احد من المسلمين على هذا واجماعهم حجة دالة على حل الفضل يؤيده قوله عليه
السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم واما الثانى فلانه قبل التعليل الا ترى ان
انا حنيفة رضى الله عنه علل حديث الاشباه الستة بالقدر والجنس وعلل البعض بالاقتيات
والادخار وعلل الاخر بالطعم والثمنية ولهذا قالوا صارت اية البر بعد ورود البيان
بمنزلة المشكل بعد ان كانت مجملة حتى صار للاجتهاد مساغ لامكان الوقوف على المراد وكونها
بمنزلة المشكل لما ان النبى صلى الله عليه لم يبين بيانا شافيا قوله المشترك اى المشترك
فيه وهو ما اشترك فيه معان او اسام لاستحالة الاجتماع قال بعض الشارحين انما قال
ما اشترك فيه معان او اسام اجراء عن المطلق فانه يتناول واحدا غير عين شائعا فى
الجنس فاما المشترك فلا شيوع فيه ولا جنسية فى الافراد وقوله فلا شيوع يتنقض بقوله
بعد ذلك لكن احتمال التناول فى الافراد كلها قائم لانه لو لم يكن فيه شيوع لما احتمل التناول
فى الافراد وايضا لا يخ انا ان يكون المراد من الشيوع فهم المعنى بطريق الشمول او البدل
فان كان الاول فلا شيوع اذن اصلا لا فى المطلق ولا فى المشترك لعدم الشمول وان
كان الثانى يثبت الشيوع فيهما جميعا فلا فايدة اذن لاثبات الشيوع فى المطلق كرجل ونفيه
عن المشترك كعين فافهم وقال بعضهم هذا ليس من الحدود المقسمة لان الحد المقسم هو
بيان اقسامه كقولنا العلم اما ضرورى واما استدلالى وليس فيما قلنا بيان الاقسام
بل تمام الحد اما هذا او هذا وانما قال هذا معتبرا بقول بعضهم ان لفظ العين مثلا جايز
ان يوضع بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فيكون الاسما المختلفة مشتركة وصيغة
العين مشتركا فيها وجايز ان يكون بمعنى الشمس ومعنى الفوار ومعنى الذهب فيكون المعانى
المختلفة مشتركة والعين مشتركا فيها وفيه نظر عندى لان الوضع عبارة عن تعيين اللفظ
بازاء المعنى اى تعيين اللفظ بازاء لفظ اخر فبعيد جدا ان لم يكن فيه فايدة اختصار كما فى
صه ومه او معنى مبالغة كما فى هيهات وشتان لان الغرض من الوضع تعريف المعانى لا تعريف

الالفاظ قوله لا على سبيل الانتظام احتراز عن العام فانه يتناول الافراد من جنس واحد
على سبيل الشمول بخلاف المشترك كذا قال بعض الشارحين وهذا ان كان مسلما لكن في ذكر
الانتظام هنا ليس زيادة فايدة لان العام خرج بقوله معان فلا حاجة اذن لذكر الانتظام
وانما قلنا هذا لان العام يتناول الافراد بمعنى واحد لا بمعان فان قولك رجال يتناول
الافراد بمعنى واحد وهو الرجولية وكذلك المسلمون يتناول الافراد بمعنى واحد وهو
الاسلام قال الغني الفقير المشترك لفظ فرد يفهم منه بعد ذا المعنى لا يقال لفظ
رجل ايضا فرد يفهم منه بعد ذا المعنى كزيد وعمرو لانا لا نسلم ان المعنى هناك بعد ذ
بل معناه اينما وجد واحد وهو ذكر من بني ادم هاهنا وجد البلوغ وتناول لفظ رجل زيدا
وعمرا لا باعتبار الزيدية والعمرية بل باعتبار حقيقة الرجل وكذا في سائر اسماء
الاجناس قوله وحكمة الوقف فيه يشرط التامل اي على اعتقاد حقيقته المراد
الى ان يظهر الرجحان في بعض وجوهه وانما قلنا هذا لان الوقف في النصوص من غير قبول
واعتقاد كفر قوله والماول وهو ما ترجح من المشترك الى اخره وقد المشترك وقع
بقاؤه لانه اذا ترجح بعض وجوه المشكل او الخفي بالراي يسمى ماولا ايضا قوله بغالب
الراي اجراء اذا ترجح بعض وجوهه ببيان صاحب الشرع فانه يسمى مفسرا قال الماول
ما يصير اليه غاية المراد في المشترك وامثاله بغالب الراي ماخوذ من ال يؤول اذا رجع
واوله اي رجعه وصرفه الى بعض المحتملات بنوع دليل وسمي الماول ماولا لكونه
غاية الاحتمال ومرجع المراد عند السامع قال تعالى هل ينظرون الا تاويله اي غايته
ثم اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك بوجوه الاول بالتامل في صيغته والثاني
بالنظر في سياقه والثالث بالنظر في سياقه والرابع الاستدلال من غيره وسياق
الكلام بالياء الموحدة التحتانية عبارة عن اول الكلام وسياقه بالياء بنقطتين تحتانيتين عبارة
عن اخره اما الاول فقوله عز وعلا ثلاثة قروء فتامل في القروء فوجدنا وجوه اشتقاقه دالة
على الجمع والانتقال فحملناها على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون في الاول لا في الثاني
لكون الاول عينا والثاني عرضا وكذا الانتقال لا يتصور في الطهر وهو العرض لا يقال
لا نسلم ان وجوه اشتقاقه تدل على ما قلتم لانا نقول ان حروفه الاصول وهي القاف
والراء والهمزة تدل على ما قلنا الا ترى انهم يقولون ما قرأت الناقة سلا قط وبسلا قط اي

ما جمعت في رحمها ولدا يعني ما حبلت والسلا الجلدة التي يكون فيها الولد والاثر ان المقراة
وهي الحوض جامعة للماء والاثر ان القران جامع للكلم والاي والسور والاثر ان القرء
بالفتح والكسر وهي الصيانة جامع للناس لا يقال القرء مهموز والمقراة والقرء لا همز
فيهما لانا نقول يجوز ان يكون الالف مليئا من الهمزة ويقال قرا النجم اذا انتقل والانتقال
صفة تحتاج الى موصوف تقوم هي به وهو الجوهر لا العرض على ما عرف في الكلام واما الثالثة
فهو انا نظرنا في الثلثة فوجدناها لفظة خاصة دالة على عدد معلوم غير محتملة للزيادة
ولا للنقصان حملناها على الحيض لا الطهر لانا لو حملناها على الطهر ينقض عدد الثلاثة وهو لا يجوز
بيانه ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق يحتسب عند الشافعي والحيض الذي وقع فيه الطلاق
ليس بمحسوب بالاجماع فلو حملنا على الطهر يكون المراد من الثلاثة قرئين وبعض الثالث وهو لا
يجوز اعني على تقدير الايقاع في بعض الطهر لانا نقول ثلثة اطهار موجودة سواء وقع في اول الطهر
او في بعض الطهر لان الشرط ان يكون كل طهر كاملا وهو ما بين الدمين فلو كان بعض الطهر
يحسب بالحصل ثلثة اطهار في ثلاثة ايام او في ثلاث ساعات وهي غير مرادة بالاجماع واما
الثالث فكقوله تعالى اجلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى اجل لكم ليلة الصيام الرفث
فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث واما الرابع فكقوله
عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان حيث صرح في عدة الامة بلفظة الحيض
والرق اثره في التنصيف على ما سوف نجيء بيانه في فصل الامور المعترضة لا في البدل غير
ان الحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله لو استطعت
لجعلتها حيضة ونصفا وابو منصور الماتريدي رحمة الله استدل في هذه المسئلة
بحسنا فقال قوله تعالى في الايسن من المحيض يدل على ان المراد هو الحيض من ثلثة
قروء لانه تعرض عند ذكر الخلف الياس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في
الاصل هو الحيض كالماء في الوضوء لما لم يذكر في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وذكر
في خلفه وهو التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا تيمموا علم ان الة الاصل في الاصل هو الماء
كذا هنا لما ذكر الياس عن الحيض دون الطهر علم ان المراد في الاصل من الاقراء الحيض
لا يقال لا نسلم ان الماول من اقسام النظم لكونه مفعول بفعل التاويل لانا نقول سلمنا
انه مفعول بفعل التاويل لكن لا نسلم انه ينافي كونه من اقسام النظم على انا نقول

المشترك لما كان يدل على كل فرد من الافراد بطريق البدل على الاجمال فلما أولناه
وصرفناه الى البعض مجملا به بدليل راجح صار اللفظ كانه ورد ما قلا ابتدا لان العمل بالدليل
الراجح واجب كالعمل بالعام المخصوص منه **قوله** على اجمال الخلط يعني لا على القطع
لان الراي لا اهتداء له في مثل المراد قطعا وبقينا وفيه اشارة الى جواز الخطاء على المجتهد
وهو مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة **قوله** والقسم الثاني في وجوه البيان وجه
التي اظهرته وسمي الوجه وجها لانه طريقا الى معرفة صاحبه والبيان هو الكشف
والاظهار لما سياتيك بيانه في باب البيان بعون المنان **قيل** في وجه الحصر ان غرض
المتكلم في كلامه لا يخلو اما ان يكون منحصرا فيما تاوله اللفظ بظاهره واما ان يكون سعي
زايدا عليه فالاول هو الظاهر والثاني لا يخلو اما ان يكون قابلا للتخصيص والتاويل او لا يكون
فان كان قابلا فهو النص وان لم يكن قابلا فلا يخلو اما ان يكون قابلا للنسخ او لا يكون فان
كان قابلا فهو المفسر وان لم يكن قابلا فهو المحكم **قوله** وهو ما ظهر المراد منه
بنفس الصيغة اي من غير سوق الكلام له وهذا اخراج عن النص وغيره ترك ذكره لوضوحه
او اعتمادا على ما ذكر في النص وغيره فافهم **وقوله** بنفس الصيغة اخراج عن الخفي
والمشكل فان ظهور المراد فيهما لا بنفس الصيغة بل بالطلب او بالطلب والتامل **وهو**
مشتق من الظهور والانكشاف قال صاحب البيان هو اللفظ الذي انكشف معناه اللغوي
واتضح للسامع من اهل اللسان بمجرد السماع من غير روية ومن غير تامل وذلك نحو قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فانه يفهمه السامع
العربي من غير تامل ولا يقال انما قال المصنف بتعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان
المصنف عرف المصطلح به للعرفي وبينهما مغايرة **قوله** والنص وهو في اللغة ارفع الجد
وشدة السير يقال نصصت الدابة اذا استخرجت منها سيرا فوق سيرها المعتاد بضرب
تكلف ومنه سمي مجلس العروس منصة بفتح الميم لازدياد ظهورها على سائر المجالس بضرب
تكلف **قوله** بمعنى في المتكلم وهو كون النظم مسوقا له وهو بيان الازدياد اي
ازداد بمعنى في المتكلم وكان ينبغي ان يقول مع كونه قابلا للتاويل والتخصيص والنسخ كي
يخرج المفسر والمحكم لكن ترك ذكره اعتمادا على ما ذكر في المفسر والمحكم او لوضوحه
عندهم **قوله** ظاهر في الاطلاق اي في رفع قيد الحرمة لان الاطلاق والاحلال

سواء في الشرع واما قال ظاهر في الاطلاق لان العالم بالعربية يفهم من هذه الاية حل
النكاح بمجرد السماع بدون تامل فيها اذ ادنى درجات الامر ان يثبت الاباحة لكن سوق
الاية ليس لبيان الاحلال لان ذلك عرف باية اخرى قال تعالى وانكحوا الايامى منكم
والصالحين من عبادكم او بفعل الرسول وفعل سائر الانبياء عليهم السلام الا ان الحاجة كانت
ماسة الى بيان العدد فنزلت وثبت بدل على هذا سياق الاية وهو قوله تعالى فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فافهم وكذلك قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في
الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل
الربوا حتى كانوا يجعلونه اصلا وقانونا يشتهون به البيع ويقولون انما البيع مثل الربوا
فرد الله تعالى ذلك عليهم وقال واحل الله البيع وحرم الربوا اي بينهما فصل وفرق فان
قلت ما فايدة التكرار المفهوم من قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ولا يجوز للحر الا التزا
او الثلاث او الاربع والثاني ما فايدة ذكر الواو وهي تقتضي ان يكون له ولاية الجمع بينهما والا
المذكورات ولم يذكر بالواو قلت اما الجواب عن الاول فنقول هذا الخطاب
للجميع اعني قوله تعالى فانكحوا او تقدير الكلام فانكحوا ما طاب لكم من النساء اثنين اثنين وثلاثا
ثلاثا وارباعا والمفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين اثنين
او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة
اربعة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلاثة او اربعة ولو افرد وقيل
درهمين وثلاثة واربعة لم يفهم هذا المعنى واما الجواب عن الثاني فنقول لو
ذكر بالواو لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد
ان يكون له ان ينكح اثنين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء دون الجمع وعنها كما في الثنا
المذكور وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وهذه العبارة ابين واحسن من عبارة الذي
في كتابه **قوله** والمفسر الى آخره وهو في اللغة اسم للظاهر المكشوف المراد من
الفسر وهو كشف المغطى مقلوب السفر ومنه المفسرة لانها تكشف عما في الباطن
ومنه المسفرة وهي المكنسة لانها تكشف وجه الارض يقال سفرت المراة اذا القت
النقاب عن وجهها واسفر الصبح اذا اضاء اضاءة تبين ما يبقى من ظلم الليل
شيء والقلب في كلامهم جايز كما في جذب وجبذ وطمس وطمس **قوله** على وجه

لايبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص فيه اشارة الى ان النص يحتملهما لكن هذا الاحتمال ليس
بمتساوٍ في كونه مفيدا للعلم قطعا لان مجرد الاحتمال لا يعتبر ما لم ينشأ عن دليل **قوله**
فسجد الملائكة كلهم اجمعون لفظ الكل لقطع احتمال الخصوص في لفظ الملائكة بان يطلق
الجمع على البعض كما في قوله تعالى فنادته الملائكة اي جبريل ولفظ اجمعون لقطع احتمال
التفرق في كلهم اذ كان من الجايز ان يسجدوا على وجه التفرق والحاصل سجد جميعهم في حالة
قوله الاانه يحتمل النسخ يعني ان المفسر قابل للنسخ في الجملة لا قوله فسجد الملائكة
لان النسخ لا يجري في الخبر عن الماضي لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الشارع عن ذلك
علوا كبيرا على ما يجيء بيانه مفصلا في باب النسخ ان شاء الله تعالى وعرض المصنف ليس الا مجرد
التمثيل ثم هذه الاية تصلح نظير الجملة الاربعة اعني للظاهر واخواته لمن حيث ان العارف
بالبيان يفهم جمود هذه الصيغة في اول الوهلة نظير الاول ومن حيث ان الغرض بيان
انقياد هم ايباء ابليس نظير الثاني ومن حيث انها لا تقبل الخصوص والتاويل نظير الثالث ومن
حيث انها لا تقبل النسخ لما قلنا نظير الرابع **قوله** محكما هو في عرف اهل الاصول ما
احكم المراد قطعا اي ليس من ان يرد عليه التخصيص والتاويل والنسخ والتبديل وهو
نوعان ما لا يحتمل التبدل والانتساخ اصلا كالدلايل العقلية الدالة على حدوث العالم
وتدبر الصانع وتوحيده وكالنصوص الواردة في ذات الله تعالى وصفاته كاية الكرسي
وسورة الاخلاص وقوله ان الله بكل شيء عليم والثاني الدلايل السمعية القطعية بعد
وفاته عليه السلام فانها لا تنسخ لانه لا نسخ الا بالوحي ولا وحي بعده فبهذا عرفت
ان التقسيم بحسب زمن النبي صلى الله عليه لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة
لا تحتمل النسخ وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الاية يصلح نظير الهذه الجملة من حيث
ان السامع العربي يفهمه في اول الوهلة نظير الظاهر ومن حيث ان سوق الكلام لاجل
التكليف بدلالة الامر نظير النص ومن حيث ان هذه العبادة المامور بها للرب لا لغيره
نظير المفسر لانه انقطع احتمال التاويل بذكر الرب ومن حيث انها لا تقبل النسخ نظير
المحكم وانما لم تقبل النسخ لانقطاع الوحي اولان العبادة شكر النعم والشكر لا يقبل النسخ
لقيام دليله وهو العقل على ما ياتيك في باب النسخ ان شاء الله تعالى **قوله** عند
التعارض نظير التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه

بظاهره يقتضي حل الخامسة وما هو الغرض من سوق الكلام وهو بيان العدد الذي صار
لاجله الكلام نصا يقتضي حرمتها فتعارضا فترجح النص لقوته على الظاهر ونظيره في البغية ما
اذا امر اباه طلاقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع تطليقة رجعية لان قولها ظاهر في الابانة
نص في الطلاق لان كلامها سيق لاجل جواب الزوج ونظير التعارض بين النص والمفسر
قوله عليه السلام المستحاضة توضا لكل صلاة وهو ظاهر من حيث ان السامع العربي
يفهم بلا تامل نص من حيث ان سوق الكلام لاجاب الوضوء ومقتضاه الوضوء لكل صلاة
لكنه يحتمل التاويل بان يراد من ذكر الصلوة وقتها كما يقال اتيك لصلاة الفجر اي لوقتها
وقوله عليه السلام المستحاضة توضا لوقت كل صلاة مفسر فتعارضا فترجح المفسر على النص
ونظير التعارض بين المفسر والمحكم قوله تعالى اتموا الصلاة هذا ظاهر بالنظر الى الغير
العارف باللسان من غير تامل نص من حيث ان العرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة
مفسر من حيث ان الصلوة كانت مجملة فسرها النبي صلى الله عليه بقوله وفعله هو كان
يحتمل ان لا يتكرر وجوبها لما ان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلاة كانت
على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجح
على تلك ثم وجه رجحان البعض على البعض زيادة وصف وجد في الراجح دون المرجوح
وهو ظاهر **قوله** فاما الكل حرف التعريف فيه للعهد اي كل واحد من الاربعة
وفايدة ثبوت الحكم بها يقينا ان يثبت بها ما يسقط بالشبهات كالحدود والعقوبات
قوله ولهذه الاسامي اضداد تقابلها ذكرها الاضداد ولم يذكر في سايرالا
لان البعض ضد البعض هنا لك كالخاص مع العام وكالمشترك مع الماول وكالحقيقة
مع المجاز وكالصريح مع الكناية وكالعبارة مع الاشارة والدلالة مع الاقتضاء بخلاف
هذا القسم فان الكل يدل على الظهور ومحال ان يضاد الظاهر الظاهر من حيث هو ظاهر
وباتي بيان الضد في باب النهي ان شاء الله تعالى وجه الرجحان الخفا لاح اما ان يدرك
بالتامل ولا فالاول المشكل والثاني لاح اما ان يكون بيانه مرجوا ولا فالاول
المجمل والثاني المتشابه **قوله** ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة اخرج بقوله
غير الصيغة عن الثلاثة الاخر لان الخفا فيها لعارض في الصيغة اي الصيغة مفيدة معناها
مفهمة لولا ها بنفس السماع لانها ظاهرة لكن الخفا اعترض فيها من غير الصيغة كالمختفي في

المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير ذي وهيئة حيث يدرك بمجرد الطلب من غير
تأمل في ذاته انه هو امر لا قوله لاينال الا بطلب ليس من تتمة الحد لان الاحتراز
عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة بل هو علامة للحقيقي وانما
قال بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة اذ ظهور الظاهر من حيث الصيغة فان
قلت يحصل المقابلة اذا عكس الامر فلم يعكس قلت لانه لا يخفى حينئذ للظاهر
وجود لانه لاح اما ان يكون ذلك الظهور مع ظهور في الصيغة اولا فالاول هو النص
والثاني الكناية فافهم قوله لاختصاصهما اي لاختصاص الطرار والنباش يعرفان
به صيغة نكرة وهي باسم آخر اي يعرف الطرار والنباش بذلك الاسم قوله لاختصاصهما
دليل قوله فانها حقيقة اي ان آية السرقة حقيقة في حقهما لاختصاص كل منهما باسم
آخر وذلك ان الاصل ان يتفرد كل اسم بمسمى لان وضع الكلمات لافهام المعاني الاترى
ان الالفاظ اذا لم يكن لها معنى تكون مهملة لا اعتبار لها وفي اشتراك اخلال بالفهم
لذهاب الخاطر عينا وشما لا وكذلك الاصل ان يتفرد كل مسمى باسم على حدة لان المقصود
من الاسم تعريف المسمى فلما حصل عرفنا ان المسمى باسم لم يحز الى اسم آخر لا يقال المشترك
والمترادف كثير في كلامهم لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكن كلامنا في عدم اصالتهما
فلما ثبت هذا قلنا ان اختصاص الطرار والنباش باسم على حدة اقتضى ان يكون فعل الطرار
والنباش غير فعل السرقة واحتفى حكم السارق في حقهما فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا
في الطرار ناقصا في النباش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا اثبت في
الادنى يثبت في الاعلى بالطريق الاولى كما في الضرب والشتم بخلاف النباش فان نقصانه
عن فعل السرقة صار شبهة والحد يسقط بالشبهة بيانه انا كما نال فعل الطرار فلان الطرار
اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والسرقة اخذ مال
اجنبي قاصد للحفظ في يومه او غيبته فيكون لا محالة معنى الاخذ في الطرار اكثر مما في
السرقة واما نقصان فعل النباش فلان السرقة تدل على عزة المأخوذ وخطره شرعا
وعقلا ولغة والنبش يدل على هوان الماخوذ وخسته اما شرعا فلان القطع لم يرد
في الاشياء الحقيرة وكذا في الاموال النفيسة ما لم تبلغ السرقة نصابا وهو عشرة
دراهم عندنا لقوله عليه السلام لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واما عقلا

فلان

فلان الانسان انما يفصد غالبا فيما له خطر وقدر ولهذا لم يرد الزاجر في ارتكاب محظور اذا
لم تكن الطباع مائلة اليه الا ترى ان شرب البول حرام ومع ذلك لو شرب احد لا يحد
لعدم الاحتياج الى الزجر بخلاف شرب الخمر فدل ثبوت
القطع في السرقة على عزة الماخوذ واما لغة فلان السرقة اخذت من السرقة وهي
قطعة من الحرير قال عليه السلام لعايشة رأيت صورتك في سرقة من حرير لا يقال لا
نسلم انها ماخوذة منها لانا نقول الاشتراك في الحروف الاصول يدل على الاشتراك
في المعنى وهو الاصل فلما ثبت عزة الماخوذ في السرقة لم يعد حكمها الى النبش لان النبش
يدل على الهوان والحقارة لغة فانه في اللغة بحث التراب ولان الكفن شيء مهين لا
يميل اليه الطباع السليمة والقرائح المستقيمة ولان النباش ناخذ من غير حافظ ولا قائم
للحفظ بخلاف السارق ولا يلزم من ثبوت الحكم في الاعلى ثبوته في الادنى ثم اعلم ان
حقيقة السرقة اخذ مال مخصوص شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد
للحفظ في يومه او غيبته وانما قيدنا بالمخصوص شرعا احترازا عن النائم من الاموال
وما دون نصاب السرقة وقيدنا بالحرز احترازا عن الاخذ من غير حرز حيث لا قطع
اصلا وقيدنا بالاجنبي احترازا عن القريب ذي الرحم المحرم وقيدنا بحرز لا شبهة فيه
احترازا عما تكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وله نظير كثير في الفقه وقيدنا
وقيدنا بالخفية احترازا عن الانتهاب والغصب والاختلاس وقيدنا بالغصب للحفظ
احترازا عن النبش وقيدنا بقولنا في يومه او غيبته احترازا عن الطرار هذا ما ابدعه
خاطري في حد السرقة وما قالوا السرقة اخذ مال الغير على سبيل الاستتار يرد عليه
نقض كثير يعرف من حدنا ان شاء الله • اما ما قلته او لا في بيان السرقة فلم يكن
الغرض منه الا بيان الفرق بين السرقة والطرار فافهم اعلم ان عند ابي يوسف
والشافعي يقطع النباش لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولنا العقل والنقل
اما العقل فقد مر واما النقل فقوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش رواه
المدينة والجواب عما رواه ابو يوسف قيل انه غير مرفوع ولئن سلمنا انه مرفوع
قلنا انه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين ولان في ذلك الحديث الذي رواه
ابو يوسف دليلا على ما قلنا الا ترى انه عليه السلام قال في ذلك الحديث من قتل

عبده فكناه ومن جدع انفه جدعناه فذا بك سياسة فكذا هذا **قوله** وحكمه
النظر فيه اي حكم الفي النظر في الجفن لزيادة او نقصان اي لاجل زيادة المعنى او نقصانه
النحوي فيظهر بالنصب عطفا على ليعلم كذا السماع حصل مرارا بقرغانة وبخارا انم اعلم
ان الطرار انما يقطع اذا كانت الدراهم مصرورة في داخل كمه فاذ دخل يده فطرها
وان كانت مصرورة في ظاهر كمه قطرها لم يقطع كذا قاله الحاكم الجليل الشهيد في
الكافي وانما كان كذلك لانه في الصورة الاولى هتك الحرز وفي الثانية لا والجواب
في الجل على العكس لتبدل المعنى فافهم **قوله** المشكل وهو الذي دخل في اشكاله
لغة كقولهم اصبح وامسى اذا دخل في الصباح والمساء **قوله** بالتامل بعد الطلب
اخرا عن الجفي فانه ينال بمجرد الطلب وانما قال لدخوله في اشكاله اي امثاله بيانا
لقوله لما لا ينال اي انما لا ينال الا بالتامل لدخوله في اشكاله او قال ذلك اشارة
الى تسمية المشكل به وقوله الا بالتامل اخرا عن المجمل والمشابه فانهما لا ينالان
اصلا بالتامل مثالا **قوله** تعالى فواكه من فضة وقد اشكل امره علينا لان الفاكهة
لا تكون من فضة فتاملنا فيها بعد الطلب فعلمنا ان فيه استعارة بديعة وهي
ان تلك الاواني مشتملة على صفاء الزجاج وبياض الفضة وقد حكى عن الامام العلامة
شمس الائمة الكردري انه قال في الفاكهة خصلتان احداهما مرغوبة وهي
الصفاء على عماني باطنها والاخرى مذمومة وهي سرعة الانكسار وكذلك في
الفضة خصلتان احداهما مرغوبة وهي المتانة والاخرى مذمومة وهي الكثافة
فالله تعالى جمع بين الوصفين المرغوبين في اواني الجنة بانها جواهر في صفاء الفاكهة
ومتانة الفضة صيانة عن تغيض النعمة ومن نظايره قوله تعالى نساؤكم حرث
لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وانما قلنا انه مشكل لان كلمة انى تجيء بمعنى اين كقوله
تعالى انى لك هذا اي من اين وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها
فبالنظر الى المعنى الاول تحل اتيان دبر الزوجة وبالنظر الى المعنى الثاني لا تحل اي
كيف شئتم في اتيان القبل مستلقية او مستدبرة او غير ذلك فاشكل امر
الاتيان في دبرها فتاملنا فيه فوجدناه غير داخل في الحل لقوله تعالى نساؤكم
حرث لكم والدبر موضع الغرث لا موضع الحرث ولقوله تعالى قل هو اذى

فاعتزلوا

فاعتزلوا النساء في المحيض وجهه مرة فان قلت لا نسلم ان هذه الاية مشكلة بل
هي مشتركة الا ترى انكم تقلتم ان اتى تجيء بمعنى كيف وابن قلت سلمنا انها مشتركة
من حيث ان اتى تجيء بمعنى كيف وابن ولكن لا نسلم ان كونها مشتركة يوجب
لان الاشتراك نشأ من كلمة اتى والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان او هو مثل دبر
الذكران ام مثل قبل النسوان والجهتان متغايرتان والاية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين
متضادين من جهتين مختلفتين كما في آية السرقة انها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق
الطرار والنباش محملة في حق مقدار النصاب **قوله** ما ازدحمت فيه المعاني حتى
يدخل فيه المشترك ايضا وقوله فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك فصل المشترك
والخفي والمشكل فان المراد في الخفي يدرك بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتامل بعد
الطلب من غير حاجة الى البيان وارادة الاتيان من جهة المجمل كون البيان مرجوا
من جهته اخرا عن المتشابه فان في المتشابه لا يرجى البيان ما بقي الملوان وهو ماخوذ
من اجمل الكلام اجمالا اذا اتمه **قوله** كابة الربوا في البيع لان الربوا في اللغة عبارة عن
الزيادة من ربا يربو اذا زاد ومنه قوله تعالى اخذة رابية اي زائدة على الاخذات ومنه
الربوة والربوة والربوة والرباوة وهي ما ارتفع من الارض ومطلق الزيادة ليس بحرام
لبيع الاسواق لاجل الربح والزيادة فعلم انها زيادة مكيفة لا تدرك الا بالبيان وقد بينها
الرسول عليه السلام وقال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا الحديث
فعلم بعد ذلك ان المراد من الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وفي علة الربوا بحث
يعرف في موضعه ان شاء الله **قوله** على اعتقاد حقيقة المراد والاعتقاد رابط
الغلب على شيء اعلم ان نظير الخفي في الجنايات من استتر عن الطالب بحيث يوجد بمجرد
الطلب ونظير المشكل من استتر فدخل في امثاله فلا يدرك الا بالتامل ونظير المجمل
الغريب الواقع في جملة من الناس لا يدرك ولا يوقف عليه الا بالاستخبار ونظير المتشابه
الغريب الذي لا يرجى خبره اصلا **قوله** المتشابه الى اخره انما قال لا طريق لدرك
اخرا عن الثلاثة الاول اعلم ان المتشابه في اللغة ما اشتبه المراد منه للسامع
وفي الاصطلاح ما خالف موجبه موجب العقل فاشتبه المراد وانما قال المصنف ما لا
طريق لدركه اصلا لما ان موجب السمع اذا خالف موجب العقل يكون بحيث لا يدركه العقول

لان كل واحد منهما حجة من الله تعالى على عباده ولا يسقط واحد منهما اما النقل فلانه لا يحتمل النسخ بعد النبي عليه السلام واما العقل فلان موجبه لا يحتمل التبديل اصلا

قوله وحكمه الوقف فيه ابدا والمراد من التابيد الدوام اى ما دامت الدنيا لان المتشابهات تصير معلومة يوم القيمة كذا روي الاستاذ الخرنقشي عن استاذه الكبير حميد الدين الضرير عن المصنف رضي الله عنهم وقال فخر الاسلام في اصوله في باب نفسير السنة هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام قال ابن الحميد بلغني عن حنالة الناس انهم ظنوا ظنا فاسدا كاسدا وزعموا باطلا عاطلا وقالوا ان النبي عليه السلام لم يكن يعرف الله حق معرفته وافتروا في ذلك حديثا وهذا من قبايله فضيحة كبيرة وجناية عظيمة كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا وكيف يقال مثل هذا وقد قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم ثم اعلم ان في تاويل المتشابه اختلافا فذهب الفقهاء انه لا يجوز وهو اختيار القول الثلاثة اعني القاضي ابا زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام علي البزدوي ومذهب المتكلمين انه يجوز منهم ابو المعين النسفي وعلاء الدين الغالب السمرقندي وهم انما جوزوا رد العلم المخالف الى اهل السنة والجماعة لان المشبهة ارشدهم الله يتاولون تاويلا فاسدا والجواب عن تاويلهم الفاسد يعرف في الكلام انما الفقهاء فانما لم يجوزوا لوجوه الاول قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والوقف على اسم الله عندهم لازم لا يقال الراسخون في العلم وهم المبالغون في علم الكتاب الثابتون يعلمون ايضا لانه تعالى عطفهم على قوله الا الله لانا نقول هذا انما يكون اذا كان ادعاء العطف ثابتا ونحن لا نسلم ذلك لان الاصل في الكلام ان لا يكون تابعا لغيره بل تاما بنفسه والراسخون مع قوله يقولون مبتدا وخبر فيكون كلاما تاما بنفسه ولا يساعد الحضور حرف الواو ولانا لا نسلم انها للعطف لجيئها لتحسين الكلام وللحال فمن ادعى العطف فعليه ابراز الدليل فنحن ننكر ذلك على انا نقول انها ليست للعطف بل للنظم وللتحسين دليله قراءة ابي وابن عباس ويقول الراسخون وقراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والثاني ان الصحابة والتابعين هم الذين نشروا الدين فلو كان البحث في المتشابه جايزا لكانوا هم اولى بالخوض فيه ولو خاضوا لانقل الينا

كما انقل سايرا قوالهم فدل عدم الانقال على عدم الخوض اصلا الا ترى الى ما قال مالك ابن انس رضي الله عنه في اية الاستواء على العرش الاستواء غير مجهول والمراد منه غير معلوم والسؤال عنه بدعة والثالث ان التاويل لو كان جايزا الخ من احد الامرين اما ان يكون ذلك عين ما اراد الله او غيره فلا يجوز الثاني لانه افتراء او كذب على الله تعالى وهو كفر صريح ولا يجوز الاول لبطلان الغرض وهو الابتلاء فان قلت لا نسلم ان الغرض من انزاله الابتلاء ولين سلمنا لكن لا نسلم ان بطلان الغرض لا يجوز قلت والعقبى امتا الجواب عن الاول فلان الله تعالى خلق الدارين الدنيا الاولى للبلاء والثانية للجزاء قال تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم والمراد من اليوم يوم القيمة واما الجواب عن الثاني فلان بطلان الغرض عندنا وعجز تعالى الشارع عن ذلك بيانه انه لا يخ امتا ان يريد ووقوع غرضه اولا فان اراد ومع ذلك بطل الغرض يلزم العجز وان لم يرد ووقوعه بعد ما كان غرضه يلزم العبث فان قلت سلمنا ان الغرض هو الابتلاء لكن لم قلتم هذا الغرض لا يحصل الا بعدم الدرك قلت الابتلاء على نوعين ابتلاء الخواص وابتلاء العوام امتا ابتلاء العوام فيحصل في المشكل والجلي وغير ذلك واما ابتلاء الخواص فلا يحصل الا به فافهمه هذا لقاء اليك خاطري بالهام الله عز وجل فان قلت مجموع ما قلتم يدل على عدم الدرك والقران للتدبر قال تعالى افلا يتدبرون القران وما لا يدرك اصلا فلا يكون في تدبره فايدة اصلا قلت لا نسلم عدم الفايدة بل فيه فايدة وهي انهم اذا تاملوا ولم يدركوا عرفوا عجز انفسهم وقصور ادهانهم وقلة افهامهم وانقطعوا واقروا واوصدقوا بكمال قدرة الباري جل وعلا تبارك وتعالى لسان الخضوع وجنان الخشوع واية فايدة اعظم من عرفان عجز النفس ونقول الفايدة ما قلنا اولا وهو الابتلاء وهو اظهار ما علم من المكلف كما علم والبلايا انواع بعضها اشد من بعض ولله تعالى ان يبتلي عباده بما شاء لا يسال عما يفعل وهم يسالون ثم اعلم ان المتشابه كالمقطعات في اوايل السور سواء كالف لام ميم وطسم وغير ذلك وكالايات الواردة في صفات الله تعالى نحو اية الاستواء وغير ذلك مما فيه ذكر المجيء او اليد او اليمين وكذا ما ورد في الخبر من ذكر النزول والقدم وغير ذلك لا يقال ان ابن عباس رضي الله عنه فسر كهيعص فقال الكاف من

كاف والهاء من هادٍ والياء من حكيم والعين من عليم والصاد من صادق لانا نقول قد فسّر غيره ايضا وقال ان هذه الحروف في اوائل السور انما انزلت ليستدل بها على اقسم الله به ومع ما فيه من الاجمالات لا يثبت الوقوف بقينا قوله والقسم الثالث انما قال ثالثا نظرا الى اصل القسمة وانما هو رابع بالنظر الى الاضداد في وجوه استعمال ذلك النظم اي في طرق استعماله في باب البيان اي في باب بيان الحكم بذلك النظم والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان الاول في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والثاني في نفس البيان وجه الحصر ان استعمال اللفظ اما ان يكون وضعا او عقلا فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد اما ان يكون فيه استتار او لا فالثاني الصريح والاول الكناية قوله فالحقيقة الى آخره وهي اما من حق يحق بالكسر اذا ثبت ووجب او من حقه يحقه بالضم اذا اثبته فمن الاول معناها الثابتة في موضوعها ومن الثاني المثبتة فيه فعلى اعتبار الاول هي فعيلة بمعنى فاعلة وعلى اعتبار الثاني بمعنى مفعولة والتاء للنقل اي الكلمة الحقيقة والمجاز مفعل من جاز المكان اذا بعداه وسمي به لانه لما استعمل في غير موضوعه تعدى موضوعه ثم هما والصريح والكناية اوصاف للفظ عند اهل الاصول ثم القانون في الحقيقة ان تعرف موضوعها بالسماع وفي المجاز ان تعرف طريقه ثم الحقيقة على ثلاثة انواع لغوية وشرعية وعرفية واللغوية ما استعمل في الموضوع الاصلي والشرعية ما نقله الشرع الى معنى آخر بحيث يصير المعنى الاصلي مهجورا كالصلاة فانها في الاصل اسم للدعاء والعرفية ما نقله العرف الى معنى آخر بحيث يصير الموضوع الاصلي مهجورا كالدابة فانها في الاصل اسم لكل ما يدب ثم اريد الفرس او الحمار واختص بقوله اريد ما وضع له غير المجاز وبقوله غير ما وضع له غير الحقيقة وبقوله لاتصال بينهما غير الهزل كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى في باب العوارض لان الهزل لا اتصال بينه وبين محل الحقيقة قوله لاتصال بينهما معنى اي لاتصال موجود بين محل الحقيقة والمجاز واراد بالمعنى المعنى اللازم المشهور فيها لا المعنى العام لانه ما من موجود الا وبينه وبين موجود آخر مشابهة في الوصف العام فلو جاز استعمال المجاز في الوصف العام لجاز ان يستعمل الارض للسماء والنار للهواء والحياة للبياض والبياض للحياة وغير ذلك لان الوجود يشمل الكل فلزم من مثل هذا الاستعارة ذهاب الفصاحة وظهور الوقاحة وقبح العبارة وتشويه

اهل الرقاعة باهل البراعة وخفا الاستعارات البديعة لبد والشنيعة وهذا كما في النص لا يجوز ان يكون كل وصف علة بل الوصف الخاص هو العلة بالاجماع ولاجل اشتراط هذه لم يجز استعارة الاسد للشخص الاحمر وان كان الاحمر لازما للاسد لكونه غير مشهور فيه قوله وفي تسمية البليد اي الكسلان من بلد اذا كسل قوله او ذاتا معطوفا على معنى اراد بالاتصال الذاتي مجاورة الذات الذات صورة كما في تسمية المطر سماء بيانه ان كل عال عندهم سماء والسحاب عال فيكون سماء ثم استعارة السماء من السحاب للمطر في قوله ما زلنا نطأ السماء اي المطر حتى اتينا كم تكون باتصال ذاتي لمجاورتهما لان المطر بزل منه اعلم ان الاستعارة لابد لها من تعلق بين محل الحقيقة والمجاز وهو الاتصال وهو نوعان لانا نقول لهما لان الموجود المحدث له صورة ومعنى ولنشر هناك ثالث لان الصورة عبارة عن شكل وجودي والمعنى ما اشتمل عليه الصور ثم الاتصال نوعيه لاخ اما ان يكون في الجسمانيات او في الشرعيات والذاتي من الجسمي كاستعمال المطر والمعنوي منه كالاسد للشجاع والحمار للبليد لشمول معنى الشجاعة والبلادة المستعار منه والمستعار له والمعنوي من الشرعي كاستعارة الهبة للصدقة لان كلا منهما تمليك بلا بدل ولهذا لا يملك الرجوع وتصح مع الشيوع كما اذا وهب للفقراء واذا تصدق على غنيين لا يجوز للشيوع واذا تصدق على الغني لواحد نحو زلة الرجوع وكاستعارة لفظ الحوالة للوكالة لمعنى النقل كما قال محمد رحمه الله في المضاربة يقال للمضارب احمل رب المال اي وكله بقبض هذا قلنا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الحميل كفالة اعتبارا للمعنى وهذا النوع اعني الاتصال في المعنى المشروع غير مذكور في المختصر والثاني من الشرعي على نوعين احدهما اتصال العلة بالمعلول والثاني اتصال السبب بالمسبب والمراد من هذا الاتصال مجاورة الذات الذات لان الشرعي لا صورة له حتى يسمى صوريا فان قلت ما فائدة تقديم المعنوي من الجسمي على الصوري منه وكان القياس يقتضي ان يعكس الوضع لقرب الفهم قلت فائدته المناسبة لانه حينئذ يكون الصوريان من الجسمي والشرعي كالحبيب يصالح محبوبه والعاشق يعانق معشوقه احدا احدهما عشق صاحبه فان قلت يحصل هذا اذا قدم الصوريان نعم لكن يلزم منه ترك المناسبة الاخرى لفضل الجسمين الصوري والمعنوي وفيه

ايضا يلزم تقدم الشرعي على الحسي وهو مما لا يرتضيه الاصول وياباه العقول لان الحسي
ابدا يتقدم على الشرعي لسهولة التعريف فافهم قوله والاتصال سببا اي من حيث
السببية من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال الذاتي لانه كالاشتراك بين السماء والكلأ
معنى فكذا الاشتراك بين العلة والمعلول ولا بين السبب والمسبب معنى لمغايرته في
المفهوم الا ان المجاورة حاصلة والملازمة ثابتة بينهما وهي المرادة من الاتصال الصوري
فسميناه اتصالا اذ ايا واما اطلق اسم السبب وارادبه السبب والعلة اعني اتصالها
بالمسبب والمعلول لما بين السبب والعلة من الشركة في الاقتضاء الى الحكم الاول بالاتفاق
الحال والثاني بالوضع قوله وهو نوعان اي الاتصال سببا نوعان وقوله واما
يوجب الاستعارة اي ان اتصال الحكم بالعلة الاستعارة تشبيه الشيء بالشيء من غير
افصاح مع طرح المشبه واجراء المشبه به عليه كما اذا اردت ان تشبه المرأة بالبدر
من غير نقصان بينهما في الجرم وقلت رايت بدرا وكذلك قولك رايت اسدا اذا
استعرته للشجاع وكذلك قولك نظرت الى بحر اذا استعرته للعالم الكثير العلم
انما اذا ذكرت المستعار له وقلت رايت مرأة بدرا او قلت هو اسد او قلت هذا بحر
يكون تشبيها بليغا لا استعارة فافهم والاستعارة تكون تارة مرشحة وتارة مجردة
اذا عقبت بصفات اما اذا لم تذكر هناك صفة فلا توصف الاستعارة حينئذ لا بالترشيح
ولا بالتجريد كقولك عندي بدر وانت تريد جارية حسنا وبيت نورا وانت تريد مجلسا
والمراد بالترشيح ان تعقب الاستعارة بصفة مناسبة للمستعار منه كقولك رايت بحرا
بحرا زخارا فياضا ونظرت الى اسد هصور منكر الزئير والمراد بالتجريد ان تعقبها
بصفة ملائمة للمستعار له كقولك رايت بحرا ما احسن يديه وما اكثر تحقيقه ثم الاستعارة
اما ان تقع تحقيقية او تخييلية فالاول كما ذكرنا والثانية ان تغير صورة محققة
على صورة وهمية كانها هي المحققة عندك كما اذا اعرت الشعر للمنية من حيث الفهر
والغلبة والانتزاع وقلت اضحى السبع بني آدم وانت تريد المنية والثاني يعرف في موضعه
ان شاء الله تعالى وقد ظن بعض الشارحين التشبيه البليغ استعارة كقولهم فلان
اسد وهو سهو منه او اصطلاح من عنده فلا يلتفت لان الاستعارة عندهم تستعمل
حيث يطوي ذكر المستعار له بحيث يكون المستعار وهو لفظ الاسد صالحا لان يراد به

المستعار منه وهو مسمى الاسد والمستعار له وهو الشجاع لو لم يدل الحال او قوي الكلا
قوله من الطرفين اي من الجانبين قوله لان العلة لم تشرع الا لحكمها لان
الغرض من العلة هو المعلول فتكون العلة مفتقرة الى المعلول بالنظر الى المقصود والحكم
لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا الى العلة في الوجود الاترى ان الشراء غير مطلوب
لذاته بل للملك والملك لا يوجد الا به قوله فاستوى الاتصال اي مفتقر الاتصا
زم من الجانبين فلا جرم جازت استعارة العلة لمعلولها وبالعكس قوله فعمت الاستعا
اي شملت الاستعارة الطرفين ترك ذكر المفعول به للعلم به قوله ولهذا قلنا
ايضاح لقوله يوجب الاستعارة من الطرفين او لقوله فعمت الاستعارة وقوله
ان ملكت عبدا لا يعتق ما لم يجمع الكل في ملكه قال في الجامع هذا اذا لم يشر الى
عبد بعينه ولو اشار الى عبد بعينه لصدق على ان يملكه كيف ما كان لان الاوصاف
في الاعيان لغو ثم الفارق بين الشراء وبين الملك حيث حنث بالشراء على التفريق ولا
يحنث بالملك على التفريق ما لم يجمع الكل في ملكه هو العرف الاترى ان الرجل يقول
ما ملكت في عمري مائة درهم وان ملك الوفا متفرقا ويحكى عن ابي بكر الاسكاف وهو
من كبار ائمتنا لم وكان له ثوب يقال له اسحق وكان يدعوه وقت درس هذه المسئلة
ويقول له هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم
فقال نعم بل بالوفي فيوضح على اصحابه ان العرف كما ذكر وسمي هذه المسئلة استحاقية
لهذا المعنى قوله فان عنى اي نوى باحدهما الاخرى بالشراء الملك او بالملك
الشراء تعمل نيته في الموضعين لانه استعار العلة للحكم في الاول واستعار الحكم
للعلة في الثاني لكن فيما فيه تخفيف بان عنى بالشراء الملك لا يصدق قضاء لانه
لعدم طريق الاستعارة وفيما فيه تغليظ عليه بان عنى بالملك الشراء يصدق قضاء
وديانة لعدم التهمة لانه في الاول صار مدينا حقا لنفسه فصار متهما فلم يصدق
قوله قضاء وفي الثاني لم يوجد الاتهام فصدقه القاضي والامام فتم المرام قوله
والثاني اي الثاني من نوعي الاتصال سببا اتصال الفرع اي اتصال المسبب وانما
سمي المسبب فرعا لان حصوله بالسبب قوله سبب محض وانما قيد السبب
بالمحض احترازا عن العلة لان السبب قد يطلق عليها يقال البيع سبب لزوال الملك

والتراسبت لثوبه وان كان علة وقوله ليس بعلة بصفة لما قبله اورده تاكيدا وتبعت له
اي للفرع فيه اشارة الى ان العلة هي التي يكون موضوعة للحكم بخلاف الشبب فانه غير موضوع
له لكنه قد يفضي كما في البئر الماكان علة لثوب الملك لم يشرع في موضع لا يتصور فيه الملك
وكما في ملك الرقبة لما كان سببا لملك المتعة ليس موضوع له شرع في موضع لا يتصور فيه
ملك المتعة الا ترى انه يجوز شراء الاخت من الرضاع والامة المجوسية والعبيد والبهائم
قوله كما بسبب زوال ملك المتعة نظير انصال المسبب بالشبب لما حصر بيانه ان زوال
ملك الرقبة قد يفضي الى زوال ملك المتعة كما في تحرير الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال
ملك المتعة وهو ملك البضع لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما في تحرير الامة المجوسية والعبيد
وسائر البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا لزوال ملك المتعة لا علة موضوعة له قوله
فيما تميز لزوال ملك المتعة اي بين حمه النسع وانه الضمير لانصال يوجب استعارة الاصل اي
ثبت استعارة زوال ملك الرقبة للفرع اي لزوال ملك المتعة يعني يجوز ان تستعار الفاظ
العتق للطلاق بان يقول الرجل لامراته انت حرة فنوى به الطلاق يقع بائنا فوقوع الطلاق
في هذه الصورة بالاجماع اما اذا استعار الفرع للاصل بان يقول لامه انت طالق ونوى
به الحرية لا يعتق عندنا وهذا معنى قوله دون عكسه خلافا للشافعي وكذا يجوز استعارة
لفظ الهبة والصدقة والتمليك لملك المتعة لان كلا منهما سبب لملك المتعة ويستعار
لفظ البيع ايضا في الصحيح قوله والشبب للحكم كالتفسير لما قبله كذا قالوا قوله
في حكم العدم خبر لان قوله لاستغنائه عن الفرع اي لاستغناء الاصل عنه بيان
هذا ان المجوز للاستعارة هو الانصال والانصال هنا نشأ باعتبار افتقار المسبب الى السبب
لانه اثر والشبب مؤثر والاثر لا يحاله ينتقل الى المؤثر دون العكس فثبت حينئذ ان
انصال الفرع بالاصل بالنظر الى الفرع فيجوز استعارة الاصل للفرع لوجود الانصال اما
انصال الفرع بالاصل بالنظر الى الاصل لعدمه وعدم افتقار الاصل الى الفرع فلم يجز استعارة
للاصل فلوجوزنا الاستعارة مع عدم المجوز لصرنا كالنائحة خيط عشوا وتركب عمية
بخلاف انصال العلة بالمعلول حيث جاز الاستعارة من الجانبين لافتقار كل الى الاخر على ما
ذكرنا فان قلت لانسلم ان استعارة المسبب للشبب لا يجوز الا ترى كيف جاز في
قوله تعالى اعصر خمرا اي عنبا قلت لانسلم الاستعارة في الاية بل المراد بها الحقيقة

لان اهل اللغة قالوا الخمر بلغة عمان اسم للعنب وحكى الاصمعي عن المعتمر بن سليمان انه
قال لعبت اعرابيا معه عنب فقلت ما معك قال خمر قال ابن عرفة قوله اعصر خمرا
اي استخرج خمرا على قول ابن عرفة يكون استعارة الشبب للمسبب لان العصر سبب لاستخراج
الماء الذي يكون خمرا ولئن سلمنا فنقول انما جاز استعارة المسبب للشبب هنا لكونهما
في معنى العلة والمعلول بوجود الانصال من الجانبين لان الخمر هو الذي من شأنه العنب اذا
غلا واشتد فلا يتصور الخمر دون العنب ولا يتصور العنب بدون ذلك الماء الذي هو مادة
الخمر فان قلت لم لا يجوز ان يستعار الطلاق للعتاق للانصال في المعنى المشروع وهو
الاسقاط قلت يلزم حينئذ ان يكون منزل الادنى منزل الاعلى لان الطلاق شرع لازالة
ملك النكاح وهو ادنى الملكين لان ملك المتعة ملك من وجه دون وجه ولهذا لم يسلب
عنها اهلية المال والعتاق وضع لازالة اعلى الملكين لان ملك الرقبة ملك من كل وجه
فليس كل ما يزيل الادنى يزيل الاعلى الا ترى ان الرضاع وحرمة المصاهرة يزيل ملك النكاح
ولا يزيل ملك اليمين قوله وهو نظير الجملة الناقصة اي قولنا انصال الفرع بالاصل
في حق الاصل في حكم العدم نظير الجملة الناقصة لان الجملة الناقصة انضمامها بالجملة
الكاملة في حق الكاملة في حكم العدم لاستغنائها عن الناقصة بخلاف انصال الناقصة
بالكاملة في حق الناقصة فان هناك تحقق الانصال لافتقار الناقصة كانصال الفرع بالاصل
في حق الفرع بمثاله ما قال الرجل زيد طالق وسعدى فقوله زيد طالق جملة كاملة
لتمامها بالخبر وقوله وسعدى ناقص لاحتياجه الى الخبر فجعلنا اول الكلام موقوفا على الاخر
حتى اشركنا الاخر في خبر الاول وهذا الصنيع انما فعل لاحتياج الاخر وافتقاره اما الاول
تام في نفسه مستغن عن الاخر وهو بمنزلة العدم في حق الاول والمراد من اول الكلام
الجملة الكاملة توسعا لانها وقعت اولا وليس المراد منه الجزء السابق من الكلام فانه
لا يقال الكاملة اذا توقفت على الناقصة يلزم افتقارها اليها وما كان مفتقرا لا يكون كاملا
لانا لا نسلم الملازمة وسيأتي انما تكون اذا كان التوقف لاحتياج الكاملة فلا نسلم ذلك
بوجه الحس وهو ان الرجلين اذا مشيا في السفر فتقدم احدهما على الاخر الى ان يرى خياله
شخصه فناداه المتاخر العاجز يا علي صوته يا رفيق قف لي اذ رگ فتوقف على العاجز فاذ
فاشتركا في السير وهذا التوقف لم يكن لاحتياج المتقدم بل لاحتياج المتاخر لضعف حاله

رگ

وَوَهَبْتُ بِالْهِ فَإِنْ قُلْتَ مَا بَالُكُمْ لَا تُجَوِّزُونَ اسْتِعَارَةَ الْبَيْعِ لِلْإِجَارَةِ وَهُوَ سَبَبٌ لِمِلْكِ الْمَنْفَعَةِ
قُلْتُ أَمَّا الْمَجُوزُ لَهُ عَلَى تَقْدِيرِ الِاسْتِعَارَةِ لَا جِ مِنْ أَجْلِ الْأَمْرَيْنِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْبَيْعُ
مُضَافًا إِلَى الْعَيْنِ أَوْ إِلَى الْمَنْفَعَةِ وَالثَّانِي بَاطِلٌ لِانْعِدَامِ الْمَحَلِّيَّةِ لِأَنَّ الْمَنْفَعَةَ مَعْدُومَةٌ وَمَعَ حَالِ
انْعِقَادِ الْإِجَارَةِ حَتَّى يَجِبُ سَقَطَ بِنَاءً لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ إِجْمَاعًا بِأَنْ تُرَادَ خِلَافَ مَا إِذَا قَالَ الرَّجُلُ عَنْدِي
نَفْسِي شَهْرًا بِعَشَرَةٍ حَيْثُ تَعَيَّنَتِ الِاسْتِعَارَةُ لِلْإِجَارَةِ لِأَنَّ الْحُرَّ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلتِّجَارَةِ قَوْلُهُ
وَبِحُكْمِ الْمَجَازِ فَتَكُونُ مَا قُلْنَا فِي حُكْمِ الْعَامِّ مِنْ الْوَجْهَيْنِ بِهِ أَيْ بِالْمَجَازِ كَانَ أَيْ مَا أُرِيدَ بِالْمَجَازِ
وَلِهَذَا جَعَلْنَا الْبَيَاضَ لِقَوْلِهِ وَجُودُ مَا أُرِيدَ بِهِ فِيمَا يَحْمِلُهُ وَالضَّمِيرُ الْمُسْتَتِرُ فِيهِ رَاجِعٌ إِلَى مَا وَالْبَارِزُ
إِلَى الصَّاعِ أَيْ فِي الَّذِي يَحْمِلُ هُوَ الصَّاعُ وَأَنَا لَسْتُ بِي رَحِمَهُ اللَّهُ أَيْ لَمْ يَقْبَلْ ذَلِكَ إِشَارَةً
إِلَى وُجُودِ مَا أُرِيدَ بِهِ وَالْمُرَادُ بِهِ الْخُصُوصُ أَوِ الْعُمُومُ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ بَيَانُهُ أَنَّ الْمَجَازَ ثَابِتٌ
ضَرُورَةَ لِشَبَهِ الْكَلَامِ وَالثَّابِتُ بِالضَّرُورَةِ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَالْمَطْعُومُ مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ مِنْ
لَفْظِ الصَّاعِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ
فَلَا يَكُونُ غَيْرُ مُرَادٍ كَالْحَصِّ وَالتُّوتِ وَلَا يَكُونُ هَذَا الْحَدِيثُ مُعَارِضًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ حَتَّى يَجْرِيَ الرِّبَا فِي الْحِنْطَةِ وَالْحِنْطَتَيْنِ
وَلَا يَجْرِي فِي غَيْرِ الْمَطْعُومِ بَيَانُ كَوْنِ الصَّاعِ مَجَازًا أَنَّ الصَّاعَ اسْمٌ لِلْخَشَبَةِ الَّتِي يُكَالُ بِهَا
فَأُرِيدَ مِنْهُ مَا يُحْوِيهِ يُضَارُ إِلَيْهِ أَيْ يُرْجَعُ إِلَيْهِ وَهَذَا بَاطِلٌ هَذِهِ إِشَارَةٌ إِلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ
بَيَانُهُ أَنَّ الْعُمُومَ لِلْحَقِيقَةِ لَا لِذَاتِهَا بَلْ لِقَرِينَةٍ زَائِدَةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهِ أَلَا تَرَى أَنَّ رَجُلًا اسْتَقَرَّ
خَاصٌّ فَإِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ لَامُ التَّعْرِيفِ وَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَعْهُودٌ يُرَادُ بِهِ الْجِنْسُ فَصَيَّرَ عَامًّا
أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ كَيْفَ عَمَّ بِدُخُولِ اللَّامِ حَتَّى اسْتَثْنَى مِنْهُ الْمُؤْمِنُونَ
الْعَامِلُونَ فَكَذَا فِيمَا نَحْنُ فِيهِ لَمَّا وُجِدَ دَلِيلُ الْعُمُومِ وَهُوَ اللَّامُ الدَّاخِلَةُ فِي الصَّاعِ عَمِلْنَا بِعُمُومِ
مَا أُرِيدَ مِنْهُ مَجَازًا وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ وَفِي كَلَامِ مَنْ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الضَّرُورَةُ أَصْلًا
كَمَا يَغْلِبُ الْمَجَازُ عَلَى الْحَقِيقَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى بِدَمٍ كَذِبٍ وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَكَقَوْلِهِ
تَعَالَى يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ أَيْ يُرِيدُ الْجِدَارُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَلَئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ
لَا ضَرُورَةَ فِي غَيْرِ الْمَطْعُومِ عَلَى أَنَّا نَقُولُ كَيْفَ يُقَالُ إِنَّهُ ضَرُورِيٌّ وَفِي كَلَامِ الْفُصَحَاءِ الَّذِينَ
قَنَّنُوا الْكَلَامَ الْبَلَاغَةَ وَقَعَّدُوا وَاخْتَرَعُوا الْفَصَاحَةَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى وَأَغْزَرُ مِنْ أَنْ يُسْتَقْصَى غَايَةَ
ضَرُورَةٍ اضْطَرَّتْهُمْ إِلَى الْمَجَازِ وَلَهُمُ الْيَدُ الطُّولَى فِي اسْتِعْمَالِ الْحَقَائِقِ وَهُمْ بِحَيْثُ لَا يُنْكَرُ

كَمَالُ الْجَهْدِ وَغَايَةُ جَلَالِ الْجَهْدِ وَفُورُ فَضْلِهِمْ وَبَطْنَةٌ بِالْجَهْدِ وَفَصَاحَةُ أَلْسِنَتِهِمْ فِي قَلْبِ الْجَهْدِ وَفَا
وَالْجَوَابُ عَنْ تَعْدِيَتِهِ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَالْحَقِيقَتَيْنِ بِأَنِّي بَنَيْتُ الْقِيَاسَ بِأَكْمَلِ الْوُجُوهِ إِنْ شَاءَ
اللَّهُ تَعَالَى وَهُنَالِكَ مَوْضِعُ بَيَانِهِ لَا يُقَالُ يَرِدُ عَلَى هَذَا الْمُقْتَضِي وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي كَلَامِ الْبَارِئِ
تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَعَ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ كَقَوْلِهِ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ أَيْ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَا تَقُولُ ذَاكَ مِنْ
قِسْمِ الِاسْتِبْدَالِ وَالضَّرُورَةُ الْوَاقِعَةُ فِيهِ تَرْجِعُ إِلَى الْمُسْتَبْدَلِ لَا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ بِخِلَافِ الْمَجَازِ
فَإِنَّهُ مِنْ قِسْمِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ فَلَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَوَقَعَتِ الضَّرُورَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَاللَّا
مُنْتَفٍ فَيَنْتَفِي اللَّازِمُ قَوْلُهُ وَمِنْ حُكْمِ الْمَجَازِ وَالْحَقِيقَةِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ
هَذَا إِخْبَارٌ عَنْ تَأْوِيلِ اللَّفْظِ أَنَّا هُمَا ظَاهِرًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُرَادَ كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الِاسْتِيمَارِ عَلَى الْأَلِ
وَالْمَوَالِي وَوَجْهُ الِاسْتِحَالَةِ أَنَّ الْحَقِيقَةَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي مَوْضُوعِهِ وَالْمَجَازَ اسْتِعْمَالُهُ
فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ لِمُنَاسَبَةٍ فَيُحَالُ أَنْ يُرَادَ جَمِيعًا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَا فِيهِ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمُنَافَاةِ وَبَيَانُهُ
أَنَّ الْمُسْتَعْمَلَ لِلْمَجَازِ قَاصِدٌ لِلْعُدُولِ عَنِ الْمَوْضُوعِ الْأَصْلِيِّ وَالْمُسْتَعْمَلَ لِلْحَقِيقَةِ لَيْسَ بِقَاصِدٍ
لِلْعُدُولِ وَبَيْنَ السَّلْبِ وَالْإِيجَابِ مُنَافَاةٌ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي حَالَةٍ وَاجْتِمَاعُ أَهْلِ اللُّغَةِ يَدُلُّ عَلَى
هَذَا فَإِنَّهُمْ لَا يُرِيدُونَ بِلَفْظِ الْأَسَدِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا جَمِيعًا وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ إِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْجِمَاعُ مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ وَهُوَ
الْحَقِيقَةُ قَوْلُهُ كَمَا اسْتَحَالَ إِلَى آخِرِهِ بَيَانُهُ إِنَّ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا فِي حَالَةٍ
وَاحِدَةٍ مُحَالٌ كَمَا أَنَّ لُبْسَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَّةِ فِي حَالٍ وَاحِدٍ مُحَالٌ وَهَذَا
لِأَنَّ اللَّفْظَ الْمُسْتَعَارَ بِمَنْزِلَةِ الثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةُ بِمَنْزِلَةِ الثَّوْبِ الْمَمْلُوكِ وَقَالَ بَعْضُ
أَصْحَابِنَا الْعِرَاقِيِّينَ إِنَّ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ وَلَكِنْ فِي
مَحَلَّيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ يَجُوزُ كَحُرْمَةِ الْجَدِّ ثَبَتَتْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ فَتَقُولُ لَا نُسَلِّمُ
أَنَّ حُرْمَةَ الْجَدِّ تَدُلُّ عَلَى الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْأُمَّ فِي اللُّغَةِ الْأَصْلُ كَالْأُمِّ الْقُرْبَى وَأُمِّ الدِّمَاغِ
وَالْأُصُولُ تَتَنَاوَلُ الْأُمَّهَاتِ وَالْجَدَّاتِ حَقِيقَةً أَوْ تَقُولُ حُرْمَتُهُنَّ ثَبَتَتْ بِالْإِجْمَاعِ لَا بِهَذَا النَّصِّ
لَا يُقَالُ يَرِدُ عَلَى مَا قُلْتُمْ أَنَّ الرَّاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُونَ وَلَبِسَهُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ لُبْسَهُ
بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَّةِ لِأَنَّ الْإِعَارَةَ تَمْلِيكُ الْمَنَافِعِ بِغَيْرِ عِوَضٍ وَالرَّاهِنُ لَا يَمْلِكُهَا فَكَيْفَ
يُمَلِّكُهَا وَإِطْلَاقُ الْإِعَارَةِ تَسَامُحٌ كَمَا أُطْلِقَ فِي الْفُرُوعِ كَذَلِكَ لَا يُقَالُ لَوْ كَانَ لُبْسُهُ بِطَرِيقِ
الْمِلْكِ لَمَا صَحَّ إِلَّا بِإِذْنِ الْمُرْتَهِنِ لِأَنَّا نَقُولُ يَتَعَلَّقُ حَقُّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا إِيَّاهُ مِنَ الِانْتِفَاعِ فَلَمَّا

أذن له زال المانع لكن لم يرتد بهذا انفساخ عقد الرهن فلهذا كان للمرتهن حق الاسترداد فوله
ولهذا قال ايضاح لاستحالة اجتماعهما في الجامع اي في الجامع الكبير قوله عربيا لا
ولا عليه هنا فيدان الاول قوله عربيا والثاني قوله لا ولا عليه اما الاول فاخبار عن غير
العربي لان غير العربي يجوز ان يكون عتيقا لاحد فاذا كان له عتيق ايضا يكون لفظ المولى
مشتركا بين الاعلى والاسفل والمشترك لا عموم له في موضع الاثبات فوقع الوصية لاحدهما
وهو مجهول والوصية للمجهول لا تصح بخلاف العربي المشترك فانه لا يجوز استرقاقه لقوله
تعالى فاما منا بعد واما فداء ولقوله عليه السلام لا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام او
السيف يعلمت من هذا ان قاعدة ذكر العربي ان لا يكون عتيقا لاحد وبخلاف ما اذا اطلق
لا يكلم موالي فلان حيث يعم وان كان لفظ الموالي مشتركا لانه موضع نفي واما القيد
الثاني فقد قيل زيادة للتاكيد وليس هو بلازم اذ عز ولاء الموالاة لان شرعيته للانتصار بقبيلة
المولى الاعلى والعربي تنتصر بقبيلة نفسه فلم يحج الى الانتصار بقبيلة غيره اذ لم يضيع العرب
انسابهم ولهذا قالوا من شرائط ولاء الموالاة ان لا يكون المولى من غير العرب والحق ان هذا
القيد اعني قوله لا ولا عليه اخبار عن اهل الكتاب من العرب فانه يجوز استرقاقهم الا ترى
الى قول صاحب الهداية في باب الغنائم وان شاء استرقهم الا مشركي العرب اي استرق
الامام الاسارى واستثنا المشرك يدل على جواز استرقاق الكتابي لحقيقة ان النبي صلى الله
عليه وسلم صالح بني نجران على الف ومائتي حلة وهم نصارى العرب فاذا صح تقرير هم على الكفر
بصير الجزية صح تقرير هم عليه بالاسترقاق لان في كل واحد منهما وفور منفعة المسلمين
قوله حتى استحق النصف اي نصف الثلث وهو السدس وانما استحق النصف لان
المثنى له حكم الجمع في الميراث كما في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والحكم في
الاثنين كذلك فكذا في الوصية قياسا على الميراث لان في كل منهما يحصل الملك بعد الموت
ولم يقطع النصف الاخر لمعتق المعتق لاستلزام ارادة الحقيقة عدم المجاز ومعتق الانسان
بمباشرته معتقه حقيقة ومعتق معتقه معتقه مجازا بطريق التشبيب لانه باعتاق الاول
صار سببا لاعتاق الاول الثاني حيث اثبت فيه ما لكية العتاق قوله وانما عمهم الامان
اي عم الكفار اذا استامنوا اي الكفار هذا جواب سؤال يرد على ما قال من استحالة اجتماع
الحقيقة والمجاز بان قيل لكم وقعتم فيما ابيتم حيث جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا قال الكفار

للمسلمين امنونا على موالينا وابنائنا فبدلوا لهم الامان يدخل تحت الامان الموالي وموالي
وابنائهم والابناء لان الموالي حقيقة وموالي الموالي مجاز وكذلك الابناء والابناء فاجاب
وقال انما عمهم للتناول الظاهري كقوله تعالى يا بني ادم وقوله عليه السلام يا بني هاشم لا الكو
الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد والتناول الظاهري بمنزلة شبهة في حقن الدم اي في
منع هتك ان يتمسك فيثبت بها الامان كما يثبت باشارة دعاها الكافر مع انها تحتمل المجازية
وتحتمل المصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة والمسالمة المصالحة قوله بطل
العمل به اي بالتناول الظاهري لتقدم الحقيقة وهذا لان الحقيقة لا يصير وجودها
الى وجود المجاز والمجاز يفتقر اليها ويقتضي سابقة وجودها فتكون متقدمة رتبة
بالارادة دون المجاز فلا يبقى بعد ذلك الا مجرد شبهة تناول الاسم ظاهرا فيثبت به ما يثبت
بالشبهة وهو حقن الدم ولم يثبت به ما لا يثبت بالشبهة كالوصية والشبهة ما يشبه
الثابت وليس بثابت وقيل انها دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقال صاحب هذه النظر
الشبهة ما لاجله يلتبس على المستدل ماهية المدلول وما هي فيه كذلك لان بالتناول
الظاهري صار الفرع كالاصل ارادة بالنظر الى ثبوت الحكم لا ارادة بالنظر الى المتقدم الحقيقة
والحق المنع فيل صورة الاشارة ان قال اترك وتجوز ان تكون باليد قوله وانما
ترك الى آخره جواب سؤال وارد على الجواب المذكور بان قيل لكم تركتم اعتبار الصورة
في الصورة الاولى في هذه الصورة فقال انا لا نترك اعتبار الصورة مطلقا بل نعتبرها في محل
صالح للتبعية وذلك الفروع انما تفضل الاجداد والجدات فلا يصلح لذلك لانهم اصول فلو
قلنا باعتبار الصورة لزم جعل التبع اصلا لاصله وجعل الاصل تبعا لتبعه وهو قلب الاصول
وعكس المعقول فلا نجوز وفي قوله على الاباء والامهات لف ونشر اعني ان قوله في الاجداد
يرفع الى الاول وقوله والجدات يرفع الى الثاني فانه لا يقال يرد على هذا المكاتب فانه اذا
اشترى ابويه او جده ليس له بيعهم كذا في مكاتب الاصل وليس هذا الا اعتبار الحكم في الاصول
بالتبعية وكذا في عامة كتب اصحابنا وان اشترى المكاتب اباه او ابنه دخل في كتابته لانا نقول
لا نسلم ان ابويه يدخلان في كتابته ولئن رواية اخرى توافق هذا الاصل وهي ما روى ابو
العباس الناطفي في الاجناس فقال قال في المجرد قال ابو حنيفة رضي الله عنه للمكاتب ان كان
ابويه واولاده المشتراة قبل ابهم لم يكاتبوا على ما في هذا لفظ الاجناس ولئن سلمنا الكل لا

نسلم ان هذا الدخول للتبعية بل لتحقيق معنى البر والاحسان بقدر الامكان لان الانسان
مامور لوالديه بالاحسان قال تعالى وبالوالدين احسانا فلو كان المكاتب من اهل لاعتاق
يعتق ابواه بشراه وهو من اهل الكتابة فيكاتبان عليه لتحقيق البر بخلاف صورة الاستيمان
فانه هناك من اهل الاستيمان لا من اهل الامان لان الامان من حجة المسلمين لا من حجته
وقد استامن هو على اباه لا على اجداده وعلى امهاته لا على جداته فلو دخل لا جداد ذو الجدات
لزم الغرر على المسلمين على انا نقول لو لم يدخل الابوان في الكتابة لزم ان يكونا ملكا
للابن يتصرف فيه وشتاء كسائر المتاع وهو امر شنيع لا يقبله النقل والعقل بخلاف صورة
الاستيمان حيث لم يدخل الاصول في الامان لانه في جيز الامكان بابتداء الاستيمان
او بلجرا كلمة الامان فحصل حينئذ سلامة النفس والمال فلا يلزم الامر الامر والشان
المشير هذا هو الفارق الكلي برضاء اللوذعي وما قال بعضهم لو قلنا بما قلت لابناء للاجداد
لكان عملا بالشبهة فيه نظر قوله فان قيل قد قالوا الى آخره هذه الشبهة
ترد على الدعوى الاولى وهي استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وجه الورود
ان وضع القدم حقيقته في الماشي وفي المستعمل والراكب مجاز والحالف يحنث كيف ما دخل
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وكذا قوله دار فلان لان دار فلان حقيقة ما هي ملكه
ليعم صحة النفي والمستعارة والمستاجرة داره مجازا لصحة النفي والحالف يحنث في جميعه
اذا دخل دار الفلان مملوكة كانت او غير مملوكة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا يلزم
الجمع بينهما فيما اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين يكون نذرا ويمينا عندنا
وعند رضي الله عنهما حتى يلزمه القضاء والكفارة اذا افطر يوما الاول باعتبار الاول
والثاني باعتبار الثاني وانما يلزم الجمع لان حقيقة هذا الكلام للنذر ولهذا لا يتوقف
على النية وللمين مجاز لتوقفه على النية فلما صار امرا دين عند نية اليمين لزم الجمع بينهما
ووجه آخر ان اللام للنذر حقيقة وقيامه مقام الباء مجازا كما في حديث ابن عباس
رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج اي فبالله فلما اريد اصالة جمعا
بين الحقيقة والمجاز هذا حاصل السؤال والجواب بعقبة ان شاء الله ثم المسئلة على ستة
اوجه الاول عدم النية اصلا والثاني نية النذر لا غير والثالث نية النذر ونية ان
لا يقع يمينا والجميع يكون نذرا لان اللفظ حقيقة للنذر والرابع نية اليمين ونية ان

لم يقع نذرا فهو يمين لاجتماع كلاميه اليمين والخاسر بينهما فعند ابي حنيفة رضي الله عنه وعمد
يقع وعند ابي يوسف يقع نذرا والسادس نية اليمين فعندهما يقع النذر واليمين وعند
ابي يوسف يكون يمينا قوله وفيه جمع اي بما ذكر من المسايل قولنا
وضع القدم صار مجازا عن الدخول فيه تسامح لان الدخول ليس مستعارا عنه بل هو مستعار
له فكان وجه ان يقال للدخول وكانه ضمن عبارة عن الدخول وهذا جواب عن السؤال الا
ووجه الجواب ان يقال لانسلم ان فيما قلتم جمعا بين الحقيقة والمجاز بل هو عمل بعموم المجاز
بيانه ان وضع القدم سبب واستعارة السبب للمسبب من طرق المجاز والدخول يشمل
الماشي وغيره فيصير تقدير كلامه اذا لا ادخل دار فلان وانما تركنا الحقيقة وعملنا بالمجا
لدلالة غرض الحالف على ترك الحقيقة لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم
وغرض الحالف يعتبر الا ترى انه اذا حلف هكذا لا البس هذا الثوب او لا اركب هذه الدابة او
لا اسكن هذه الدار وهو لابسه وراكبها وساكنها فاخذ في النزع والنزول والنقلة من غير
لبث ولا ريث لا يحنث لان غرضه من اليمين تحقيق البر ولا تحقق البر الا بان يستثنى زمان
النزع والنزول والنقلة قوله واضافة الدار الى آخره هذا جواب عن السؤال الثاني
ووجهه ان يقال لانسلم ان الدار اريد بها الحقيقة والمجاز بل اريد بها المجاز وعمل بعمومه
بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة الموروثة للغيظ والدار ليست بصالحة للمعاداة فاريد
بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان تكون مملوكة او غير
مملوكة فيحنث اية دار دخل اذا يسكنها فلان حتى اذا دخل دارا لفلان مملوكة له لم يحنث
لم يسكنها فلان لا يحنث قوله فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين اعني الدخول والسكنى
قوله وهو نظير ما لو قال الى آخره اي الذي عملنا بعموم المجاز نظير ما لو قال عبده
حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا عتق بيانه ان اليوم قد يذكر ويراد به
النهار وهو زمان ممتد من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس كقوله تعالى بعدة من ايام
اخر وكقوله تعالى من يوم الجمعة وقد يذكر ويراد به مطلق الوقت كقوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره والمراد منه مطلق الوقت بالنقل الشايع في زادة النهار او مطلق
الوقت لان كل موضع يقبل التوقيت وضرب المدة بان يكون الفعل ممتدا عمل اليوم هنا لان
على ما عرف النهار كقولك لبثت يوما ومكثت يوما وصمت يوما لان النهار ممتد كهذه الافعا

فيحمل اليوم بدل الفعل الممتد على النهار للتناسب وكل موضع لا يقبل التوقيت وضرب المدة بان لا يكون الفعل ممتدا فيحمل اليوم هناك على مطلق الوقت لان الفعل اذا لم يكن ممتدا لا يحتاج الى زمان ممتد بل يحتاج الى مطلق الزمان كقولك دخلت على زيد يوم الجمعة وخرجت عن داره يوم القتال فلما اريد في مسئلة القدوم مطلق الوقت من اليوم لاضافته الى فعل لا يمتد وهو القدوم عمل بعموم الوقت لان الوقت يشمل الليل والنهار فحنث في يمينه ساعة قدم فلان ليلا كان ذلك الوقت او نهارا بخلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان حيث لا يحنث الا بالقدوم في الليل لان الليل لم يستعمل في مطلق الوقت حتى يراد عمومه فان قلت لانسلم ان الفعل الذي لا يمتد في هذه المسئلة هو القدوم فلم لا يجوز ان يكون المراد منه الحرية كما قال بعضهم كانه قال حر رقك يوم يقدم فلان الا ترى الى مسئلة الجامع الصغير وهو قوله اترك بيدك يوم يقدم فلان كيف خص اليوم بياض النهار اعتبارا لجانب الجزاء وكذا صاحب الهداية اختار اعتبار جانب الجزاء في قوله يوم اتزوجك فانت طالق فحمل اليوم على مطلق الوقت وقال الطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار اي من قبيل فعل لا يمتد قلت لما كان ارادة كل واحد من القدوم والحرية من الفعل الذي لا يمتد في حيز الجواز لعدم امتدادهما صار القدوم اولى بالارادة من الحرية لاضافة اليوم اليه دونها لان المضاف بدا يحصل له التعريف والاعتماد من المضاف اليه لما بينهما من شبه الامتزاج ولان في ارادة الحرية باول الفعل وفي القدوم لاصار القدوم اولى بخلاف مسئلة الامر باليد لان هناك تعارض موجب الجزاء وموجب معنى الشرط من حيث الامتداد وعدمه فاعتبر جانب الجزاء ترجيحا له لما انه مما يمتد وفي الامتداد يحصل مطلق الوقت دون العكس وقول صاحب الهداية معارض بما ذكروا في شرح الجامع الصغير في مسئلة يوم اتزوجك فانت طالق حيث قالوا ان المقرون باليوم هو التزوج وهو مما لا يمتد وقد نص فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير في قوله يوما اكلم فلانا فامرأته طالق على ان المقرون باليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد وقول فخر الاسلام اولى بالرعاية لانه قل ما اكتحل عين الدنيا بمثله وقوله اعز من الكبريت الاحمر والزمرد الاخضر وبيض الانوق لا يقال لانسلم ان الكلام مما لا يمتد الا ترى انه يتوقف ويضرب فيه المدة كقولك تكلمت من الصباح الى الرواح لانا نقول امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض يتلاشى وينقضي كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا تجددا امثاله

كما في النسر والصوم والكلام الثاني ليس بمثل للاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا وهذا لان الكلام مرة يقع خبرا ومرة امرا ومرة يقع نهيا الى غير ذلك ولا مماثلة بينهما قوله واما مسئلة النذر فليس بجميع ايضا بل هو نذر ذكر الضمير بناء على المذكور او بالنظر الى الخبر هذا جواب عن السؤال الثالث وجه الجواب بان يقال لانسلم ان في مسئلة النذر جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو انما يكون اذا كانا مرادين بلفظ واحد فلا نسلم ذلك لان النذر انما صار مرادا من الصيغة واليمين انما صارت مرادة بالنظر الى موجب الصيغة لا بنفس الصيغة فلا اجتماع اذن بيانه ان كلمة لله او كلمة علي في مثل هذا الكلام للنذر حقيقة وحكمه الانعقاد فالانعقاد يصلح ان يكون مرادا به اليمين مجازا لان ايجاب المباح يمين وسيجيء ذكره وهذا كالهبة بشرط العوض فانها تنعقد ابتداء حتى يصح الرجوع قبل القبض وتنعقد انتهاء حتى يكون للشفيع الشفعة بعد القبض وكونها تنعقد ابتداء باعتبار الصورة وهي قوله وهبت وكونها تنعقد انتهاء باعتبار المعنى وهو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي ولا منافاة بين الواجب بالنذر وبين الواجب باليمين فيصحان لان الاول واجب لعينه والثاني واجب لغيره كمن حلف على اداء الدين اليوم فلم يؤد يجب عليه القضاء والكفارة القضاء باعتبار تحقق سبب الوجوب ولم يسقطه والكفارة باعتبار اليمين او نقول النذر ثبت بلفظ علي واليمين ثبت بلفظ لله لان اللام تحمل ارادة الباء فاذا نوى اليمين يثبت مستعارا للباء كما في قول ابن عباس لله ما غربت الشمس فلا يلزم حينئذ اجتماع الحقيقة والمجاز من لفظ واحد بل يحصل كونهما مرادين من لفظين مختلفين ثم اعلم انهم قالوا في قوله يمين موجبه ان للوجوب هو الوجوب لا الايجاب لكن استغير الايجاب للوجوب لان الايجاب علته فاقول هذا تكلف منهم لان حقيقة الايجاب يمكن ان يراد فاتيانها بالمجاز لان قوله علي لما كان موضوعا للايجاب كالشراء وضع للملك يكون الايجاب موجبه لا محالة قوله وهو الايجاب اي ايجاب المباح والمباح ما يتخير العاقل فيه بين الترك والتحصيل شرعا كذا قال صاحب الميزان قوله لان ايجاب المباح يصلح يمينا لانه يستلزم تحريم المباح لان قبل النذر على الصوم كان له ولاية الترك والتحصيل فبعد النذر وهو ايجاب المباح صار حراما تركه واجبا مباشرته فكذلك يحرم المباح يستلزم ايجاب المباح ايضا لان قبل التحريم كان الترك والتحصيل سواء فبعد التحريم

صار واجبا تركه حراما مباشرته فلزم من ايجاب المباح تحريم المباح وهو المراد بالترك ومن تحريم المباح ايجاب المباح وهو الترك ايضا وتحريم المباح يمين بالنص فكذا ايجابه لان الى ايجابه تحريمه قال تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قد قدر الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهو الكفارة الواجبة شرعا فمتى التزم بيمينه قوله وهذا كثيرا والقرب وجه التشبيه ان المشبه يجب التذر وموجبه يمين وهما متغايران والمشبه به بصيغته تملك وموجبه نحو نذر وهما متغايران وانما قلنا هذا كيلا يقع في وهمك ان في المشبه شرط لبوب اليمين وفي المشبه به ليست بشرط لوقوع العتق على القرب فكيف يصح التشبيه وقولنا تحرير موجبه لان ذاته مثبت للملك لمن المحال ان يكون الموضوع لاثبات الشيء موضوعا لازالته والتحرير من حيث لا مثبت فصار شبه القرب باعتبار ذاته مثبتا للملك وباعتبار موجبه وهو الملك اعتاقا مزيلا للملك ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز قوله ومن حكم هذا الباب اي هذا النوع وهو نوع الحقيقة والمجاز قوله لان المستعار لا يزاحم الاصل وانما كان كذلك لان وجود الحقيقة مستغن عن وجود المجاز ووجود المجاز ليس بمستغن عنها فكون الحقيقة اقوى بالارادة اولى ولان الحقيقة لا يصح نفيها اصلا والمجاز يصح نفيه الا ترى انك لو نفيت اسم الاسد عن مسماه وقلت انه ليس باسد كذبت واذا نفيته عن الشجاع وقلت انه ليس باسد صدقت ولان الحقيقة لا تحتاج في دلالتها على المراد الى قرينة زائدة بخلاف المجاز فانه ابدا يحتاج في دلالته على المراد الى قرينة زائدة الا ترى انك اذا قلت رايت اسدا لا يحمله السامع على المجاز الا بدلالة الحال او بحوي الكلام كما اذا قلت مثلا رايت اسدا يرمي حيث يدل الرمي على المجاز وهذا لان المقصود من الكلام هو الافهام وفي المجاز اخلال بالافهام اذ المريد ان يدل الدليل على المراد فصارت الحقيقة اولى بان تكون مرادة الا اذا تعذر ارادة الحقيقة حينئذ يصار الى المجاز صيانة للكلام عن التعطيل مثال هذا ما ذكره في الجامع الكبير اذا قال لامرأتيه هذا ولدتما وهذا ولدي فانتما طالق فولدت احداهما ولدا وقع الطلاق عليهما لان اجتماعهما على ولادة ولد واحد لا يتصور فيصار الى مجازه كانه قال انكما ولدتما ولدا ولدا على هذا اذا قال اذا حضتما حيضة ولو قال اذا ولدتما

اوضحنا هذا على ان يوجد من كل واحدة لان الحيض منهما يتفق وكذا الولادة قوله متعذرة الفرق بين المتعذرة وبين المهجورة ان المتعذرة ما لا يمكن الوصول اليه الا بصعوبة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة حيث يقع اليمين على ثمرتها لا على عينها من قولك تعذر الامر اذا ضاق السبيل اليه والمهجورة ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه اي تركوه كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة هذا الكلام وهو وضع القدم جائز ممكن لكن الناس هجروه فلهجرانهم الحقيقة صير الى المجاز صيانة للكلام اليا عن الالغاء قوله وعلى هذا قلنا اي وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة اذا كانت متعذرة او مهجورة يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا والمنازعة حرام بهذا النص والخصومة هي بعينها فتكون حراما وما كان حراما لا يابيه المسلم بنفسه ولا يرضى لغيره مباشرته لدينه فيكون التوكيل بالخصومة مهجورا شرعا فيصار الى المجاز وهو مطلق الجواب فيكون المراد من هذا التوكيل هو كما يصار الى المجاز في المهجور العادي ثم الجواب تارة يقع بنعم وتارة يقع بلا فالاول اقرار والثاني انكار فكما يملك الوكيل الانكار من حيث انه جواب يملك الاقرار من حيث هو جواب ثم اعلم ان مجوز المجاز كون الخصومة سببا للجواب واطلاق اسم السبب وارادة المسبب من طرق المجاز وقد عرفته وقيل المجوز وقوع الجواب في مقابلة الخصومة فلما كان كذلك سمي باسمها كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة قال قوله لا نسلم ان اطلاق اسم السيئة على الفعل الثاني مجاز بل هو حقيقة لان السيئة فعلة بفعل بحق الانسان على وجه يشق عليه بحكم الطبيعة مثل ذلك الفعل والفعل الثاني مثل الثاني لا ولا في هذا المعنى ولئن سلمنا انه مجاز لكن لا نسلم ان المجوز ما قالوا من المقابلة بل المجوز كون الفعل الاول سببا لاستحقاق الفعل الثاني والاول سيئة تسمى الثاني باسمها بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وثمرة انصراف التوكيل بالخصومة الى مطلق الجواب تظهر فيما اذا ادعى رجل على آخر الفا مثلا فوكل المدعا عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان الالف لازم على موكله او وكل المدعي رجلا ليخاصم المدعا عليه فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز واذا قرر في غير مجلس

الماضي لم يجز استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لانه يخرج من الوكالة عندما
وعند زفر والشافعي لا يجوز في الوجهين وهو قول ابي يوسف اولا لما انه مامور بالخصومة
وهي المنازعة والاقرار مسالمة وبينهما منافاة قلنا لا نسلم انه مامور بالخصومة وهي
حرام بالنص ولا يجوز ان يامر المسلم بالحرام مسلما آخر فلما ثبت ان الخصومة محجورة
شرعا صير الى المجاز وهو الجواب الشامل على الاقرار والانكار الا ان ابا يوسف يقول
اقراره لا يختص مجلس القاضي كاقرار الموكل بقيامه مقامه والجواب ان الاقرار
غير منصوص وانما اريد مجازا لانه جواب الخصم وموضع الخصومة مجلس القضاء فيتقيد به
وانما قلنا ان الاقرار جواب لان الجواب من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لكونه قاطعا للسؤال
والاقرار قاطع لخصومة الخصم فيكون جوابا كالانكار قوله الاتري ان صاح لما ادعي
من ان الحقيقة اذا كانت محجورة شرعا يصار الى المجاز كالمحجور العادي قوله لم
يتقيد بزمان صباه حتى اذا كلمه بعد ما شاخ بحنث فصار كانه قال لا يكلم هذا الشخص او
هذا الذات وكذا اذا حلف لا يكلم هذا الشاب ومسئلة الشاب مذكورة في الجامع الصغير
لفخر الاسلام وانما لم يتقيد الحلف بالصبا والشباب لان الشرع امرنا بتحمل اخلاق الصبيان
ومداراة الفتيان وهانا عن الهجران قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا علق الوعيد الشديد بترك الرحم وفي ترك الكلم ذلك فيصار اليه
المجاز صونا للمسلم عن الحرام بقدر الامكان مع رعاية كلامه عن الالغاء فان قلت
سلمنا هذا اذا كان الصبي والشاب رشيدين اما اذا كان فيهما سوء سفاهة وفحش
فكاهة وقلة ادب وكثرة شغب فلا نسلم ذلك لان اليمين اذا انعقدت على شيء فيه صفة
داعية الى اليمين تتقيد اليمين بتلك الصفة الاتري انه لو حلف لا ياكل هذا الرطب
لا يحنث اذا اكله بعد ان صار تمرا لان صفة الرطوبة داعية الى اليمين لانها تنشر
من غلبة الرطوبة بخلاف الحلف على ان لا ياكل لحم هذا الحمل حيث يحنث في كل حال
اذا اكل لان لحم الكبش اضر من لحم الحمل فلم تكن صفة الصغر صالحة لكونها داعية
فلم تتقيد بها قلت سلمنا ان اليمين تتقيد بالصفة الداعية لكن تركنا هذا الاصل
لكون هجران الصغار محجورا شرعا لان قوله من لم يرحم صغيرنا لا فصل فيه بين صغير
وصغير فعملنا باطلاقه فان قلت لا نسلم ان عدم تقييد اليمين بالصبا والشباب

ما قلتم من لزوم الهجران المحجور شرعا قابل باعتبار اصل آخر مقرر محرر في الكتب وهو ان الصفة
في الاعيان لغو وفي الغائب معتبرة تحقيقا لما لو حلف لا يكلم صبيا او شابا حيث يتقيد
اليمين بصفة الصبا والشباب قلت لا نسلم ان الصفة في الاعيان لغو مطلقا بل
الصفة اذا كانت داعية الى اليمين تكون معتبرة الاترى الى مسئلة الرطب والبسر حيث
تقيدت اليمين بهما فلما لم تعتبر الصفة الداعية في مسئلتنا علم انها انما لم تعتبر لامر آخر
وهو لزوم الهجران المحجور شرعا بخلاف ما اذا حلف لا يكلم صبيا او شابا حيث تقيدت اليمين
بصفة الصبا والشباب وان كان يلزم الهجران المحجور الشرعي الحرام لان هناك ما
الصفة معرفة للذات فبدون تلك الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم تعتبر
الصفة ولم تتقيد اليمين بها ولبس للكلام مجاز تلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته
واهدار آدميته والحاقه بالبهيمة بل بالجمادات فلا يجوز ذلك فصار اليمين مقيدة
بتلك الصفة وان كانت حراما واليمين على الحرام تنعقد ايضا كما في قوله ليقتلن فلانا او
لا يكلم اباه او لا يصلي والله الموفق قوله فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة اي
ليست بمهجورة شرعية ولا عادية لكنها قليلة الاستعمال ومجاز متعارف اي استعماله
في عرف الناس اكثر من استعمال الحقيقة فعند ابي حنيفة رضي الله عنه العمل بالحقيقة او
وهي اكل الحنطة قضما وشرب ماء الفرات كرعا وعندهما العمل بعموم المجاز اولي وهو
ما يحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات فلما اعتبر عموم المجاز فالاحنث به مطلقا سواء
اكل الحنطة قضما او اكل خبزها وسواء شرب ما الفرات كرعا او اغترافا الا ان يعني الحالف
بعينه فحينئذ لا يحنث باكل خبزه عندهما ايضا وعليه نص الحاكم الجليل الشهيد في الكا
وبه صرح في المبسوط فعلم بهذا ان الاختلاف فيما اذا لم ينو قوله وهذا رجع الى
اصل اي كون العمل بالحقيقة المستعملة اولى عنده من العمل بالمجاز المتعارف وبالعكس
عندهما يرجع الى الاصل فوجه بنائه على هذا الاصل من حيث ان الحلفية لما كانت عند
ابي حنيفة رضي الله عنه من حيث التكلم اعتبر لفظ الحنطة فتقيدت اليمين بها كما هي
وهي حنطة سمراء مشتقوقة البطن صالحة للغذاء واعتبرا الكرع لان ذلك حقيقة اللفظ
وعندهما لما كانت الحلفية من حيث الحكم وهو المقصود كان المجاز وهو ما يحويه الحنطة
وما يجاور الفرات اولى لشمول المجاز ثم اعلم ان ابا حنيفة وصاحبيه اتفقوا في امور

يجب لك حفظهما اولا الاول ان المجاز خلف عن الحقيقة والثاني كون الاصل متصورا
الوجود والثالث المصير الى المجاز عند تعذر العمل بالاصل والرابع ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا الحكم ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم امر في حق الحكم فالـ
ابو حنيفة رضي الله عنه في حق التكلم يعني ان التكلم بلفظ المجاز وهو لفظ الاسد مثلا
كالتلفظ بلفظ الشجاع المقرط في شجاعته الكامل في بسالته من غير ان يكون حكم المجاز
خلفا عن حكم الحقيقة بل يثبت الحكم بالمجاز بطريق الاصالة وقالا الخلفية في حق الحكم
فيصير التكلم بلفظ المجاز خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود فاما
لمعان يعشق الصور فجعله خلفا في المقصود اولى منه في غيره فاذا ثبت هذا فالاكل
موضع انعقد السبب فيه للحكم الاصلي انعقد للحكم الخلفي والافلا كاني يمين المحمور لما
لم تنعقد للحكم الاصلي وهو البر لم تنعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة وفي اليمين المنعقدة
لما انعقدت للحكم الاصلي وهو البر انعقدت للحكم الخلفي وهو الكفارة فهنا في مسئلتنا
في مسئلتنا قوله لعبده الاكبر مني هذا ابني لما لم ينعقد الكلام في حق الحكم الاصلي
وهو البنوة لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الحرية لان شرط الخلفية تصور الاصل وفي قوله
هذا ابني لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله لما تصور الاصل لكن تعذر لمانع وهو
كونه ثابت النسب من الغير صحت الخلفية وهي الحرية ولابي حنيفة رضي الله عنه ان الخلفية
من حيث التكلم لان الحقيقة والمجاز بالاجماع من اوصاف اللفظ لان المجاز لفظ مستعمل
مقام لفظ لمناسبة بينهما فلزم لا محالة ان تكون الخلفية في حق التكلم لا في الحكم
لان المتكلم يتصرف في اللفظ ووضعه مكان لفظ آخر ثم لفظ المجاز يثبت الحكم ابتداء
بطريق الاصالة كما ثبت الحقيقة ذلك الا ترى انك اذا استعرت لفظ الاسد من الهيكل
المخصوص للشجاع المقرط نقلت اللفظ عنه الى الشجاع لا المعنى لان المعنى لا يتصور انتقاله
اذ شجاعة الاسد باستعارة لفظ الاسد لم تزل عن الهيكل المخصوص وهذا ظاهر
ولانه لابد من رجحان الاصل على الخلف ورجحانه على الخلف من حيث اللفظ لان الخلف
قائم مقام الاصل اما من حيث الحكم فلا لان الحكم الثابت بالمجاز مثل الحكم الثابت بالحقيقة
لان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني مثل الحرية الثابتة بقوله هذا حر فلما ثبت ان الخلفية
في حق التكلم قلنا ان قوله هذا ابني لعبده الاكبر سنا منه صلح ان يستعار للحرية لان

شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني
من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر لكن تتعذر اثبات البنوة وهي الحكم الاصلي فلا يضر
ذلك لان الخلفية ليست في حقه فلما صح قوله هذا ابني وتعذر موجبه الحقيقي تعين
المجاز بطريق اطلاق اسم الملزوم على اللازم او بطريق اطلاق اسم السبب وهو البنوة على
المسبب وهو الحرية وهي طريق من طرق المجاز فجاز ما قالا لا يلزم انا كلام العاقل وفيه
من الفساد ما لا يخفى على احد والجواب عن الكل الذي قالا فانا لا نسلم انه
بطريق اللزوم بل بطريق الجواز الا ترى ان البنية تشرط في اليتيم ولا تشرط في الوطء
عندنا ثم المسائل في الفروع على هذا الاصل كثيرة منها ما قال ابو حنيفة رضي الله
عنه تجوز الجمعة بالخطبة الفارسية والصلاة بايه تصير عملا بالحقيقة المستعملة
وهي ما يطلق عليه اسم الخطبة والقراءة وعندهما لا عملا بالمجاز المتعارف وهو ما
يسمى خطبة وقراءة في العرف فان قلت ما الفرق بين هذه المسئلة حيث تثبت
الحرية بطريق اطلاق اسم السبب وبين ما اذا قال لامرأته وهي معروفة النسب هذه
بنتي او اختي او اخي حيث لا تثبت الحرمة بطريق اطلاق اسم السبب وهو البنية او الا
او الامية على المسبب وهو الطلاق والمسئلة في الكافي للحاكم الشهيد وفي المبسوط
قلت انما لم يثبت الطلاق بطريق اطلاق اسم السبب مجازا لان البنية او الامة
او الاختية منافية للطلاق والشيء لا يستعار لما يضاده وينافيه وانما قلنا انها
منافية للطلاق لانها اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل فلا يبقى للطلاق الذي يقتضي
سابقة النكاح وجود اصلا فعلمت من هذا ان وجود كل واحد من هذه الثلاثة منا
لوجود الطلاق فلا يجتمعان اصلا فلم يمكن استعارة واحد منها للطلاق للمنافاة بخلا
البنوة والبنية في العبد والامة اذا قال هذا ابني او هذه بنتي حيث تثبت الحرية
لان البنوة او البنية اذا ثبتت لا تنافي العتق لان العتق يجامع البنوة والبنية الا
ترى الى قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه بخلاف الطلاق حيث
لا يوجد معها اصلا هذا ما سنح به خاطري في بيان الفرق وقال شمس الائمة السرخسي
في المبسوط والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين العتق ان لا قراره بالنسب في ملكه
موجبا فيجعل ذلك الاقرار كناية عن موجبه مجازا وليس لاقراره بالنسب في ملك

النكاح موجب من حيث الازالة فلا يمكن اعماله بطريق المجاز واكثر ما في الباب ان يقال موجبه
نفي اصل النكاح فيجعل كانه صرح بذلك وجحوده لاصل النكاح لا يكون موجبا للفرقة فكذلك
اقراره بذلك يرتد بالجحود قوله ما تزوجها او ما كان بيني وبينها نكاح قط وبه صرح في اصوله
قوله لاجاب الحقيقة اي لاثباتها في قوله اي في قول الرجل او القايل وهو اكثر
جملة حالية فاعتبر على صيغة المبني للفاعل اي اعتبر ابو حنيفة قوله فصار الحقيقة
اولى اي فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات فان حقيقة اكل الحنطة
وهي اكلها غلبا وقلما مستعملة وحقيقة الشرب من الفرات وهي الكرع منه مستعملة
فلا يكون التكلم بالمجاز مرادا بالتكلم بالحقيقة لان الحلف لا يراعى الاصل على ما قلنا فيكون
الحقيقة اولى بالمراد يقال كرع بالماء اذا تناوله بفيه من موضعه قوله لاشتماله
اي لعموم المجاز لانه يتطلق على حكم الحقيقة والمجاز فصار اولى اي المجاز المتعارف صار
اول من الحقيقة المستعملة قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع لما
فرغ عن بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وهو خمسة انواع والاصل
على خمسة على قول ابي حنيفة رضي الله عنه خاصة اما عندهما يترك الحقيقة بمعارضة المجاز
المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا قوله بدلالة العادة اي يترك الحقيقة بدلالة
العادة على تركها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان حيث يترك الحقيقة وهي وضع
القدم حقيقة في دار فلان بغير واسطة الحف وغيره ويراد به المجاز وهو الدخول بدلالة
العرف والعادة لان مقصود الحالف منه في العرف هو الدخول لا مجرد وضع القدم
قوله وبدلالة وضع محل الكلام اي يترك الحقيقة بدلالة محل الكلام على
كون الحقيقة غير مرادة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة حيث لا يكون المراد عين
النخلة بل ثمرها بدلالة محل الكلام وهي النخلة لان اكلها متعذر فينصرف اليمين الى
ثمرها مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب حتى لو اكل من عين النخلة لا يحنث وقوله
كما مر اشارة الى ما بين المسئلتين اعني مسئلة وضع القدم ومسئلة اكل النخلة وقوله
تعالى وما يستوي الاعمى والبصير من هذا القبيل اعني من قبيل ما يترك فيه الحقيقة
بدلالة محل الكلام لانه لما تعذر اجراء الكلام على عموم السلب حمل على سلب العموم كما
هو الاصل في كل موضع لا يمكن اجراء العام على عمومه يراد منه الخص الخصوص وانما قلنا

لم يمكن ارادة العموم لان البصير والاعمى والبصير مستويان من جهات من جهة الوجود ومن جهة
الحدوث ومن جهة الانسانية ومن جهة الجسمية الى غير ذلك وانما اريد الخص الخصوص
لكونه متيقنا وهو هنا تغايرهما في عمى القلب وبصره ولا يحمل على عمى الظاهر وبصره لان
ذلك معلوم بالحس والمشاهدة وكلام الحكيم القديم لا يحلو عن الفايدة ومن هذا
القبيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات لما لم يمكن اجراؤه على العموم حمل على اخص
الخصوص وانما قلناه لان كثيرا من الاعمال يصح بدون النية كغسل الجنابة وسايل النجاسات
وكذا غسل الجنب يصح بدون النية بالاجماع وكذا اعمال البهايم والمجانين يوجد بلا نية
نية وحقيقة الوضوء ايضا الاحتياج الى النية لانه عبارة عن غسل ومسح والمسح والغسل
يوجد بنية وبغير نية فلما لم يمكن ارادة الحقيقة من لفظ الاعمال بانيتها على عمومها
حمل على اخص الخصوص بان يكون الاعمال مستحقة للاجكام بطريق اطلاق اسم الشبب
على حكمه ثم الحكم نوعان متغايران احدهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد والاخر
حكم الاخرة وهو الثواب او العقاب وانما قلنا انهما متغايران لان حكم الاخرة يتعلق
بالعبد وحكم الدنيا يتعلق بالشرايط والاركان الا ترى ان من صلى في ثوبه نجس
ثم علم ان ثوبه كان نجسا لا يجوز له صلاته لكن له ثواب ما صلى لصحة اعتقاده واذا
صلى رياء وسمعة يكون صلاته جابرة ولا يكون له الثواب فثبت ان بين الحكمين تغايرا
وحكم الاخرة وهو الثواب مراد بالاجماع فلا يبقى حكم الدنيا مرادا او بعض الوضوء بلا
نية لان المشترك لا عموم له في موضع الاثبات فعن هذا عرف ان الشافعي ناقض في
كلامه حيث قال في حديث ابن عمر المجاز ضروري فلا عموم له ثم في حديث النية يدعي
العموم مع انه لا يتيسر له ذلك لانه يجوز غسل الجنب عن الثوب والبدن بلا نية وهو
امر شرعي ثابت بالكتاب قال تعالى وثيابك فطهر وقال عليه السلام لا صلوة الا
بالطهارة والطهارة لا تحصل اذ المراد غسل الثوب والبدن عن الجنب قوله
وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور صورته امراة قصدت ان تخرج فقال
الزوج ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لا يحنث والقياس ان يعتبر اطلاق الكلام
والاستحسان ما ذكر كذا في الجامع الصغير لفخر الاسلام رحمة الله فهنا ترك
الحقيقة وهي عموم الخروج بدلالة معنى في المتكلم وهو اخراج الكلام مخرج الجواب

فصار كانه قال إن خرجت هذه الخرجة فانت طالق لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال وانما قلنا ان الخروج عام لان كل فعل يدل على مصدر منكرة لان النكرة هي الاصل على ما عرف والنكرة اذا وقعت في موضع النفي تعم الا ترى انك لو قلت ما رايت رجلا امس ثم قلت رايت رجلا امس صرت كاذبا فلولا ان النكرة في موضع النفي تدل على العموم لم تكن كاذبا لانك حينئذ تثبت رؤية رجل وتنفي رؤية آخر ومن الدليل على ان النكرة في موضع النفي تعم صحة الاستثنا بان يقال ما رايت رجلا الا زيدا وعمرا وخالدا فلولا ان النكرة في موضع النفي تعم لم يصح اخراج هاؤلا بالاستثناء من حكم رجل كما لا يصح ان يقال رايت رجلا الا زيدا بحقيقة ان هذا الكلام يدل على نفي الرؤية عمن لو وقعت الرؤية عليه لكانت واقعة على رجل ولا يكون هذا الا بعموم النفي في جميع الرجال لانه نفى الرؤية عمن يتناوله اسم رجل منكر شايع في الجنس ومما يؤيد هذا قول الله عز وجل ولا تدع مع الله الها آخر ولا يفهم منه لكن ادع معه اثنين او ثلاثة او اربعة او غير ذلك ثم اعلم ان معنى يمين الفور يمين الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا علت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا لبث وقيل جا فلان وخرج من فوره اي من ساعته وذكر في الفوايد الظهيرية يمين الفور ماخوذ من فوران القدر فسميت هي بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب ويمين الفور تفرد بتخريجها ابو حنيفة رضي الله عنه كذا في الهداية لانهم كانوا يقولون اليمين نوعان موثدة كلا يفعل كذا وموقتة كلا يفعل كذا اليوم فاستخرج ابو حنيفة يمين الفور وهي موثدة لفظا موقتة معنى قوله ويدل له سياق النظم قال ابن الهمام عفر الله له لو قال المصنف رحمه الله ويدل له قرينة النظم مكان قوله ويدل له سياق النظم لكان في اجل لكونه اشمل لانه كما يترك حقيقة السياق بدلالة السياق يترك حقيقة السياق بدلالة السياق فافهم كما في الاية ترك حقيقة السياق وهو قوله تعالى فليكفروا بدلالة السياق وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا الا ان ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما لحق هنا الوعيد علمنا ان حقيقته غير مرادة فكذلك اريد بالظالمين الكافرون بدلالة فليكفر لا كل ظالم فان من ارتكب صغيرة ايضا يسمى ظالما وهو غير مراد فاذن ترك فيه حقيقة عموم الظلم

بالسياق وفي الاية ترك الحقيقة من وجه آخر لان هو ليس بخارج من هذين المسمين اعني ان حقيقة التخيير المستفاد من قوله فمن شاء فليكفر وكما بالسياق لان التخيير يقتضي ان لا يكون المخير معاقبا في فعل ما خير والوعيد يدل على المعاقبة فعلم ان حقيقة التخيير فيه متروكة ثم اعلم انه لما ترك حقيقة الامر والتخيير حمل على الانكار والتوبيخ مجازا كذا قال لخبر الاستلام البر دوي ثم قال بعض الشارحين وتجوز المجاز هو المناسبة والمناسبة بين الامر والتوبيخ ثابتة من حيث التضاد لمعاقبة بين الضدين فان الامر لطلب الفعل والتوبيخ لاعدامه فاقول هذا الذي قالوا من تجوز المجاز وخش من القول برده العقول اذ يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحيوة للممات والوجود للعدم والحلو للمر والسواد للبياض والتم للدو والمرض للصحة والنهار للليل والنور للظلمة الى غير ذلك من المحالات وبالعكس للوجود مناسبة المعاقبة وتجوز حينئذ ان يستعار الاسد الهزبر للضعيف الجبان لان مناسبة المعاقبة بسبب التضاد حاصلة بين القوي والضعيف وبين الجري والجبان والعجب من النوري انه نفى استعارة المنافي للمنافي من قبل في شرحه ثم ها هنا جوزها وما ظهر لي في فوادي من الانوار الربانية والاسرار الالهية ان الامر بالشي اذا وجدت قرينة تدل على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة كما اذا قال الرجل لعبده او لابنه ما لا يعنيك فان بدنك يرتد السوط والعصا وهو جد بتركك يكون المراد للرجل انكار الاستغال بما لا يعنيك لا امره به فيكون على هذا اطلاق الملزوم للازم الاعتقادي وهو طريق من طرق المجاز مثاله ما قال في السير الكبير في الجزية اذا اسلم من سبى فقال له انا امن كان اماننا فان قال انت امن ستعلم ما لقي لم يكن امانا ولين قال من ساعدا وليك الطايفة تجوز المجاز لمناسبة من حيث التضاد الامري انهم يحملون النقيض على النقيض كما عرف وقد قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فالجواب عنه لانسلم ان حمل النقيض على النقيض بطريق الاستعارة وكيف يقال هذا والمستعار من شرطه ان لا يراد به الموضوع الاصلي وفيما قلتم من حمل النقيض لم ينتقل اللفظ عن الموضوع الاصلي الا ترى ان الموتان لما حمل على الحيوان وهما نقيضان لم يزل عن موضوعه الاصلي وهل يظن احد ممن له ادنى حس ان الموتان صار مفهومه حيوانا والجواب عما قالوا في الاية مر عند بيان الحقيقة المهجورة فلا نعيده قوله ويدل له اللفظ في نفسه اي يترك حقيقته

بدلالة اللفظ في نفسه من غير دلالة السياق وعينه كما إذا حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لم يحنث بأكل السمك بلا نية كذا في النهاية فلما حنث بأكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وإرادة المجاز وهو لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة فإن قلت لا نسلم أن لحم السمك لحم حقيقة ولئن سلمنا أنه لحم حقيقة لكن لا نسلم أن اللحم الناشئ من الدم مجاز ولئن سلمنا أنه مجاز لكن لا نسلم أن في اللفظ دلالة على ترك الحقيقة قلت أما الجواب عن الأول فأقول أن لحم السمك لحم حقيقة لقوله تعالى لحما طريا والأصل في الكلام الحقيقة لمن ادعى المجاز يعليه إبراز الدليل وقد نص خواهر الإسلام في أصوله على أنه لحم حقيقة لكنه ناقص وأما الجواب عن الثاني فأقول أن إرادة اللحم حقيقة من الناشئ من الدم مجاز لأن لفظ اللحم مما أنه يصح أن يجري على الناشئ من الدم وغير الناشئ من الدم لما أريد الناشئ من الدم هنا خاصا خاصا بالإرادة وإرادة الخاص من العام تكون مجازا لا محالة وأما الجواب عن الثالث فأقول أن في اللفظ دلالة على ترك الحقيقة لأن وجوه اشتقاق اللحم لغة تنبئ عن الشدة والقوة يقال لحمت الحرب إذا اشتدت والتحم الجراحة إذا اندملت وقويت والتحم الشمك وروحانه طاهر فيكون ناقصا في اللحمية من الناشئ من الدم والمطلق من الألفاظ ينصرف إلى الكامل وهو اللحم الناشئ من الدم هنا أو نقول المطلق من الألفاظ ينصرف إلى ما يتسارع إليه الفهم إلى لحم السمك الآتري أن الرجل لو قال لعبده اذهب إلى السوق واشتر اللحم لا يفهم منه لحم السمك أصلا ولهذا ترى الناس يقولون أكلت لحم السمك أو أكلت السمك فلما ثبت أن العرف هكذا لم يتناوله مطلق اللحم وإن كان وإن كان سمي في القرآن لحما طريا لأن مبنى الأيمان على العرف الآترى أنه لو حلف على أن لا يجلس على الوتد ثم جلس على الجبل لا يحنث مع ما أنه تعالى قال والجبال أوتادا وكذا إذا حلف على أن لا يركب دابة ثم ركب كافرا لا يحنث وإن كان قال الله تعالى إن شر الدواب عند الله الآية لا يقال أن مثل هذا التقييد في لحم الإدمي والخنزير حاصل ولم يدل على قصوره لأنا نقول إنه ناشئ من الدم متكامل في المعنى المطلق من اللحم وهو الفداء والإضافة للتعريف لا لكونه قاصرا أو نظير هذه المسئلة قول الرجل كل مملوك لي حر حيث لا يتناول المكاتب لأن المكاتب قاصر في المملوكية لكونه مالكا يدا قال بعض الشارحين أن لحم السمك مجاز والله أعلم الناشئ من الدم هو الحقيقة •

قوله

قوله هذا الكلام ضعيف جدا لأنه يصير حينئذ لفظ الشحم من المشروح كالعصب من اللون والثريا من الثرى لأن مراد المصنف بقوله وبدلالة اللفظ إلى آخره بيان ترك الحقيقة بدلالة اللفظ وإيراد النظير له وليس فيما قاله هذا الشارح الأعكس الغرض لأن لحم السمك غير مراد بل المراد هو اللحم الناشئ من الدم فكيف يحصل ترك الحقيقة وإرادة المجاز فافهم فإنك بالفهم ترتقي عن حضيض التقليد إلى أوج عالم الاستدلال قوله فأكل العنب لم يحنث وكذا إذا أكل الرمان والرطب لا يحنث بيانه أن المفهوم من المطلق هو الإطلاق والمفهوم من المقيد هو التقييد وبينهما مغايرة بالاجماع ثم القيد على نوعين لأنه لا خ أما أن يكون لقصور في المعنى وإما أن يكون لكمال فيه فالأول كما مر في لحم السمك والثاني كهذه الثلاثة لأن فيها كمالا في معنى المفكهة أما الرطب فإنه صالح للغذاء ويستعمل فيه وكذا العنب وأما الرمان فإنه يستعمل للدواء حتى روي عن جالينوس أنه قال أكل الرمان نفع كله وأكل السمك ضر كله وقليل السمك خير من كثير الرمان فلما كانت هذه الثلاثة فاكهة مقيدة لم يتناول إطلاق اسم الفاكهة إياها قوله لقصور في المعنى المطلوب وهو القوة والشدة وقوته بأن يكون دموية ولادم في السمك بدليل سكونه في الماء لأن طبع الماء بارد ورطب وطبع الدم حار ويبسهما منافاة أي الأول وهو لحم السمك في الثاني أي في العنب وإنما قال في العنب زيادة معنى على الفاكهة لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به أي يتنعم وتتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن قال تعالى انقلبوا فاكهين أي ناعمين فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع والعنب والرمان والرطب يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد وهو قيد مناف للإطلاق ومما يستدل به على صحة مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه في هذه المسئلة قوله تعالى وعنبا إلى قوله وفاكهة وقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان لأن العطف يقتضي المغايرة فإن قلت ما الفرق بين الطرار وبين ما نحن فيه حيث ثبت حكم الشارف في الطرار بطريق الدلالة لوجود زيادة جذف في الطرار ولم يثبت في العنب والرمان والرطب حكم الفاكهة بطريق الدلالة لزيادة معنى وهو حصول الغذاء والتفاكه بهذه الثلاثة قلت الفرق بينهما أن هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهية لأن اسم الفاكهة على الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكامل نقصان كالاصبع الزائدة والشعر الشاعية والشجة

الزايدة في الصلاة حيث يحتاج إلى الجابر وهو سجود السهو والجابر انما يكون في الناقص بخلاف الطرار فان السرقة بفعل الطرار تمت غايتها اذ بفعل السرقة في الطر موجود مع زيادة معنى مؤكد اياه غير منافٍ له وهو مسارقة عين اليقظان المغفل للحفظ فما فاتت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت بلوغها غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك المعنى منافٍ لمعنى الفاكهة من حيث ان الغذا مقصود والتفكه امر زايد غير مقصود فيكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان هذا ما قوله واما الصريح اعلم ان الصريح لغة هو الخالص من كل شي يقال لبن صريح اذا دفئت رغوته وخلص منها وقد صرح بالضم صراحة وصروحة والصريح الظاهر ومنه منتهى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه يقال فلان صرح بكذا اي اظهر ما في قلبه وفي عرف الشرع اسم لما هو ظاهر المراد بنفسه من غير حاجة الى النية والكناية اسم لما استتر المراد منه ماخوذ من قولهم كنيت الشي وكنوته اذا سترته ثم كل واحد من الصريح والكناية على نوعين حقيقة ومجاز اما الحقيقة من الصريح فكقولك بعت واشتريت ووهبت وما يضاهيها من قولك انت طالق واسقني وغيره والمجاز من الصريح فكالمجاز المتعارف كما عرفت من قبل في قوله لا ياكل من هذه النخلة او لا يشرب من الفرات وكذا ما يضاهيه مثل قوله لا ياكل من هذه النخلة واما الحقيقة من الكناية مثل هاء الغايبة وكاف المخاطبة وغيرهما من الفاظ الضمايروكقولك ابو يزيد اذا كنيت به عن عمرو والمجاز من الكناية مثل كنايات الطلاق كالباين والحرام والخلية والبرية وغيرها ثم اعلم ان الفقها يسمون ما فيه مجرد الابهام كناية سوا كان حقيقة او مجازا اما اعلم المعاني والبيان فيسمون ذكر الردف وارادة المردوف او ذكر اللازم وارادة الملزوم كناية وبالعكس مجازا كقولك فلان كثير رماد القدر او طويل النجاد للشجي والطويل القامة بطريق اطلاق اسم اللازم وارادة الملزوم لان الجود يستلزم كثرة الاضياف عادة وهي تستلزم كثرة الايقاد وهي تستلزم كثرة الرماد فصار كثرة الرماد لازما لوجود الجواد لان لازم اللازم لازم الشي لازمه فيكون كناية وكذا طويل النجاد للطويل لان طول القامة يستلزم طول النجاد لان طول النجاد على حسب قامة الرجل فيكون

ذكر

وقع للدوسكل الملزوم العجز السوء

ذكر اللازم وارادة الملزوم والنجاد حمالة السيف ونظير المجاز قولك رايت اسدا يرمي للشجاع الكامل في شجاعته لان فيه ذكر الملزوم وارادة اللازم ثم اعلم ان بعض من لا خبرة له ولا دربة يظن ان الكناية من باب المجاز وليس كذلك لان المجاز استعمال اللفظ لغير ما هو له لاتصال بينهما ذاتا او معنى كما عرفت من قبل والعرب تسمي ضرو التعريض كناية كما عرضت لما يذكر مما يحمد ولا اتصال هنا وتكني عن الجبشي بابي البيضا وعن الصقر بابي العينا ولا اتصال بين الاسمين بوجه بل بينهما تضاد وانما سميت كناية لانه يراد بها خلاف ظاهرها فشتان ما بين المجاز والكناية وايضا لا يلزم من ارادة الكنا اثبات الحقيقة بخلاف المجاز الاترى الى قولك فلان كثير الرماد لا يمتنع كثرة الرماد من ارادة الجواد وكذا لا يمتنع طول النجاد من ارادة طول القامة بخلاف الاسد اذا اريد به الشجاع واريد به حقيقته وهي البهيمة المخصوصة يلزم المحال الذي تقضي منه العجب ق بعد هذا عرفت ان الكناية من باب الحقيقة غير ان الفقها سموا ما ليس بصريح في الطلا كناية كالباين والحرام ونحوهما مجازا لان هذه الالفاظ معلومة المعاني لا ابهام ولا تردد في نفسها وجه المجاز ان الضماير انما سميت كنايات لما فيها من معنى التردد فكل ما يكون متردد المعنى في نفسه فهو كناية والمجاز قبل ان يصير متعارفا يكون متردد افيما يتصل به فسمي كناية لهذا المعنى ثم اعلم ان الفرق بين الظاهر والصريح ان في الثاني انضمام كثرة الاستعمال اليه وفي الاول لا حتى صار الثاني اتم واظهر من الاول والفرق بين الخفي والكناية ان الخفاي الخفي يعارض وفي الكناية اصل كما في هاء المغايبة وهذا لان الهاء لا تميز بنفسها بين اسم واسم لابد لا له اخرى **قوله** وحكمه تعلق الحكم بغير الكلام وقيامه اي قيام الكلام مقام معناه يعني حكم الصريح تعلق الحكم بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى حتى يثبت الحكم بنفس الكلام على اي وجه اضيف الى المحل من غير احتياج الى النية كقول الرجل بعت واشتريت وانت طالق وانت حر الى غير ذلك وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم يتقابل وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء **قوله** عن العزيمة اي عن النية بين حكم الصريح وحكم الكناية ولم يعتبر فهما اعتمادا لما اشار اليه بقوله لانه ظاهر المراد وبقوله لانه مستتر المراد **قوله** قبل ان يصير متعارفا كالكنايات الطلاق ذكر في مختصر

التقويم سمي المجاز الذي لم يتعارف كناية لانه لم يظهر مراده قوله لا حقيقة تاكيد لما قبله قوله لانها معلومة المعاني دليل قوله سمي مجازا لا حقيقة يعني اطلق الفقهاء رضوان الله عليهم اسم الكناية على هذه الالفاظ مجازا لانها معلومة المعاني والكناية مستترة المراد فلا تكون كناية حقيقة لانها تنبئ عن البينونة والحرمة وغير ذلك قوله لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه اي في الشيء الذي يتصل لفظ البائن ونحوه بذلك الشيء ويعمل لفظ البائن ونحوه في ذلك الشيء وهذا جواب سؤال مقدر بان يقال لا حاجة الى النية في كنايات الطلاق على ما ذكرت لانها معلومة المعاني والنية تعين بعض محتملات اللفظ فلا حاجة الى النية اذا كانت الكنايات كلها معلومة المعاني فاجاب عنه بقوله نعم لكن الابهام في المتصل بلفظ الكناية فلذلك شابهت الكنايات الحقيقية فسميت بذلك اي بالكناية مجازا لوجود الابهام في المتصل بلفظ البائن وغيره فاحتيج الى النية لذلك الابهام وانما قلنا ان الابهام فيما يتصل به لان قولك انت بائن مثلا يحتمل وجوها شتى بان يقال انت بائن عن وصلة النكاح او عن الشباح او عن المعاصي او عن الاماسي او بائن مني من حيث النسب او من حيث قلة الادب وكذلك الحرام يحتمل وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق وكذا كل غير فان قلت سلمنا ان في سائر الفاظ الكنايات ابهاما ولكن لا نسلم ان في انت بائن ابهاما لاجل ما يتصل به لانه تعين الطلاق بدلالة اللفظ لانه لو لم يكن كذلك لقيل بائنة بالتانيث لانه هو الاصل فيما لا يختص به المراة قلت انسيت مرايته بعيانك وكتبته بنانك وقراته بلسانك وحفظته بجنانك في المفصل ان للبصريين في نحو طالق وحايض مذهبين مذهب الخليل معنى النسب كلابن وتامر معنى ذي لبن وذي تمر كانه قيل ذات حيض وذات طلاق ومذهب سيبويه انه مساو لبان اوشيء حايض فعلى الاول يكون تقدير قولك انت بائن اي ذات بينونة عن المعاصي وغيرها مما يحتمل البينونة ذلك وعلى الثاني يكون تقديره انت انسان بائن اوشيء بائن عن المعاصي وغيرها فثبت ان فيه ابهاما فاهم ومذهب الكوفيين وان كان بعيدا لشاهد لكنه باطل يقولهم ناقة ضامر وحامل ضامر ورجل عاشق وامراة عاشق قوله الى النية اي الى نية الطلاق قوله وجب العمل بموجبها اي باحكام هذه الالفاظ وهي البينونة والحرمة

والقطع من غير ان يحتمل اي هذه الالفاظ ولذلك اي لاجل وجوب العمل بموجبها جعلنا هذه الالفاظ بوائن لا عبارة عن الشرع عملا بحقايق الالفاظ وهي البينونة وغيرها قوله الا في قوله اعتدي هذا استثناء من قوله ولذلك جعلناها بوائن اي جعلنا الكنايات بوائن الا في قوله اعتدي حيث جعلناه رجعيا لان موجبه وهو الاعتداد عبارة عن الحساب ولا اثر للحساب في قطع النكاح قوله في النكاح اي في قطع النكاح قوله والاعتداد يحتمل الى اخره بان يقال اعتدي لنعم او النعمة او الجوز او اللوز او الجنايات بدلا لها قوله فاذا نوى الاقل اي اذا نوى الزوج البعض من قوله اعتدي وجب به اي بقوله اعتدي قوله ايضا اي من حيث الاقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح الا بان يجعل الطلاق قبله بائنا فيثبت الطلاق مقتضى لقوله اعتدي فيصير كانه قال طلقتك فاعتدي هذا اذا كانت المراة مدخولة اما اذا كانت غير مدخول بها بجعل قوله اعتدي مستعارا للطلاق نصا من غير ان يتصور حكم العدة لان الطلاق على ما عليه الاصل علة العدة فيكون العدة معلول الطلاق نظرا الى الاصل واستعارة المعلول للعلة او على العكس طريق من طرق المجاز على ما سبق ذكره فاحفظه كيلا تضل بشبهة الحاقها ضلالا بعيدا وانما قلنا ان الطلاق على ما عليه الاصل علة العدة لان النكاح عقد شرع لمصلحة التوالد والتناسل ولا توالد الا بالدخول فيكون الدخول مقصودا اصليا وغرضا كليا والطلاق قبل الدخول يكون من العوارض فلا مدخل للعوارض في قواعد الشرع قال الشارحون انما لا يجوز استعارة الحكم لسببه اذا لم يكن الحكم مخصوصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز لانه حينئذ يصير بمنزلة العلة مع المعلول فاستعارة النكاح للبيع والطلاق للاعتاق لا يجوز عندنا لانه كما ثبت ملك المتعة بالشرا ثبت بالهبة والارث والوصية وكذلك زوال الملك المتعة كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع والمصاهرة فلا يجوز الاستعارة في مثل هذه الصورة لتراخي الانتساب وانعدام الاختصاص الموجب للاعتبار المجوز للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص ولم يكن ثمة من ذلك السبب يجوز استعارة قال تعالى اني اراني اعصر خمرا اذ كرم الخمر واراد العنب لانه لا بد للخمر من العنب عندنا اذ الخمر هي التي من ماء العنب اذا غلى واشتد فكذلك ها هنا لا تتصور العدة شرعا بدون الطلاق على ما عليه الاصل هذا حاصل ما قالوا ثم اعترض الخابقاني على هذا وقال هذا جواب لا طايل تحته فان العدة اذا لم تكن ثابتة في الطلاق قبل الدخول انى تكون مختصة به

وضع للسوال العلامة

وَاَمَّا قَوْلُهُمُ الْعِدَّةُ مِمَّا يَكُونُ مَخْصُوصًا بِالطَّلَاقِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وَذَلِكَ لِاَنَّا الْعِدَّةُ كَمَا تَثْبُتُ بِالطَّلَاقِ تَثْبُتُ بِالْوَفَاةِ فَلَا يَصِحُّ الِاسْتِدْلَالُ وَاَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِالْاٰيَةِ اسْتِدْلَالٌ فَاسِدٌ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ مَا يَؤُولُ اِلَيْهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ وَاَمَّا قَوْلُهُمُ الْخَمْرُ لَا تَكُونُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ قُلْنَا الْخَمْرُ كَمَا تُتَّخَذُ مِنَ الْعِنَبِ كَذٰلِكَ تُتَّخَذُ مِنَ التَّمْرِ يُوتَدُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ وَاَشَارَ اِلَى الْكَرْمِ وَالنَّخْلِ ثُمَّ قَالَ الْاَوْلٰى اَنْ يُقَالَ الطَّلَاقُ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الِاقْتِضَاءِ قَبْلَ الدُّخُولِ وَبَعْدَهُ فَاِنَّ قَوْلَهُ اَعْتَدِّي لَا يُمْكِنُ تَصْحِيحُهُ اِلَّا بِسَبْقِ الطَّلَاقِ وَحِينَئِذٍ لَا يَرِدُ الْاِشْكَالُ وَلَا حَاجَةَ اِلٰى تَكَلُّفِ اٰخَرَ هٰذَا حَاصِلُ مَا قَالَ الْحَانِيَّةُ هِيَ فَاَقُولُ

اَمَّا الْجَوَابُ عَنْ قَوْلِهِ الْعِدَّةُ اِذَا لَمْ تَكُنْ ثَابِتَةً فِي الطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ اَيْ تَكُونُ مَخْصُوصَةً بِهِ قُلْنَا نَحْنُ لَا نَدَّعِي بِاخْتِصَاصِ الْعِدَّةِ بِالطَّلَاقِ اَنْ تَكُونَ الْعِدَّةُ مَوْجُودَةً لَا مَحَالَةَ بَعْدَ الطَّلَاقِ بَلْ نَدَّعِي اَنَّ الطَّلَاقَ عَلٰى مَا عَلَيْهِ الْاَصْلُ عِلَّةُ الْعِدَّةِ وَالطَّلَاقُ قَبْلَ الدُّخُولِ مِنَ الْعَوَارِضِ عَلٰى مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ فَلَا يَكُونُ قَادِحًا وَاَمَّا الْجَوَابُ عَنِ النَّقْضِ الثَّانِي فَاَقُولُ الْعِدَّةُ فِي حَالِ الْحَيَاةِ الزَّوْجِ لَا يُمْكِنُ اَنْ تَكُونَ عِدَّةَ وَفَاةٍ وَكَلَامُنَا فِي حَالِ حَيْوَةِ الزَّوْجِ فَتَكُونُ الْعِدَّةُ مَخْصُوصَةً بِالطَّلَاقِ ○

وَاَمَّا الْجَوَابُ عَنِ النَّقْضِ الثَّالِثِ فَاَقُولُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ تَسْمِيَةَ الشَّيْءِ بِمَا يَؤُولُ اِلَيْهِ مُنَافِيَةٌ لِاسْتِعَارَةِ الْمُسَبَّبِ لِلسَّبَبِ فَالْاَوْلٰى اَنْ نُقَسِّمَ الْكَلَامَ عَلَيْهِ وَنَقُولَ اسْتِعَارَةُ الْمُسَبَّبِ لِلسَّبَبِ ثَابِتَةٌ فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ اَمْ لَا فَاِنْ قُلْتَ نَعَمْ فَاَيُّ دَلِيلٍ اَقْوٰى مِنْ مُسَاعَدَةِ الْحَكَمِ وَاِنْ قُلْتَ لَا فَقَدْ كَابَرْتَ لِاَنَّ السَّبَبَ مَا قَدْ يَكُونُ مُفْضِيًا اِلَى الشَّيْءِ وَالْعِنَبُ اَيْضًا قَدْ يُفْضِي اِلَى الْخَمْرِ فَيَكُونُ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا وَاَمَّا الْجَوَابُ عَنِ النَّقْضِ الرَّابِعِ فَاَقُولُ قَالَ اَهْلُ اللُّغَةِ الْخَمْرُ الَّتِي مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ اِذَا غَلَى وَاشْتَدَّ وَخِلَافُ غَيْرِهِمْ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْوَضْعِ لَا يُعْتَبَرُ وَاَمَّا الْحَدِيثُ فَالْمُرَادُ بِهِ بَيَانُ الْحُكْمِ لِاَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَبْعُوثٌ لِبَيَانِ الْاَحْكَامِ لَا لِبَيَانِ الْاَسْمَاءِ بِاَنْ قَالَ هٰذَا اسْمُهُ مَدَرٌ وَهٰذَا اسْمُهُ حَجَرٌ وَهٰذَا اسْمُهُ حِمَارٌ وَهٰذَا اسْمُهُ فَرَسٌ وَهٰذَا اسْمُهُ رَجُلٌ وَهٰذَا اسْمُهُ اُنْثٰى اِلٰى مَا لَا يُحْصٰى لِاَنَّ ذٰلِكَ يَعْلَمُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْحَاكَةِ وَالزُّمَّارَةِ فَضْلًا عَنْ اَهْلِ الْعِلْمِ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى الْبَيَانِ اَمَّا مَا قَالَهُ اَنَّ الطَّلَاقَ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الِاقْتِضَاءِ قَبْلَ الدُّخُولِ وَبَعْدَهُ فَذَاكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ عِنْدَ مَنْ فَتَحَ الْبَصَرَ وَاَنْعَمَ النَّظَرَ لِاَنَّ ثُبُوتَ الْمُقْتَضِي ضَرُورِيٌّ ثَبَتَ لِتَصْحِيحِ الْمُقْتَضِي وَالثَّابِتُ بِالضَّرُورَةِ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ فَهُنَا الْمُقْتَضِي وَهُوَ الْعِدَّةُ لَا تَثْبُتُ فِيمَا قَبْلَ الدُّخُولِ فَكَيْفَ يَثْبُتُ الْمُقْتَضِي وَهُوَ الطَّلَاقُ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي

هُدَانَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا اَنْ هَدَانَا اللّٰهُ وَيَجُوزُ اَنْ يُقَالَ الْقِيَاسُ اَنْ لَا يَجُوزَ اسْتِعَارَةُ الْمُسَبَّبِ لِلسَّبَبِ لِمَا قَدَّمْنَاهُ مِنَ الْاُصُولِ اِلَّا اَنَّا عَرَفْنَاهُ بِالْحَدِيثِ خِلَافَ الْقِيَاسِ وَقَوْلُهُ اسْتَبْرِئِي فِي مَعْنَى الْمَنْصُوصِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَاُلْحِقَ بِهِ **قَوْلُهُ** جُعِلَ اَيْ قَوْلُهُ اعْتَدِّي مُسْتَعَارًا مَخْصُوصًا عَنِ الطَّلَاقِ وَكَانَهُ قَالَ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّهُ كَانَ مِنْ حَقِّ التَّرْكِيبِ اَنْ يَقُولَ مُسْتَعَارًا مَخْصُوصًا لِلطَّلَاقِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ مُسْتَعَارٌ لَهُ لَا مُسْتَعَارٌ مِنْهُ **قَوْلُهُ** لِاَنَّهُ سَبَبُهُ اَيْ لِاَنَّ الطَّلَاقَ سَبَبٌ لِلْاِعْتِدَادِ اَيْ عِلَّةٌ **قَوْلُهُ** الْحُكْمُ وَهُوَ الْاِعْتِدَادُ بِسَبَبِهِ اَيْ لِعِلَّتِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَالْهَاءُ فِي بِسَبَبِهِ رَاجِعٌ اِلَى الْحُكْمِ **قَوْلُهُ** وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ وَاسْتَبْرَأَ الرَّحِمَ طَلَبَ بَرَاءَةَ الرَّحِمِ وَهُوَ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُونَ لِلْوَطْءِ اَوِ الطَّلَاقِ فَاِذَا زَالَ الِاحْتِمَالُ صَارَ كَقَوْلِهِ اعْتَدِّي فَيَثْبُتُ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُولِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُولِ اسْتِعَارَةً وَاِنَّمَا اَوْرَدَ حَدِيثَ سَوْدَةَ بَعْدَ قَوْلِهِ اسْتَبْرِئِي لِاَنَّ اسْتَبْرِئِي بِمَعْنَى اعْتَدِّي لِاَنَّهُ تَصْرِيحٌ بِمَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْعِدَّةِ وَهُوَ تَعَرُّفُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ فَصَارَ الْوَارِدُ فِي اعْتَدِّي وَارِدًا اِلَى اسْتَبْرِئِي لِاَنَّهُ فِي مَعْنَاهُ وَسَوْدَةُ اَحَدُ اَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ اسْمُهَا سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ مِنْ قَيْسِ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ وَاسْمُ اُمِّهَا الشَّمُوسُ بِنْتُ قَيْسِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ لَبِيدٍ الْاَنْصَارِيِّ تَزَوَّجَهَا النَّبِيُّ بَعْدَ الْوَحْيِ بِمَكَّةَ وَطَلَّقَهَا ثُمَّ رَاجَعَهَا وَوَهَبَتْ يَوْمَهَا لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا وَتُوُفِّيَتْ سَوْدَةُ فِي اٰخِرِ زَمَانِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ تَزَوَّجَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ عَائِشَةَ وَخَالَفَهُ قَتَادَةُ وَالزُّهْرِيُّ وَاَكْثَرُ اَهْلِ الْعِلْمِ فَقَالُوا تَزَوَّجَ بَعْدَ مَوْتِ خَدِيجَةَ سَوْدَةَ ثُمَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُنَّ **قَوْلُهُ** وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ قَالَ بَعْضُ اَصْحَابِنَا اِذَا اُعْرِبَ الْوَاحِدَةُ بِالرَّفْعِ لَمْ يَقَعْ شَيْءٌ وَاِنْ نَوٰى لِاَنَّهَا صِفَةُ شَخْصِهَا وَاِنْ اُعْرِبَ بِالنَّصْبِ يَقَعُ مِنْ غَيْرِ نِيَّةٍ لِاَنَّهُ نَعْتُ مَصْدَرٍ مَحْذُوفٍ وَاِنْ سَكَنَ وَلَمْ يُحَرَّكْ فَيَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ وَاِنْ نَوٰى كَانَ عَلَى الْاِخْتِلَافِ اَيْ عِنْدَنَا تَقَعُ وَاحِدَةٌ رَجْعِيَّةٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَقَعُ شَيْءٌ وَقَالَ عَامَّةُ مَشَايِخِنَا لَا بَلِ الْكُلُّ عَلَى الْاِخْتِلَافِ لِاَنَّ الْعَامَّةَ لَا يُمَيِّزُونَ بَيْنَ وُجُوهِ الْاِعْرَابِ فَلَا يَصِحُّ بِنَاءُ حُكْمِهِمْ عَلَيْهِ فَيَرْجِعُ اِلَى الْعَامَّةِ عَلٰى هٰذَا **قَوْلُهُ** يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْاَةِ اَيْ سَوَاءٌ كَانَتْ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ اَوْ بِالرَّفْعِ اَوْ بِالسُّكُونِ يَحْتَمِلُ هٰذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ اَمَّا اِذَا كَانَتْ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ وَاحِدَةً فَتَحْمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ بِاَنْ يُقَالَ اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً عَلٰى تَقْدِيرِ حَذْفِ الْمَوْصُوفِ وَاِقَامَةِ الصِّفَةِ مَقَامَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ

عين اي بسبا قاصران الطرف وانما قدرنا قولنا طالق لان المبتدا لابد له من خبر فحذف الخبر لانه جايز كما في قولك خرجت فاذا السبع اي الستبع حاضر ويحتمل ايضا صفة للمراة وتقدير الكلام على هذا انت كب واحدة على حذف كنت لان حذف العامل في خبر كان جايز كهو لهم ان خيرا فخيرا اي ان كان عمله خيرا الخبر او خير فيكون على هذا معنى قوله انت واحدة انت كب واحدة بناء العالم في فرط الجمال او كثرة المال او رونق الحال او سعة البال او بالعكس واما اذا كانت واحدة بالرفع فيحتمل ايضا للمراة بان يقال انت واحدة بناء العالم في هذه الاوصاف ويحتمل ايضا للطلقة ايضا على حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامه اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه فصارانت طلقة واحدة ثم حذف الموصوف وهو طلقة واقيم صفته مقامه فصارانت واحدة بطين قوله الاسوده وقد جعلتني من حرمة اصبعا اي دامسا فاه اصبع فاهم والحرمة بالحا المهملة المفتوحة بعدها الزاي المكسورة اسم قبيلة من باهلة والضمير في جعلتني للفرس واما اذا كانت واحدة بالسكون فيحتمل هذين الوجهين ايضا اعني صفة المراة ونعت الطلقة لان الوقف لايخلو اما ان حصل على واحدة بالرفع او بالنصب وكل واحد منهما يحتمل وجهين على ما قلنا فان قلت كيف يحتمل واحدة في انت واحدة صفة للمراة والصفة من شرطها ان تكون موافقة للموصوف في التعريف وهنا ليس كذلك لان الموصوف وهو انت معرفة والصفة وهي واحدة نكرة قلت لو احدة خبر مبتداء قلت قولنا ان الواحدة صفة للمراة باعتبار الحقيقة لا باعتبار مصطلح النحاة فان الخبر صفة ايضا في الحقيقة الا ترى الى قولك زيد منطلق فان لفظ منطلق في الحقيقة صفة لزيد غير ان النحاة على حسب الاصطلاح لايسمونه صفة بل يسمونه خبرا قال ابن العميد رضي الله عنه انما استقصيت في هذا الموضع لان احدا قبلي لم يكشف قناع هذه المسئلة مثل فليس الخبر كلما بينه قوله كان دلالة على الصريح اي كان قول الرجل دلالة على الصريح هذا اشارة الى وقوع الطلاق رجعيا وعند الشافعي لايقع شئ وان نوى لانه صفة المراة لايحتمل الطلاق قلنا لانسلم انه لايحتمل الطلاق بل هو يحتمل الطلاق وغيره على ما قلنا فلما نوى ما يحتمله لفظه بنيته غير ان الواقع رجعي لان الوقوع بطريق الاضمار فيصير كانه صرح المضمر قوله لاعاملا بموجبه لان موجبه وهو التوكيد

لا اثر له في قطع النكاح بخلاف البائن والحرام والبتة لانها عوامل بحقايقها وهي البينونة والحرمة وقطع النكاح قوله هو الصريح لان الغرض من وضع الكلام هو الافادة والبيان فلا يحصل ذلك في الكناية الا بنيتها فلا تكون اصلا الا ترى انها تتوقف على النية والصريح لا قوله ما لم يذكر اللفظ الصريح لايستوجب العقوبة حتى اذا قال لاجنبية انت طالق ثم قال لاجنبية اخرى بنيته صدقت لايجب على المصدق حد القذف لان تصديقه يحتمل وجوها بان قال صدقت من قبل فلم كذبت الان وعلى هذا لو قال لما انا منك بريء ولا اتي زنت لاحد لانه تعريض وليس بصريح وعلى هذا اذا اقر بلفظ الاخذ في الشرفة قوله والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف اي طرق الوقوف وهي اي الوجوه وجه الحصر ان ما يستدل به على الحكم لا بد اما ان يكون مذكورا او لا فالاول لا بد اما ان يكون مقصودا بالذكر او لا فالاول العبارة والثاني الاشارة وان لم يكن مذكورا فلا بد اما ان يدل عليه المذكور لغة او شرعا فالاول هو الدلالة والثاني هو الاقتضاء واقول المستدل به مذكورا او لا فالمذكور اما مقصود او لا وما الاول وغير المذكور لغوي او شرعي وما الاخريان قوله اما الاول اي العبارة واما قال الاول ولم يقل الاول على تاويل القسم الاول والضمير البارز في لاجله والمستتر في اريد راجعان الى ما والضمير البارز في به راجع الى الكلام قوله واريد به قصدا اقول ليس فيه زيادة فايدة لان الشئ اذا سيق لاجله الكلام يكون ذلك الشئ مرادا قصدا لا محالة لانه اذا لم يكن مرادا قصدا مع سوق الكلام لاجله يلزم العبث تعالى الشارع عن ذلك علوا كبيرا ثم اقول لو قال المصنف رحمه الله ما سيق الكلام لاجله بسبب المستدل لكان اولى ليخرج من الحد النص لان النص ايضا هو الذي سيق الكلام لاجله غير ان التعرف فيه لامن حيث المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك هذا القيد اعتمادا على الذكر الاستدلال قيل هذا قال بعض الشارحين في الفرق بين النص والعبارة ان النص من اقسام النظم والعبارة من اقسام المعنى اقول هذا مجرد ادعاء لابرهان عليه لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في المحدود وما لما كانا مشتركين في الحد لان كلا منهما هو المسوق لاجله الكلام وجب ان يشتركا في المحدود الا ترى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا لاستلزام الاشتراك في الحد الاشتراك في المحدود وهنا فيما نحن فيه

لما كان لكل واحد منهما حد واحد وهو الذي سيق الكلام لأجله كان حقيقة كل واحد منهما
حقيقة الآخر بعينه ثم لو قلت هذا من قبيل الظهر ينبغي ان يكون ذاك من قبيل النظر ولو
قلت ذاك من قبيل المعنى ينبغي ان يكون هذا من قبيل المعنى لما قلنا على ان في فرقه هذا نقضا
لما قال في شرحه اولا بقوله العبارة هي النظم المعنوي المسوق له الكلام وجه التناقض
انه حد العبارة بالنظم ثم قال بي من اقسام المعنى والصحيح هو ما قلنا اولا بقولي ما سيق
الكلام لاجله بنسبة المستدل فافهم قوله والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول
اي الاشارة ما هو الثابت بنظم الكلام مثل العبارة غير ان الاشارة لم يسق الكلام لاجلها
فان قلت ما الفرق بين الظاهر والاشارة وكل واحد منهما لم يسق الكلام لاجله
ومع ذلك اورد المصنف الظاهر في القسم الثاني والاشارة في القسم الرابع قلت
الفرق بينهما من حيث ان الظاهر يعرفه السامع العربي في اول ما قرع سمعه من غير
تامل فيه بخلاف الاشارة حيث لا تعرف في اول الوهلة بل بنوع تامل واستدلال من غير
ان يزاد على نفس الكلام او ينقص عنه ثم اعلم ان نظير العبارة والاشارة في المحسوس ما
اذا نظرت الى مقابلك فرايته ورايت احد من جوانبي عينيك يمنة ويسرة فما قصدت
بالنظر اليه فهو بمنزلة العبارة واللذان رايتهما من جانبيك بمنة جري عينيك من غير
ان يكونا مقصودين بالنظر اليك فبمنزلة الاشارة قوله كما في قوله تعالى هذا
نظير للعبارة والاشارة جميعا قوله اشارة الى زوال املاكهم بيانه ان الله
تعالى سماهم فقراء والفقير على الحقيقة من لا ملك له فيلزم من كونهم فقراء ان يزول
املاكهم عنهم وهذا لان الفقير ضد الغني وهو من له ملك فيكون الفقير من لا ملك
له تحقيقا للتضاد فبضدها تتبين الاشياء ومن نظائر العبارة والاشارة قوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر سيقت الاية لبيان احلال المفطرات الثلاث جميع الليل
وفيها اشارة الى ان الجنابة لا تفسد الصوم لانه لما باشر في الجزء الاخر من الليل
حكم باحلال النصف ثم اصبح جنبا ثم الامر بالصوم يتوجه حال الجنابة فلو كانت الجنابة
منافية للصوم لكان تكليف ما ليس في الوسع واللازم منتف فينتفي الملزوم فقوله
وهما سواء اي العبارة والاشارة مستويان في اثبات الحكم لان كلا منهما يفيد الحكم

بظاهره

بظاهره قوله الا ان الاول اجلى عند التعارض لانه منظوم مسوق له والثاني بخلافه
غير مسوق له فيكون الاول ارجح لكونه مقصودا من الكلام نظير التعارض ما قال الشافعي
رحمه الله ان الشهيد لا يصلى عليه لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم سماهم احياء والحي لا صلوة عليه فنقول سوق الاية لبيان منزلة
وانما فهمنا ذلك بطريق الاشارة الحاصلة من لفظ الاحياء وهذه الاشارة يعارضها عبارة
قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي رحمة لهم فصار الترجيح للعبارة لا للاشارة
لما قلنا وانما كونهم احياء فنقول ذاك في حق احكام الاخرة لا في حق احكام الدنيا والدليل على هذا
ان اموالهم تقسم بين ورثتهم وازواجهم تجب عليهن العدة ثم يجوز لهن التزوج وكذا لا
ارث لهم اذا ماتوا واحد من اقربائهم فعلم انهم اموات في حق احكام الدنيا والصلوة حكم من
احكام الدنيا فيصلى عليهم وكونهم مغفورا لهم لا ينافي الصلاة لان النبي والصبي يصلى عليهما
وهما لا ذنب لهما قوله فما ثبت معنى النص لغة اي الدلالة ما هو الثابت المستفاد
من المعنى اللغوي لاعين المعنى اللغوي بيانه في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان
كلمة اف موضوعة لغة للكراهة والتضجر وفيه نوع ايذاء واستخفاف للابوين فصار الناهي
جزما المعنى لا ايذاء لا لعين اللفظ الخاص والايذاء عام يوجد في الشتم والضرب والقتل فثبت
حكمه وهو الحرمة فيها لان شمول العلة يقتضي شمول الحكم لا محالة وانما لم نسم الحكم
الثابت في هذه الثلاثة قياسا لانه ثبت بالمعنى الثابت لغة بلا خلل وانما لم نسمه منصوصا
عليه لانه فيما لا نص عليه لان النص في الخاص فسميناه دلالة بخلاف القياس الآتي الى
جديد الاشياء الستة حيث علمنا وقلنا العلة هي القدر والجنس بالراي الذي ظهر اعتبارا
بالشرع وهذا المعنى اعني العلة ليس بثابت بعين الخطة مثلا ولا عين معناها ولا اما اوجبه
النص قال القاضي ابو زيد الخاص اسم وضع لكلام فيه ضرب ايذاء واستخفاف فصار
حراما بمعناه لا بصورة النظم حتى لا يجرم على قوم لا يعقلون معناه او كان عندهم هذا
اسما للضرب كرامة ثم اعلم ان في دلالة النص اجلا فان بين مشايخنا رضي الله عنهم قال
بعضهم ان دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا الاشتراك بمثل حكم المنصوص عليه
في غيره بمثل المعنى الذي علق به الحكم في النص وهذا المعنى موجود فيما يسمى دلالة وقال
القاضي ابو زيد ومن تابعه ان دلالة النص ما ثبت بمعنى النص في غير المنصوص عليه معنى

ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تامل حتى يستوى فيه الفقيه والعربي الذي ليس بفقيه
والقياس ما ثبت بمعنى النص في غير المنصوص عليه لكن يدرك بدون رأي وما لا يدرك الا
برأي واجتهاد فرق كثير قوله لا استنباطا بالرأي اجراء لاحد القياس اما قال هذا
نفيا لقول ذلك البعض فان مذهبهم ان الدلالة هو القياس الجلي قوله والثابت
بالدلالة مثل الثابت بالاشارة من حيث ان كل واحد منهما يوجب الحكم قطعا ويقينا قوله
حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص هذا حاكم فيصل وشاهد معدل
ودليل صادق على ان الدلالة غير القياس لان القياس لا يثبت به الحدود لما في القياس
من الشبهة لان الحكم الثابت به لا يثبت قطعا بل يثبت وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهة
لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات مثال الحدود مثل ما روي ان رسول الله
صلى الله عليه رجم ماعزا حين زنى وهو محصن معلوم ان الحكم في عينه لا بعين النص ولا
بالقياس لان فيه شبهة فعلمنا انه بدلالة النص بيانه ان ماعزا انما رجم لكونه ماعزا لانه
كان قبل ذلك ولم يكن مرجوما ولو كان الرجم لذاته لرجم وما رجم ايضا لكونه محصنا
لان الاحصان كان موجودا فيه ولا يرجم ولان الاحصان ذاته ليس بمقتض للرجم لانه
نعمة من الله تعالى على عباده وذلك لا يقتضي الزاجر وما رجم ايضا لاعتبار المجموع اعني
لكونه ماعزا محصنا لان المجموع كان حاصلا فعلم انه انما رجم لوجود الزنا حالة الاحصان
وهذا معلوم بديهة اعني انه يدركه الفقيه وغيره ثم اثبت الحكم في عين من المحصن
بطريق الدلالة ولانا انقضنا ان الحكم اذا كان ثابتا خلاف القياس لا يجوز قياس غيره عليه
لما سيجيء في باب القياس ان شاء الله تعالى وهذا الحكم ثابت في غير ماعز بالاجماع
ثم قولنا اما ان يكون بالقياس وهو لا يجوز لانه حينئذ يؤدي الى اثبات الحكم بالقياس
على ما ثبت خلاف القياس وهو حرق الاجماع بيانه ان الاذى بنيان الرب فلا يجوز قياسا
لما قال عليه السلام الاذى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب والرجم يفضي
لا محالة الى الهلاك فلو كان الحكم بالقياس لزم ما قلنا واما ان يكون بعبارة النص
وهي منتفية واما ان يكون باشارة النص وهي منتفية ايضا لانا نعني باشارة النص
ما ثبت بنظم غير مسوق له الكلام وهنا النظم مسوق في غير ما عز واما ان يكون
بافتضاء النص وهو منتف ايضا لان المقتضى انما يكون لتصحيح المقتضي والنص الوارد

في حق ما عز صحيح بدون اثبات الحكم في حق غيره فلما انتفى ثبوت الحكم بواحد من هذه الوجوه
يثبت الدلالة ولا يقال يجوز ان يكون ثابتا بعلة يجمع عليها لانا نقول المراد من الدلالة
ما هو الثابت المستفاد من معنى النص المفهوم لغة فلما اجمعت الامة على ان المعنى في حق
ماعز وجود الزنا حال كونه محصنا وهذا المعنى اذا وجد في حق غيره يثبت الحكم فيه
بطريق الدلالة لا محالة فافهم ومثال الكفارات مثل ما قلنا في اثبات الكفارة في
الاكل والشرب عامدا بطريق الدلالة بيانه ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة على
الاعرابي حين قال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا وقد علم يقينا انه لم يوجب
لكونه اعرابيا لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعرابي
ولم يوجب لكونه مواقعا امرأته لان وقاع الرجل مرأته امر حلال ومباشر الحلال لا
يجب عليه الجزاء فعلم انه انما اوجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجناية على
صومه والهتك كما يحصل بالوقاع عامدا يحصل بالاكل والشرب عامدا ايضا فثبت الحكم
فيهما بطريق الدلالة بالطريق الاولى بيان الاولوية ان الكفارة انما وجبت للزجر
والزجر انما يكون بما يميل اليه الطباع ويدعوا اليه النفس الا ترى ان شارب الدم
والبول لا يجب عليه الحد وان كانا حراما لان النفس لا تدعوا اليه ولا تميل اليه الطباع
بخلاف شارب الخمر لان الطباع تميل اليه وتدعوا اليه النفس وميلان الطبع في باب الصوم
الى الاكل والشرب اكثر منه الى الجماع فلما وجب الكفارة على المواقع مع قلة الداعي لان
الرياضة بالصوم قاهرة للنفس مضعفة اياها فلان تجب على الاكل والشارب اولى لكثرة
الداعي لان النفس مائلة الى ما فيه راحتها وقربها نافرة عن الرياضة المضعفة اياها لا
لثبات الحكم في غير الاعرابي ثابت بالقياس لا بالدلالة لانا نقول الكفارة مترددة بين
العبادة والعقوبة لما مجيء في اجر القياس ان شاء الله تعالى والعقوبات لا تثبت بالقياس
لان فيه شبهة قوله الا انها عند التعارض دون الاشارة لان الاشارة فيها نظم
ومعنى لغوي وفي الدلالة معنى لغوي لكن فيكون الثابت في الدلالة ثابتا في الاشارة
مع شيء آخر فترجح ضرورة لقوة فيها مثال التعارض بين الاشارة والدلالة ما قلنا
بعدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده ترجيحا للاشارة على الدلالة بيانه في قوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وهذه الآية سيقت لبيان ايجاب النفقة على المو

لله وهو الاب لكن فيها اشارة الى عدم جريان القصاص على الاب اذا قتل ولده لان المولود وهو الولد اضيف الى الاب بلام التمليك والمالك لا يؤاخذ بانلاف ملكه ثم قوله تعالى كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس يقتضي جريان القصاص على الاب لان الاية نزلت ردا على اليهود الذين كانوا لا يرون التسوية في القصاص بين شريفهم ودنيئهم لان التسوية اذا ثبتت بين كافر وكافر جسما لمادة الفساد ودفعا للظلم وصيانة للدم فلان تثبت بين مسلم ومسلم اولى فتعارضت الدلالة والاشارة فترجحت الاشارة عليها لقولها قوله واما المقتضى فزيادة على النص اي على المنصوص قوله ثبت انما ذكر الفعل لارادة المقتضى فهو لم يستغن اي المنصوص عليه وهو المقتضي عنه اي عن المقتضى تقدمه اي تقدم المقتضى لصحة المنصوص اي المقتضي ثم اعلم ان قوله وزيادة على النص جنس يدخل فيه الدلالة فتخرج منه العبارة والاشارة وقوله ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه فصل للدلالة لان ثبوت الدلالة ليس لصحة المنصوص بل المنصوص صحيح بدون الدلالة لا يفتقر الى وجودها قوله لما لم يستغن عنه الى آخره ليس من تمة الحد وكانه بيان لثبوت المقتضى شرطا قوله فقد اقتضاه ويحتمل ان هذا للتعليل اعني ان العلة لوجوب تقدم المقتضى عند عدم استغناء المنصوص اقتضاء النص اياه ويجوز ان يكون هذا لبيان تسمية المقتضى بهذا الاسم قوله فصار المقتضى بحكمه حكم النص نتيجة لما قبله اعني ان النص لما اقتضى المقتضى صار المقتضى بحكمه حكم النص ثم حكم المقتضى صار حكما للنص لانه حكم حكم النص وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء الا انه بواسطة كما قلنا في شراء القريب انه اعتاق والعتق حصل بالملك والملك بالشراء فيكون العتق بحكم حكم الشراء بواسطة ومما سمعته في حد المقتضى مرارا بقرعانة ومخارا منقولا عن الاستاذ الكبير مولانا حميد الدين الضرير رحمة الله انه قال المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق وهو مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فاللفظ الظاهر هو المقتضي ومابتك لصحته هو المقتضى مثال المقتضى الشرعي قول الرجل لغيره اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر بالالف لان الامر بالاعتاق بالالف يقتضي سابقة تملك المولى عبده من الامر بالبيع لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فيصح البيع سابقا على الاعتاق اقتضاء

تصحيحا للكلام الامر العاقل كاتبني بالف درهم وكن وكيلي في الاعتاق فيكون البيع وهو المقتضى مع حكمه وهو ثبوت الملك للآمر حكما للمقتضي وهو الامر بالاعتاق اقتضاء شرطا لصحة الامر بالاعتاق فاذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء لم تشترط له شرائط نفسه حتى لم يشترط القبول لانه لو اشترط له شرائط نفسه لكان مثلا بنفسه والمقتضى ثبت تبعا للمقتضي شرطا لصحته ضرورة تصحيحه ولهذا لو قال المأمور بعت منك بالف درهم واعتقه لم يجز لان المقتضى بالفتح والتنصيص عليه يكون اصلا وايضا يكون فيه الاشتغال بما ورا قدر الحاجة وقد عرف ان الثابت بالضرورة بقدر الضرورة وانما يشترط له شرائط المقتضي حتى لو كان الآمر صبيا او مجنونا لا يثبت البيع بهذا الكلام وان كان باذن الولي ومثاله من قول الباري قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة وقوله تعالى أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت فهم منه انشقاق الحجر اقتضاء ومثاله من الحبي قول القائل ادخل الدار وهي مغلقة يكون امرا بفتح الباب اقتضاء وكذا لو قال اصعد السطح وهو لا يصعد الا بنصب السلم يكون امرا بنصب السلم اقتضاء وكذا لو قال اكتب يكون امرا بمقتضاه اخذ القلم وجعله في الدواة وجره على القرطاس قوله والثابت به اي بالمقتضى يعدل الثابت بالدلالة اي يساويه في كونه ثابتا قطعا لان المقتضى مع حكمه حكم المقتضى وحكم المقتضي ثابت قطعا فكذا حكم المقتضى اذا كان كذلك لا يجوز ان يعارضه القياس كما لا يجوز ان يعارض الثلاثة الاول قوله الا عند المعارضة اي الثابت بدلالة النص اي عند المعارضة لا يساوي الثابت بالمقتضى الثابت بالدلالة بل يكون الثابت بالدلالة اولى لانه لغوي ثبت بالضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت شرعا والضروري لا يعارض غير الضروري لضعف الاول وقوة الثاني نظيره التعارض اذا اشترى جارية بالف درهم وقبضها ولم ينقد الثمن فقال البائع للمشتري اعتق جاريتك هذه عني بهذه الدراهم فاعتقها لم يثبت البيع دلالة لان امرأة جاءت الى عائشة رضي الله عنها فقالت اني اشتريت من زيد بن ارقم جارية بثمان مائة درهم الى عطائها فبعتها منه بستمائة درهم فقالت بئس ما اشتريت وبئس ما شريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله قد ابطل جهاده مع رسول الله ان لم يتب والحديث في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام والهداية وغيرها فكان عدم جواز

شري ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن في حق غير زيد بن أرقم بطريق الدلالة كرجم غير ماعز وذلك لان البيع الثاني فيه شبهة الربوا لان البيع الثاني حصل بيع ما بقي درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الشيء بالشيء ناقصا يصير قصاصا بقي للبائع مائتا درهم من غير عوض ولا ضمان لان الثمن لم يدخل في ضمان البائع فكان هذا بيع مالم يضمن وكذا هنا قوله وقد يشكل على الشارح وجه الاشكال من حيث انهما غير مذكورين وهو ثبات اي المحذوف ثابت لغة لا شرعا قوله عند صحة الايقاء اراد بالايقاء المقتضي يعني عند اظهار المقتضا قوله واذا كان اي الغير يحول اي ينتقل ويتغير وهو اي المحذوف به اي بالاهل فصل في الفرق بين المقتضا والمحذوف ان المقتضا ثابت شرعا والمحذوف ثابت لغة وفرق آخر ان المقتضا لو قدر مذكورا بقي المنطوق على حاله من غير تبدل ولا تغير بخلاف المحذوف فانه قد يثبت التبدل والتحول وفرق آخر ان المقتضا لا عموم له عندنا والمحذوف عموم بالاجماع وفرق آخر ان من شرط المقتضا ان يكون احط رتبة من المنطوق بخلاف المحذوف فانه ليس الاهل احط رتبة من القرية في قوله تعالى فانا قوله هذه الفروق كلها في الحقيقة ليست بفرق لانه يمكن ان يقول من لم يفرق بينهما كالقاضي ابي زيد وغيره ممن تبعه انين تعنون بالمحذوف ما هو الثابت شرعا ام ما هو الثابت لغة فان عنيتم الاول فلا فرق حينئذ بين المقتضا والمحذوف وان عنيتم الثاني فيكون بينهما فرق عندنا ايضا لكنه لا يمنع اطلاق المحذوف على الشرعي فيصح ان يسمى المقتضا محذوفا وهذا لان المحذوف اعم من ان يكون محذوفا شرعا او لغة فان قلتم لا يطلق اسم المحذوف على الشرعي فنحن لا نسلم ذلك لانا نقول قولكم المحذوف لا يطلق على الشرعي اصطلاح من عندكم او من عند الجمهور فان قلتم ذاك اصطلاحنا فاصطلاحكم ليس بحجة علينا وان قلتم اصطلاح الجمهور فنحن ننكر ذلك فلا بد من تصحيح النقل وايضا قد تقدم في حد المقتضا زيادة على النص وهي شرطا لصحة المنصوص عليه والمحذوف ايضا يطرد في طرد هذا الحد لان الاهل وهو المحذوف في قوله تعالى واسئل القرية زيادة على المنصوص وهي شرطا لصحة المنصوص اذا كان الاهل زيادة على المنطوق فظاهر واما ثبوته شرطا لصحة المنصوص لان السؤال لبيان المسؤول عنه والقرية

ليست بافية للبيان بل اهل البيان افهامها فزيد الاهل صونا لكلام العليم الحكيم عن الالغاء اللهم الا اذا ازدتم في الحد بيان فلتم فزيادة ثبت شرعا شرطا لصحة المنصوص عليه فحينئذ يخرج الحد من البين على اصطلاحكم وهذا ما ساعد به خاطري ايا ريد التدبر في هذا المقام قوله لان المقتضا لا عموم له لان ثبوته ضروري والضرورة ترتفع بالادنى فلا حاجة الى العموم فاذا لم تثبت فيه العموم لم يثبت للخصوص لان اثبات العموم يستلزم اثبات الخاص يستلزم العام دون العكس ولان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضا ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم فلا يصح التخصيص حتى اذا قال لامرأته انت طالق ونوى ثلاثا لا يصح نية الثلاث عندنا لثبوت الطلاق اقتضاء خلافا للشافعي فان عنده يصح نية الثلاث لان ذكر الطالق ذكر للطلاق فيكون محذوفا لغة والمصدر المحذوف والمذكور سواء قلنا لا نسلم انه محذوف لغة بل هو لغة لغو من الكلام كذب محض ليس بصحيح لان قول الرجل لامرأته انت طالق يعناه في اللغة اخبار عن كونها طالقا ولم يكن الطلاق فيها ثابتا فلا يصح الاخبار لان الاخبار ابدا يقتضي سابقة وجود المخبر به وهنا يثبت المخبر به وهو الطلاق بعد الاخبار اراك جدا قال فطالبني هو قائم انت جالس او لم جالس انت قائم او لم جالسا لبس بعالم بالبرات عالما لبرات الا بطريق الاستهزاء والسخرية فليس كلامنا فيه فلما لم يصح هذا الكلام لغة وهو صحيح شرعا فدل على ان الطلاق على قوله انت طالق اقتضاء ضرورة صحة كلامه والضرورة التي بها يصح الكلام ترتفع بالواحدة فلا يصح نية الثلاث بيانه ان قول الرجل انت جالس او انت ضارب وغير ذلك لا يثبت في المخاطب صفة الجلوس والضرب لغة اذ الممكن تلك الصفة فيه موجودة فلما ثبت هنا صفة الطلاق في المرأة بقوله انت طالق مع انه في الاخبار مثل ضارب وجالس وغيرها علم ان ثبوت الطلاق شرعي ثبت اقتضاء لا لغة فلم تصح نية العدد لثبوته ضرورة وكذا لا تصح نية العدد في قوله طلقتك لما قلنا لا يقال يلزم عليكم صحة نية الثلاث في قوله طلقي نفسك لانا نقول لا نسلم انه نظير ما قلنا لان قوله طلقي معناه افعلي فعل الطلاق كما ان معنى قوله اضرب افعل فعل الضرب والمحصور من الكلام والمنطوق سواء في اثبات الحكم كما ترى في اضرب وما يضاهيه فيكون المصدر في قوله طلقي ثابتا لغة لا شرعا ضرورة والمصدر جنس يقع على الادنى مع احتمال الكل فيصح نية الثلاث لانها محتملة لفظه بخلاف قوله انت طالق او طلقتك لا ان الطلاق ثمة ثبت ضرورة ان لا يقع الكذب في كلام المسلم ولا يلغو كلامه اصلا ولا عبرة و

ان يكون بين طلقني وبين انت طالق وطلقتك فرق بان يكون ذلك لغويا وهذا شرعيا لان
العقلا اجمعوا على ان احدهما طلبي والاخر خبري والخبر يحتمل الكذب والامر لا فلا يقال
يرد عليكم بينة الثلاث في انت بائن لانها تصح لانا نقول انما صحت بينة الثلاث لان البينونة
على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت قوله ونوي
شرابا دون شراب لا يعمل بنيته والشراب اسم لما يشرب وهو ثابت اقتضاء لان الشرب
فانه ثابت لغة لانه مصدر لا يقال لا نسلم ان المقتضى لا عموم له الا ترى ان من حلف على
ان لا يشرب ولا يلبس يحنث بشرب كل واحد من الاشربة وبلبس كل واحد من الثياب وهذا
مما لا ينكر فيه العموم لانا نقول أليس نعني بالعموم الذي نعني عموما مصرورا فعموما لغويا
ثابتا بدلالة اللفظ فان عنيت الاول فلا نزاع لنا فيه لانا نقول به لضرورة وقوع النكرة في
موضع النفي وان عنيت الثاني فلا نسلم ذلك وكلامنا في نفي العموم عنه لغة فلما لم تثبت
العموم لغة بان يدل اللفظ عليه لم تثبت التخصيص فلم تصح نيته ولا يقال يلزم على هذا نيته
السفر اذا حلف ان لا يخرج لانا نقول الخروج هناك ثابت لغة وهو على نوعين قصير
ومديد فلما نوى السفر وهو المديد من الخروج صح لانه نوى ما يحتمله لفظه لغة بخلاف
ما اذا نوى مكانا بعينه حيث لا يصح لان المكان ثابت اقتضاء ولا يلزم على هذا اذا حلفا ان
لا يساكن فلانا ونوى المساكنة في بيت واحد لانه لما كانت المساكنة على نوعين كاملة وهي ان
يكونا في بيت واحد وقاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة صحت نيته الكاملة لاحتمال لفظه
اياها لغة بخلاف ما اذا نوى بيتا بعينه فان ذلك لا يصح لانه لا يدل عليه لفظه لغة
وان ثبت اقتضاء وهو لا يحتمل الخصوص قوله وكذلك الثابت بدلالة النص
اي كما لا يحتمل المقتضى التخصيص لا يحتمل الثابت بدلالة النص التخصيص قوله لان معنى
النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة اي لما ثبت ان الشرع جعل هذا المعنى لهذا
الحكم علة لا يحتمل ان لا يكون علة لهذا الحكم ليلا يلزم النائض حتى لم يجز تخصيص
الشتم والضرب والقتل لان النائف لما كان حراما لمعنى الايذاء صارت الثلاثة ايضا
حراما لوجود الايذاء فيها وان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ لا المعنى والدلالة
من قبيل المعنى فلا تجوز تخصيصها قال القاضي ابو زيد رحمه الله والعلة بعد ما ثبتت
علة لا يحتمل الخصوص لان الخصوص ليتبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد

الدخول

الدخول فلا يكون تخصيصا بل يكون نركا اعلم ان الحانفا هي اعترض في هذا المقام على المصنف
وقال في هذا الكلام نظر وهو انه اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة يفهم منه ان
معنى النص اذا كان علة يكون علة في جميع صوره وجوده ثم قال في باب تخصيص العلل انعدام
الحكم لانعدام العلة وهو تناقض من قائله بيانه ان الله تعالى قال اتموا الصيام الى الليل
والصوم هو الكف عن المفطرات الثلاث يفهم من هذا النص ان ترك الكف علة لبطلان
الصوم ثم قالوا في فصل النسيان انما لم يبطل الصوم ثمة لان ترك الكف ليس بعلة لفساد
الصوم وهذا تناقض ظاهر قلنا قوله لا نسلم انه يلزم التناقض وانما يلزم ذلك اذا كان
تخصيص العلة في فصل النسيان ثابتا ونحن لا نسلم التخصيص لان تخصيص العلة ان توجد
العلة ولا حكم معها ولا نسلم ان العلة موجودة هناك لان ترك الكف علة شرعية والشرع
لم يجعله علة حالة النسيان الا ترى الى قوله عليه السلام ثم على صومك فكيف يكون التخصيص
ثابتا وهذا الاعتراض من صاحبه لاعيبة من الكلام من غير نظر في المعنى قال قلت كيف لا
يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان حصل منها قدر الدرهم وهي ثابتة دلالة
بيانه ان الله تبارك وتعالى قال وثيابك فطهر والنص ورد في الثوب لا في المكان اما كطهارة
المكان ثبت بالدلالة لان المصلي ملابس بالمكان كملابسته بالثوب بل اولى لانه يتصور بلا
ثوب ولا يتصور بلا مكان قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم في المكان يقدر في الثوب
وفي الثوب دال عفو فكذا في المكان ومثل هذا لا يرد على ما قلنا قوله فيحتمل ان
يكون عاما يخص لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة اذ هما ملفوظان والخصوص
باعتبار العموم والعموم باعتبار اللفظ فيصح هذا الذي قلنا على اختيار شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام رحمهما الله وهو المختار اما عند القاضي ابي زيد فلا يحتمل الخصوص لان الا
زيادة على المعنى المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للخصوص

فصل

قوله ومن الناس من عمل في الخصوص الى آخره اعلم ان المصنف لما فرغ عن الاستدلال
الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة المذكورة شرع في بيان الاستدلال الفاسد
لانه يقع الاحتياج الى عليه ايضا لدفع شبه الخصوم وقدم الاستدلال الصحيح لكونه مطلوبا
وارادا بالعمل في الخصوص الاستدلال قوله منها اي من الوجوه الفاسدة قوله

ما قال بعضهم قيل اراد به اصحاب الحديث وقال في الميزان انه قول الشافعي قوله باسمه العلم الضمير في باسمه راجع الى الشيء واراد بالاسم العلم اسم الذات سواء كان علما او جنسا بعد ان لا يكون صفة وانما سمي اسم الذات علما لكونه علما على معناه الموضوع له بحيث لا يفهم من اطلاقه غيره الا بطريق المجاز كالماء فانه علم للجوهر المائع المسكن للعطش ويقال هو علم للجوهر المائع الحالي عن الكيفية ويقال هو علم لجسم رقيق لطيف سيال مشف منفصل الاجزاء كانه شيء واحد والكل رجع الى معنى واحد اعلم ان ههنا فصولا خمسة متقاربة الاول ان النص اذا اوجب الحكم في المسمى باسم الذات هل ينفي الحكم فيما عداه امر لا كقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة هل يكون ايجاب الحكم في الابل دليلا على نفي الحكم فيما عداه كالبقر والغنم ونحوهما ام لا الثاني اذا النص اذا اثبت حكما في موصوف بصفة هل يكون نفيا للحكم في غير الموصوف بتلك الصفة كقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وفيه ايجاب الزكوة في ابل موصوف بصفة السائمة هل يكون للوجوب من غير الابل السائمة والثالث ان النص اذا اثبت حكما معللا بشرط هل يكون نفيا للحكم بدون ذلك الشرط كقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات على جواز نكاح الامة بشرط عدم طول الحرة فهل يكون نفيا لجواز نكاح الامة بدون هذا الشرط امر لا وهذه الثلاثة مذكورة في المتن والرابع ان النص اذا اثبت حكما مقدرا بمقدار معلوم هل يكون نفيا للزيادة او النقصان عن ذلك القدر ام لا كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة هل يكون نفيا لايجاب الزيادة على المائة او النقصان عنها والخامس النص اذا اثبت حكما موقتا الى زمان معلوم هل يكون نفيا لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعده ام لا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فهذا النص هل ينفي ايجاب الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة اصحابنا رضي الله عنهم في الفصول كلها لا يوجب النفي وانما حكمه الاثبات فيما نص عليه لا غير وحكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات في غيره وعند الشافعي يوجب كذا في الميزان له قوله عليه السلام الماء من الماء لان الانصار رضي الله عنهم فهموا منه عدم وجوب الغسل في الاكسال وهو الايلاج بلا انزال لعدم الماء فلو لم يكن التخصيص مفيدا للتخصيص بنفي الحكم عن غير المنصوص لما استدلوا هكذا وهم اهل اللسان ولانه

لو لم يكن التخصيص على الشيء بالحكم نافيا للحكم عن غيره لم يكن للتخصيص فايدة قلنا هذا ضعيف بدليل العقل والنقل اما الاول فقوله تعالى منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم حرم الله الظلم في هذه الاشهر يعني موجب كلام الحكيم يلزم ان لا يكون الظلم حراما في غير هذه الاشهر بل يكون مباحا وهو خلاف الاجماع وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وهذا يقتضي ان يكون اجبار الاماء على الزنا مباحا على موجب كلامه اذا انتفى الشرط وهو ارادة التحصن ولهذا يقتضي ان يكون اجبار الاماء على الزنا مباحا على موجب كلامه اذا انتفى الشرط وهو ارادة التحصن ولهذا ذهب اليه ايضا وقال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فعلى موجب كلامه ينبغي ان يكون الاغتسال من الحيض والنفاس مباحا جائزا واما الثاني وهو الدليل العقلي فاقول انتفاء الحكم في الغير لو ثبت لا يخلو اما ان ثبت بالنص او لضرورة التخصيص وكلاهما ضعيف اما الاول فهو ان النص المثبت موضوع للاثبات لا للنفي فلا يتناول النفي لانه لو تناول لا يخلو اما ان يكون بتناول حقيقة او مجازا فلا يجوز الاول لان وضعه في الاثبات لا النفي ولا يجوز الثاني لعدم المجوز لوجود المنافاة بين النفي والاثبات بيانه ان التساوي علة كون الذات سوداء فلا يقول احد من العقلاء انه علة لعدم كون الذات صفرا او الحضر نقيض عدم الصفرة والخضرة مبني على العدم الاصلي فكذا فيما نحن فيه انتفاء الحكم في الغير مبني على العدم الاصلي ولانا نقول لو كان انتفاء الحكم في الغير بالنص يلزم المحال واللازم منتف فينتفي الملزوم بيان الملازمة ان الانتفاء لو كان بالنص لا يخلو اما ان يجوز الحكم بالقياس في الغير او لا فلا يجوز ان لا يجوز للزوم خرق الاجماع ولا يجوز ايضا ان يجوز لانه لو جاز لكان الحكم ثابتا في الغير بالنظر الى القياس منتفيا بالنظر الى النص وفيه جمع بين النقيضين وهو محال واما الثاني فاقول هو انما يلزم اذا كانت الفائدة منحصرة على انتفاء الحكم في الغير فلم لا يجوز ان يكون تلك الفائدة تعظيم المذكور او ظهور كمال المجتهد بن باستنباط العلة المودعة في النص لثبوت الحكم في غير المنصوص تلك العلة لانه لو كان النص متناولا لجميع الافراد لم يبق لاجتهاد المجتهد بن مساغ في اثبات الحكم فلم يحصل لهم ثواب الاجتهاد والاستنباط ولم يتميز الجاهل الخبيث من العالم الطيب فاذا عرفت هاتين الفائدتين معا ظ قلنا من الدلايل الظاهرة القاطعة على ان القول السقيم لا يستقيم حتى يلج الجمل في سم الخياط واما استدلال الانصار فانما كان بلام الجنس وهي للاستغراق وعندنا هو كذلك في جميع الغسل الذي يحلق بعين الماء لا في غيره لاجماعهم على وجوب الغسل على الحايض والنفساء الا

أن الشئ إذا تعسر عليه الوقوف يقام سببه الظاهر مقامه كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث
وهنا ايضا اقيم البقاء الحقيقي مقام الازالة لانه سببه الظاهر فوجب الاغتسال في الاكسال
لهذا قوله لان النص لم يتناوله اي لم يتناول ما عدا ذلك الشئ المنصوص عليه بالخيض
المعنى أن النص لما لم يتناول ما عدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت ما في غير المنصوص عليه
الحكم نفيا او اثباتا وهذا ظاهر اعترض الخابقاهي في هذا المقام وقال و لقايل ان يقول لم
لا تثبت الحكم في الغير قصدا بل تثبته ضمنا ولا نثبته قصدا فاقول لانسلم انه يصح ضمنا وانما
يثبت الشئ في ضمن الشئ اذا لم يكن بينهما منافاة وهي ثابتة بين النفي والاثبات قوله ومنها
ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط الى آخره اي من الوجوه الفاسدة من الاستدلال ما قاله
هو اعلم ان ها هنا مقدمات اربعا فيها خلاف بيننا وبينه لابد لك من حفظها الاولى ان
الوصف عنده كالشرط وعندنا لا بل هو مستدير للحكم كهو ل الرجل طلق امراتي ان شاء او ان مضى
عندي لصالح والثانية أن عمل الشرط عندنا في منع السبب اي العلة وعنده في منع الحكم
والثالثة ان الشرط عندنا يوجب وجود الحكم عند وجوده اما عدم الحكم فمبني على
العدم الاصلي لا اثر للشرط فيه عنده يوجب عدمه عدم الحكم ايضا والرابعة ان
المحل شرط وجوب السبب متى يتقعد سببا عندنا عند الشرط بالانقلاب وعنده في الحال
اما المقدمة الاولى فلانها أن للحكم تعلقا بالوصف كالشرط بيانه ان قول الرجل لامراته
انت طالق علة لوقوع الطلاق عليها في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول
كان الدخول شرطا فكذلك قوله ان دخلت الدار مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله رابعة
فلما تعلق الحكم بالركوب صار الركوب شرطا بوثيقة قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة
شاة فلا يجب الزكوة فيها اذا لم تكن سائمة فعلم ان الحكم تعلق بوصف السوم فصار السوم
شرطا فلما ثبت ان الوصف عنده كالشرط لم يجز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات لان صفة الايمان في الكتابية منعدمة ولنا أن غاية ما في الباب ان يكون
الوصف علة للحكم كما في قوله الزاني والسارق ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم بالاجماع
لانه للحكم عند عدم العلة يبقى على ما كان فكيف يكون لعدم الوصف اثر في عدم الحكم
والوصف عنده كالشرط والشرط ادنى من العلة لان العلة يتعلق بها الوجوب والوجود
والشرط يتعلق به الوجود لا الوجوب سلمنا أن للحكم تعلقا بالوصف لكن لا نسلم أن تعلقه

به باعتبار ان الوصف كالشرط فلم لا يجوز ان يكون هذا التعلق باعتبار كونه مثبتا للحكم والذي
يجمع ما قلنا ان الوصف لا اثر لعدمه في عدم الحكم قوله الله عز وجل وبناب خالك وبناب
خالاتك اللاتي هاجرن معك بيانه ان التقييد بوصف الهجرة لم يوجب نفي الحل في اللاتي لم
يهاجرن معه بالاتفاق ولا نسلم ان عدم وجوب الزكوة في غير السائمة في قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة بل بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر صدقة واما المقدمة الثانية فلفهمها أن تعليق الحكم بالشرط يمنع الحكم دون السبب لا
السبب وهو قوله انت حر مثلا يوجب الحكم وهو الحرية لولا وجود الشرط وهو الدخول فاذا
تعلقه به كان التعليق معدما للحكم دون السبب كما في التعليق الحسي فان سبب السقوط
موجود في الحال وهو ثقل الجذر لكن الحكم وهو السقوط والوصول معدوم للتعليق
فيكون التعليق مانعا للحكم دون السبب ولهذا اجمعنا ان جزاء الشرط دخل على الحكم لا السبب
ومبنى المقدمة الثالثة على هذه المقدمة فان الشرط لما كان مانعا للحكم عنده لا للسبب
يكون عدم الحكم بناء على عدم الشرط فيكون عدم الشرط موجبا عدم الحكم ولنا ان الا
الموجبة للاحكام اذا تعلقت بالشروط كان التعليق نصرفا في اعدام العلل الاحكام لان
السبب انما يكون سببا اذا صدر الركن من الاهل مضافا الى المحل وهذا لان ركن التصرف
اللفظ الصالح للحكم فاذا لم يوجد لا يكون الركن موجودا فيلغو كلامه اصلا كشطر البيع لا
يعتبر اصلا اذ الم يوجبا الشطر الاخر اعني الايجاب والقبول فكذا قوله انت لا يعتبر اصلا
ما لم ينضم اليه قوله حر وكذا اذا وجد الركن لا يعتبر سببا ايضا ما لم يصدر من الاهل
حتى لو قال لصبي او المجنون لعبده انت حر او لامراته انت طالق لا يعتبر سببا اصلا لعدم
الاهلية وهي العقل والبلوغ وكذا اذا وجد الركن من الاهل لا يعتبر سببا ايضا اذا
لم يتصل بالمحل حتى لو قال العاقل البالغ لاجنبية او لبهيمة او لميتة انت طالق لا يعتبر اصلا
وكذا اذا قال لعبده الميت او لعبد غيره او للبهيمة انت حر فلما ثبت ان انعقاد السبب بصدر
الركن من الاهل مضافا الى المحل قلنا في صورة تعليق الطلاق والعتاق ان التعليق مع اللفظ
من ان يتصل بالمحل لم يكن سببا الى زمان وجود الشرط وهو زمان اتصال الركن بالمحل فيقع
معلقا كما ان ركن البيع وهو الايجاب والقبول اذا صدر من الاهل لا يعتبر سببا اذا لم يتصل
بالمحل كما اذا كان المبيع حرا على انا نقول التعليق تصرف من المتكلم كالتخيير وتصرف الا

إنما يكون له اثر فيما للانسان فيه اختيار لا فيما ليس له فيه اختيار واختيار في السبب لا في الحكم لان موجبات الاشياء تثبت عقيبها بلا اختيار كالملك إذا وجد البيع او الارث او عدمها وكالتطليق المعتبر يثبت لوقوع عقيبه بلا اختيار وكذا الحكم في سائر الاسباب فلما كان كذلك كان اثر التعليق في السبب لا في الحكم فيكون مانعا للسبب لا للحكم انما انعدام الحكم فهو مبني على العدم الاصلي فاندفع الجواب عن قوله انما تعليق التمليك فانو لا نسلم انه نظير التعليق الشرعي لما لم تثبت المماثلة بين التعليقين الحسي والشرعي لا تصح المقايسة بل شرطه معدوم لان الشيء لا يقاس الا إلى نظيره وبينهما فرق لان التعليق لا يصح في الموجود بل شرطه معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء يشبه تنجيزه ابتداء وجود ذلك الشيء عند وجود الشرط لاستحالة كما في قوله ان طالق ان دخلت الدار وهنا التمليك موجود فلا يكون التعليق ابتداء وجوده بل يكون تملكا من مكان إلى مكان وانما قلنا شرطه معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء الواقع تحقيق لا تعليق كقوله لعبده ان جئتني امس ان كنت لم تجئني فوقنا والا ان كانت الارض تحتنا وتعليق الشيء بالمحال عادة يكون اعداما كقوله لعبده ان جئتني إن صعدت السماء والتعليق انما يقع تعليقا إذا كان المعلق به على خطر الوجود اعني كونه محتملا للوجود والعدم وانما مسئلة خيار الشرط فان الشرط هناك انما لم يدخل على السبب لان التعليق بالشرط في الاثبات يكون في معنى القمار لان الثبوت على خطر لا يعلم انه يكون ام لا يكون فيكون حراما كالقمار الا ان الشرع جوز خيار الشرط بخلاف القياس في حق من لا اهتداء له إلى المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للمخطر بقدر الامكان لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاط يحتملان التعليق وليسا في معنى القمار لان القمار من قبيل الاثبات فلما احتملا التعليق جعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا لان الاصل في كل ثابت كامل وتمامه وقصانه بعارض والتعليق بالشرط عندنا لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط لقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وتمسكنا مما قلنا من الطرفين نظهر في قوله عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا إلى الحرة بيانه ان الله تعالى علق جواز نكاح الامة بشرط عدم طول الحرة فيجوز نكاح الامة عند وجود طول الحرة عندنا بناء على ان عدم الشرط وهو طول الحرة لا يوجب عدم الحكم عندنا وبناء على وجود النصوص المجوزة العامة وعنده

لا يجوز نكاح الامة عند طول الحرة لان التعليق يوجب العدم عنده على ما بينا واما المقدمة الثانية فقد اندرج بيانها فيما قلنا لانا انما اجمعنا على ان الجعل يشترط عند وجود السبب ثم اثبتنا ان السبب انما يصير سببا عند وجود الشرط يكون الجعل لا محالة شرطا عند وجود الشرط فاقصر فان قلت يرد عليكم اشتراط الاهلية والمحلية عند التعليق ولو لم يكن التعليق سببا في الحال لم تشترطا عند التعليق ولهذا لو علق الغافل البالغ حين وجد الشرط جنونه يقع الجزاء وهو الطلاق او العتاق ولو علق طلاق اجنبية بالدخول فزوجها فوجد الشرط لا تطلق قلت لا نسلم ان اشتراط الاهلية والمحلية عند التعليق دليل على ان التعليق سبب في الحال وانما اشترطتا لما ان التعليق تصرف يمين من المعلق واليمين في الحال موجودة الاهلية باعتبار كونه يمينا لا باعتبار كونه طلاقا ولزال الجزاء زمان الجنون حكما لكلام صدر عن عقل وبلوغ انما اشتراط المحلية في الحال للمعنى فقهي وهو ان اليمين للمنع او الحمل والمرأة حال وجود الشرط متردد بين ان تكون محلا للطلاق وبين ان لا تكون فاشترطنا المحلية ليحصل الاضافة الداعية إلى الحمل او المنع لان الاصل في كل ثابت بقاؤه لا ان التعليق سبب في الحال ولهذا يشترط المحلية عند نزول الجزاء حتى لو كانت مبانة منقضية العدة ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق هذا المعقول السليمة والطباع المستقيمة لا للاذهان السقيمة فان الاصم لا يسمع بطنين عيسى ان قرئت عليه صحف ابراهيم وموسى فلهذا لم نجوز نكاح الامة اي لشافعي لم نجوز نكاح الامة عند عدم الشرط وهو وجود الاستطاعة على الحرة وكذا عند فوات الوصف وهو الايمان حتى لم نجوز نكاح الكتابية لان الوصف عنده كالشرط والشرط وهو عدم الاستطاعة يوجب وجود حل نكاح الامة عند وجوده وعدم حل نكاح الامة عند عدم الشرط وهو وجود الاستطاعة فكذا الوصف عندنا لا يوجب عدم الشرط عدم الحكم فجوز نكاح الامة وان قدر على الحرة والدليل على ان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم قوله تعالى فكاتبوهم ان علم فيهم خيرا لانه تجوز المكاتبة إذا لم يعلم فيهم خيرا وتخصيص [illegible] بقوله تعالى جواز نكاح الاماء بهذه الآية معللا بشرط عدم طول الحرة ولم [illegible] عدم الشرط [illegible] وهو وجود طول الحرة وجواز نكاحها [illegible] المطلقة كقوله [illegible] فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى وانكحوا [illegible] منكم فصار

جل بكلام الامام ثابتا بطريقين اعني التعليق والارسال فعند وجود الشرط اعني عدم طول
الجزء عملنا بهذه الآية المقيدة بشرط وسائر الآيات المطلقة عن شرط وعند عدم الشرط
وطول الجزء عملنا بالآيات المطلقة لان الامام داخل تحت اطلاقها ولا تنافي بين التعليق
والارسال لجواز ان يعلل الحكم باسباب شتى فافهم والتحقيق في الوصف كما يجيء في
الشرط لان الوصف عنده كالشرط قال الحاكم الشهيد في الكافي نقلا عن خديجة من
اليمان رضي الله عنه انه تزوج بهودية كذا في المبسوط وقال ايضا في المبسوط وكذلك
يحيى بن مالك رضي الله عنه قوله الحق الوصف بالشرط اي من حيث منع الحكم فانه
لا فرق بين قوله اعتق امتي البيضاء وبين قوله اعتق امتي ان كانت بيضاء والجواب ما حققناه
من قبل قوله وبذلك انطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا ايضاح لكون الشرط
كالعلة في منع الحكم دون السبب بيانه انه لما كان التعليق سببا عنده في الحال شرط وجود
الملك في الحال لان السبب كما لا يصح باحد شطريه اي بمجرد قوله انت بدون قوله طالق
فكذلك لا يصح بدون الاتصال بالمحل فلهذا لم يصر غير المنكوحة محلا لتعليق الطلاق لان
التعليق عنده علة حقيقة الا ان حكمه متاخر كما في البيع بشرط الخيار صورته ان يقول
لغير امرأته ان تزوجتك فانت طالق وكذا الحكم في تعليق العتاق اعني اذا قال لامة ليست
قوله وجوز التكفير بالمال قبل الحنث هذا ايضا لكون الشرط مانعا للحكم
عنده بالعطف على قوله انطل بيانه ان التعليقات لما كانت سببا عنده في الحال لم تجز
تعليق الطلاق والعتاق في غير الملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث فان اليمين عنده
وجوب الكفارة بدليل الاضافة يقال كفارة اليمين والحنث شرط وجوب الاداء واشتر
الشرط في تاخير وجوب الاداء كالحول في باب الزكوة فيصح اداء المسبب بعد وجود
السبب كالتكفير بعد الجرح وجواب هذا باني عند قوله وبطل التكفير بالمال قوله
والمالي يحمل الفصل الى اخره هذا جواب سؤال مقدر وتقديره السؤال ان يقال لما جوزت
التكفير بالمال قبل الحنث نظرا الى وجود السبب وهو اليمين ولم تجوز التكفير بالصوم قبل
الحنث مع وجود السبب على ما يجيء بعد هذا منك تناقضا فقال في الفرق
بينهما ان المالي يحمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداءه فيمكن ايثار الوجوب سابقا
على وجوب الاداء فيصح التكفير بالمال نظرا الى الوجوب بخلاف البدني حيث لا يتفك

الوجوب عن وجوب الاداء فمن ضرورة تاخر وجوب الاداء تاخر الوجوب فلا يصح التكفير بالصو
لهذا وذلك لان الواجب في المالي عين المال وهو منفصل عن الاداء وفي البدني هو الفعل
فلما تاخر الاداء تاخر الفعل لان الصوم عبارة عن اداء هذا الفعل المعلوم يوضحه بالبيع
الوارد على العين وعلى المنفعة فان الملك في الاول ثابت قبل التسليم وفي الثاني حال التسليم
وجواب هذا باني عند قوله وفرقه ساقط قوله اقتضى وجوب الوصف اي علق وجوبها
يعني غاية ما في الباب ان الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم كما ان الزنا والسرقة في
قوله تعالى الزانية والسارق علة لوجوب الجلد والقطع ولا اثر لعدم العلة في عدم الحكم
بخلاف لان الحكم جاز ان يكون معلولا بعلل شتى كالملك يثبت بالارث والشراء والمقصد
كما يثبت بالشراء فلما صار كذلك لا يكون النفي الوصف ثابتا في قوله تعالى من فتياتكم المؤ
الثرى في نفي الحكم فبطل ما قال لا وانما قلنا ان غاية ما في الباب هذا لانه لا شئ فوق العلة في
الاشياء التي يتعلق بها الشروع قوله ولو كان شرطا اي لو كان الوصف شرطا
يعني ولئن سلمنا ان الوصف شرط فالشرط مانع للسبب لدخوله عليه دون الحكم فلما كان
كذلك لا يصير التعليق سببا في الحال لمنع الشرط اياه من ان يتصل بالمحل لما انك قد
عرفت من قبل ان اللفظ لا ينعقد سببا ما لم يتصل بالمحل حتى لو قال لاجنبية انت طالق ان
دخلت لم يكن كلاما لغوا لعدم الاتصال بالمحل فلا يصح حينئذ قوله ان التعليقات
في الحال قوله فمنعه اي منع الشرط السبب قوله وهذا لو حلف لا يطلق
ايضاح لمنع الشرط السبب بيانه انه لو كان السبب وهو التطليق موجودا في الحال
لجنث الرجل اذا حلف ان لا يطلق يعلق لوجود التطليق وهو قوله انت طالق فلما لم يحنث قبل
وجوب الشرط وهو دخول الدار مثلا علم ان الشرط مانع للسبب باعدامه نصا والحكم
ضمنا قوله لان الخيار داخل على الحكم دون السبب تقليلا للخطر فيما لا يحتمل الخطر
اعني الاثبات وبيانه مرة في بيان المقدمة الثانية قوله باعدامه اي باعدام
السبب ويرتبط الباء في باعدامه بقوله تصرف اي التعليق تصرف في السبب باعدام
السبب قصدا لكن هذا الاعدام لم يطلق بل الى زمان وجود الشرط لانه في احكامه اي
التعليق ليس بمتصرف في احكام السبب قصدا بل ضمنا فاذا ثبت هذا صح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان السبب يوجد عند وجود الملك وهو الشرط قوله وبطل

وقف
للدلال على المدرس الفخري السوب

التكفير بالمال لان السبب غير موجود في الحال قبل الحنث لان اليمين ليست بسبب للكفارة
لان انعقادها للبر لا للحنث الذي هو نقض البر فعلم بهذا ان اليمين لم تشرع سببا للكفارة
لانها اذن رجاء ان يكون موصلا الى الشيء واليمين لاجل البر ومع البر لا وجود
للكفارة وسببها هو الحنث اليمين واضافة الكفارة الى اليمين مجاز لانها على عرض ان
تصير سببا بان يوجد الحنث ولئن سلمنا ان اليمين سبب للكفارة حقيقة لكن لا نسلم انها
تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا يعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما
ذكرنا فيكون التكفير بالمال قبل الحنث واتيانا قبل وجود السبب ولا صحة للسبب قبل
السبب فيكون التكفير المالي قبل الحنث باطلا كالبدني وانما قلنا ان اليمين لاجل البر
لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم بعد توكيدها فافهم قوله وفرقه بين
المالي والبدني ساقط اي فرق كائن بين التكفير المالي والبدني ساقط الاعتبار يعني
لا يعتبر الان الواجب للرب جلت قدرته على عباده هو العبادة وهي فعل يأتي به الفاعل
تعظيما لله تعالى مختارا الا ان آلة ذلك الفعل الجوارح في بعض الامور وفي بعضها المال
وذلك لان الامر للابتلاء بالايتمار والايتمار يكون بالفعل قال تعالى ليبلوكم ايكم
احسن عملا الا ان المال عينه غير مقصود في حقوق الله تعالى لاستغنائه عن المال
بل المقصود هو الاداء يظهر بهذا ان الفرق غير صحيح بخلاف حقوق العباد فان ثمة يكون
المقصود نفس المال لا اداءه لاحتياجهم الى المال الا ترى ان من له الحق اذا ظفر بجنس
حقه فاخذه يتم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء على انا نقول الوجوب منفك عن وجوب
الاداء في البدني ايضا كالمسافر يجب عليه صوم رمضان ولا يجب عليه اداؤه لقوله تعالى
فعدة من ايام اخر فلو صام في رمضان يصح نظرا الى نفس الوجوب فصح الانفكاك لا يقال
لا نسلم ان المقصود في حقوق الله تعالى هو الابتلاء الا ترى ان الزكوة تؤدى بفعل الساعي
لانا نقول لا نسلم ان اداء النائب ليس بابتلاء لصاحب المال بل هو عين الابتلاء لانه امر
بقطع جزء من ماله وقد حصل ما امر به حيث اداه نائبه بامره فتقضيا عن عهدة
التكليف وهذا لو كان اداء الغير لا بامر صاحب المال لا يجوز لفقدان الايتمار
من صاحب المال قوله ومن هذه الجملة اي من جملة الممسكات الفاسدة اعلم
اعلم ان المطلق في اللغة هو الذي لا قيد عليه جاريا على غير المطلق وهو الذي لا

يقال

يقال على نوائبه وفي الشريعة هو ما يتعرض لذات مجرد عن الصفة كقولك اكرم رجلا
والمشابهة بين موضوع اللغة ومصطلح الشرع من حيث ان البعير اذا لم يكن عليه قيد يذهب
حيث يشاء فكذا اللفظ المطلق لا يتناول واحدا بعينه بل يتناول واحدا على اي صفة كانت
والمقيد في اللغة هو الذي عليه القيد وفي الاصطلاح هو الذي يتعرض الذات بالصفة
كقولك اكرم رجلا عالما وأهن رجلا جاهلا والمشابهة بين موضوع اللغة وبين المصطلح ان
الشيء اذا كان مقيدا بقيد حسي يمنعه القيد ان يذهب الى حيث يشاء فكذا اللفظ
المقيد يمنعه قيده بصفة ان يتناول من لم يكن موصوفا بتلك الصفة ثم اعلم ان المطلق
لا يقع في الكلام المنظوم البتة لان الكلمة اذا وقعت في كلام يكون بينها وبين غيرها
نسبة لا محالة فينشأ من تلك النسبة قيود فلا يبقى المطلق مطلقا كرجل اذا وقع في كلام
داخلا عليه لام التعريف يدل على فرد معين واذا وقع منونا يدل على فرد منكر والتعريف
والتنكير قيد لا محالة الا ان الفقهاء اذا ذكروا المطلق ما لم يكن موصوفا بصفة على جهة
كرقبة مؤمنة او كافرة ويقال كل نكرة غير موصوفة في موضع الاثبات فهو مطلق
فان وصفت فمقيد وفي موضع النفي عام ثم الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة حاضر عندنا
عام عند الشافعي لانا نتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والواحد لا يتسم عاما
واحتمال الوصف لا يقدح لانه عارض في الماهية ولو قال لا نسلم انه عارض بل هو اصلي
فنقول لا يبقى حينئذ للمطلق وجود لانه يصير مقيدا ثم اعلم ان المطلق والمقيد على
اقسام بحسب الورود اما ان وردا في سبب واحد كما في صدقة الفطر واما ان وردا في
الحكم الواحد والحادثة مختلفة كخصوص كفارة القتل وغيرها من الكفارات واما
ان وردا في الحكم المختلف والحادثة واحدة كخصوص كفارة الظهار واما ان وردا في حكم
واحد وحادثة متحدة كخصوص كفارة اليمين ثم اعلم ان المطلق لا يحمل على المقيد بدا
في جميع الاقسام وهو اختيار اكثر الاسلام وعند بعض مشايخنا كذلك الا اذا كان
الحكم واحدا والسبب واحدا لجنيد يحمل المطلق على المقيد بكل حال والمراد
من الحمل جعل المطلق كالمقيد واحد اعني ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا اعتق في كفارة اليمين او الظهار رقبة كافرة عن كفارة اليمين والظهار فعندنا يجوز عملا
باطلاق الرقبة وعنده لا يجوز عملا على كفارة القتل لانه ان القيد في المقيد زيادة وصف

والوصف بمنزلة الشرط فوجب العدم عند العدم ولانه لو لم يعمل يلزم الغاضعة القيد
ولان الله تعالى اطلق الشهادة في موضع من كتابه وقيدها في موضع آخر بالعدالة ثم بالاجماع
يحمل المطلق على المقيد ولان المطلق بمنزلة المجمل والمقيد بمنزلة المفسر فيحب الحمل هنا
كما يجب ثمة ولنا ان المفهوم من المطلق هو الاطلاق كما ان المفهوم من المقيد التقييد
والاخلاف في هذا بين العقلاء والعمل بما هو المفهوم وضعا واجب الا اذا دل الدليل على
خلافه الا ترى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق كيف ما دخلت طلقت راكبة كانت او ماشية ولا يقيد الاول بالثاني فلما
كان كذلك لا يحمل مطلق كلام الله تعالى على المقيد منه وكذا في السنة لان كلامه
تعالى نزل على لسان العرب قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
والجواب عما قالوا لا نقول لا نسلم انا لو صفة منزلة الشرط ولئن سلمنا لكن
لا نسلم ان الشرط يوجب عدمه عدم الحكم بما مر في المسئلة المتقدمة والجواب عما
قالوا ثانيا نقول لا نسلم انه يلزم الغاضعة القيد وهذا انما يلزم اذا لم نعمل بالمقيد
ونحن نعمل بالمقيد والمطلق جميعا حيث نقول المطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده
على انا نقول فوق ما يلزم عليك ويلزمك لان في حمل المطلق يلزم الغاضعة الاطلاق
ايضا لان الاطلاق صفة للمطلق كما ان التقييد صفة للمقيد والجواب عما قاله
ثالثا نقول لا نسلم ان قيد العدالة ثبت بطريق حمل المطلق على المقيد بل بنص آخر اوجب
نسخ الاطلاق في الشهادة وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا اي توقفوا في خبر
الفاسق والجواب عما قاله رابعا نقول انما حمل المجمل على المفسر والمتشابه
على المحكم لان العمل بالمجمل والمتشابه غير ممكن بخلاف ما نحن فيه فان العمل بكل واحد منهما
ممكن اذا لم يكن الحكم واحدا والسبب واحدا ثم نقول انت تركت اصلك في كفارة
اليمين بالصوم والله تعالى قيده بالتتابع في بعض الصور قال تعالى فصيام شهرين متتابعين
ثم تقول القياس لا يجوز الا بجامع بالاجماع والفارق بين المقيس والمقيس عليه منبطل
للقياس فلا بد من بيان الجامع بين اعتاق كفارة اليمين والظهار وبين اعتاق كفارة القتل
فنحن لا نسلم ذلك لان بينهما فرقا كبيرا من حيث السبب والحكم اما من حيث السبب فان
السبب في المقيس عليه هو القتل وهو من جملة الكبائر قال عليه السلام حرمن من الكبائر

منها القتل الا بالحق ما نطق به القرآن من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل
الناس جميعا وليس كذلك اليمين والظهار واما من حيث الحكم فان المقيس عليه متعين
اعني كفارة القتل والمقيس غير متعين اعني كفارة اليمين حيث يخير الحانث في احد الانواع
الثلثة وكذا كفارة القتل لا يجوز فيها الاطعام اصلا وفي كفارة الظهار يجوز اذا قدر
على الصوم وكذا الجواز في كفارة اليمين اذا قدر على احد الاشياء الثلثة صوم ثلثة ايام
وفي كفارة القتل لا يجوز اذا قدر على الاعتاق الا صوم شهرين متتابعين فكم من فرق بين
المقيس والمقيس عليه والقياس مع عدم المماثلة فاسد فكل ما ازداد بعدا لا يقبله احد
قوله وفي نظير من الكفارات اراد بنظير المنصوص كفارة اليمين وكفارة الظهار
والمنصوص هو كفارة القتل وهي مقيدة بوصف الايمان قال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة قوله
لانها اي لان الكفارات قوله وان كانا في حادثة واحدة وان للوصل فيه اشارة الى
ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا اذا كانا في حادثتين ايضا نظير ما مر قبل هذا
في المتن اعني كفارة القتل وسائر الكفارات قوله بعد ان يكونا في حكمين اي بعد
ان يكون المطلق والمقيد في حكمين في حادثة واحدة نظير نصوص كفارة الظهار قوله
حكمين اجزاء اذا ورد امر في حادثة واحدة في حكم واحد حيث يحمل المطلق على المقيد على ما
هو المختار نظيره الصوم في كفارة اليمين والنص المطلق القراءة المشهورة العامة وهي
قوله فصيام ثلثة ايام والمقيد قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعا
قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقراءته كانت مشهورة الى عهد ابي حنيفة رضي
الله عنه وانما حملنا المطلق على المقيد في هذه الصورة لعدم امكان العمل بهما لان الحكم
وهو الصوم واحد لا يقبل وصفين منضادين بخلاف الحكمين فانه يجوز ان يكون صفة
احد بما ضد صفة الآخر هذا الذي قلنا من حمل المطلق على اختيار صاحب الميزان
اما على اختيار المحول للثلاثة فليس هذا بتقييد المطلق بل هو زيادة على النص بما يجوز به
النسخ اعني المشهور وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والفرق بين المعنيين
عند من ان التقييد لا يقتضي نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد من
الثاني والزيادة تقتضي نسخ الاول فلا يبقى الاول مرادا كما كان ووجه كونها نسخا يجيء
في باب النسخ ان شاء الله تعالى فان قلت سلمنا ان للحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين

لكن لما صار حمل المطلق على المقيد اولى من العكس قلت انما حملناه كذلك لان المقيد اكثر ثوابا لما فيه من العسر والصعوبة وهو ظاهر قوله ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما ايضاح لقوله لانحمل المطلق على المقيد بناء ان الله تعالى قال في كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وقد الاعتاق والصوم بالتقدم على المسيس واطلق الاطعام اذ لم يقل من قبل ان يتماسا فمن ابا جنبة وصاحبه قالوا جميعا في المظاهر اذا افترقا في خلال الاطعام لا ينقطع ولم يجعلوا الاطعام الوارد مطلقا على الاعتاق والصوم المقيدين بشرط التقدم على المسيس لان اخلا الكفارة عن المسيس انما وجب لشرط التقدم وشرط التقدم في الاعتاق والصيام لا في الاطعام غير ان ابا يوسف رحمة الله انما قال لا ينقطع ايضا اذا افترقا في خلال الصوم نهارا اما ايضا اولا لانه مطلقا لان تاخير البعض عن المسيس اولى من تاخير الكل ولهما ان اخلا الصوم عن المسيس شرط لجوازه ووجوب تقدم الصوم على المسيس وفي الشق خلو لا محالة فالظاهر بعد المسيس وان عجز عن التقديم قادر على الاخلاء بان استانف فوجب الاستيناف قوله ليلا عامدا انما قال ذلك لينبه به الى ان العمد في الليل كالنسيان في النهار في انه لا يفسد الصوم والا فلا فائدة في ذكر العمد حيث لا يتفاوت الحكم بين ان يكون عامدا او ناسيا ولهذا لم يذكر الحاكم الشهيد في الكافي قيد العمد في الليل قوله او نهارا ناسيا انما قيد بالنسيان لانه اذا كان عامدا قطع التابع بالافطار فلا استانف فتدبر قوله يجري كل واحد منهما على سننه اي من المطلق والمقيد على طريقه والسنن بضم السين المهملة والنون جميعا وسط الطريق ونقل ابن السكيت صاحب الاصلاح عن الفراء ضم السين والنون جميعا وضم السين وفتح النون اعني ان فيه لغتين اخريين فقال يقال نهج سنن الطريق وسننه يعني ان المطلق يجري على اطلاقه والمقيد يجري على تقييده ولا يحمل الاول على الثاني كما في صدقة الفطر ورد نصان مطلق ومقيد في الشاب احدهما قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد والاخر وهو المقيد قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وهما وردا في الشاب راس من مونة ويلي عليه فيكون راس العبد الكافر سببا بالنص المطلق وراس المسلم سببا بالنص المقيد

قوله لامزاحمة في الاسباب دليل قوله يجري كل واحد قوله فوجب الجمع اي بين المطلق والمقيد لانه امكن العمل بهما لانه لا تزاحم في الاسباب لانه يجوز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى قبل وجود الحكم بطريق البدل على معنى ان اية علة وجدت فالمعلول يوجد بها لما عرف ان الشراء والارث والهبة والصدقة اسباب الملك فيجوز ان يوجد الملك بكل واحد منها على البدل اما اذا وجد باحدها فلا يحتمل ان يوجد بغيره للزوم تحصيل الحاصل وهو محال قوله وهو نظير ما سبق اي الحمل بدليل الاطلاق والقيد فيما اذا دخلا على السبب نظير التعليق بالشرط بيانه ان التعليق بالشرط لما لا يوجب عدم الحكم عند عدمه لم يجز ان يوجد الحكم قبل وجود الشرط بدليل الخر بدليل الارسال فكذا لا يوجب وصف الاسلام عدم الحكم عند عدم الاسلام بل يجوز ان يوجد الحكم بدليل الارسال والا عن قيد الاسلام لان قبل وجود الحكم يجوز ان تثبت الحكم باسباب شتى لعدم التنافي كما عرف في نظائره السابقة من الشراء والارث والهبة والصدقة فاما بعد وجوده فلا يجوز ان يوجد باسباب شتى للتنافي والمراد من التعليق ان يكون للحكم بمنابة لو وجد الشرط يوجد عنده ومن الارسال ان يصح وجود الحكم قبل وجود الشرط بيانه فيما اذا قال لغيره اعتق عبدي فقال له اعتق عبدي ان دخل الدار ملك المرسل والمعلق جميعا قوله بتنافيان وجودا يعني حالة الوجود قوله فاما قبل وجوده الضمير راجع الى الحكم الواجد وكذلك لهو معلق اي الحكم الواجد معلق ومرسل قبله وقوله قبله الضمير فيه راجع الى الشرط قوله والعدم الاصلي اي الذي كان قبل التعليق كان محتملا للوجود بطريقين وهو على حاله بعد التعليق لم يتبدل ولم يتغير فيصير محتملا للوجود بطريقين اي بطريقي التعليق والارسال قوله فصار اي العدم قوله وبها ما قال بعضهم اي ومن جملة الممتنعات الفاسدة قيل انه قول بعض اهل النظر كذا قال كما قال صاحب المقوم وقيل انه قول اصحاب الشافعي كذا قال صاحب الميزان وقيل انه قول مالك والاستفاضة اعلم ان هذا الباب على اربعة اوجه لان اللفظ العام اما ان يكون مستقلا بنفسه اولا والثاني هو القسم الاول والاول لا يخلو اما ان يتقل مع سببه اولا فالاول هو القسم الثاني والثاني لا يخلو اما ان يكون زائدا على قدر الجواب اولا والثاني هو القسم الثالث والاول هو القسم الرابع هذا ما عندي من وجه الحصر ثم اعلم ان

صورة المسئلة في موضعين في حادثة وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام فنزل نص
عام والثاني اذا خرج كلام الرسول جوابا لسؤال واجاب بلفظ عام وقال من فعل كذا فله كذا
او فعليه كذا ولم يقل للسائل ان فعلت فعليك كذا او قلت كذا فصاحب الحادثة او شك
يكون مرادا عند من خالف بلفظ العام مجازا او الحكم في حق غيرهما ثبت بنص آخر
او بالقياس عليهما وعندنا كذلك الا ان في الوجه الرابع وهو ما زاد على قدر الواجب فان فيه
يشمل النص العام صاحب الحادثة وغيره والسائل وغيره فتكون العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب وحجة قول المخالف ان الحكم لو لم يكن مخصوصا بصاحب الحادثة او السائل
لورد قبل ذلك فلما لم يرد الا عند الحادثة او السؤال علم انه مختص بهما مقتصر عليهما
ولان الجواب انما يكون جوابا اذا كان مطابقا للسؤال فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال
اذا كان الجواب اعم من السؤال ولان الآية اذا نزلت عند وقوع حادثة ولم تختص
بها صاحب الحادثة لم يكن في نزولها فايدة ولنا ان الذي يدل على الحكم هو اللفظ لا
يجب ان يكون المعتبر عموم اللفظ وخصوصه دون السبب كما انه هو المعتبر في كونه امرا
او نهيا ولان العلماء اتفقوا على ان آية الظهار نزلت بسبب خولة ثم لم يقتصر بها وكذا
آية حد القذف نزلت في الذين رموا عائشة رضي الله عنها وكذا نزلت آية اللعان في
هلال بن امية حيث قذف امرأته ثم لم تختص لعمومها وعدم المخصص ولان ارادة الخصوص
من العموم مجاز وهو خلاف الاصل لاختلاف الفهم والجواب عما قال المخالف اولا نقول
ذلك فاسد لان الباري جل وعلا يتصرف في الملك كيف يشاء وله حكمة صالحة ازلية
ابدية في ازالة الايات ان شاء انزل قبل نزول النازلة وان شاء انزل وقت نزولها وان شاء
انزل بعدها لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولا نسلم ان ورود الحكم عاما عند الحادثة
او السؤال دليل اختصاصه بصاحب الحادثة او السؤال على انا نقول لو كان ذلك دليل
الاختصاص لو ورد باللفظ الخاص فلما لم يرد باللفظ الخاص دل على ان المراد منه العموم لا
والجواب عما قاله ثانيا نقول لا نسلم ان الجواب لا يكون جوابا اذا زاد على قدر
الجواب فلم تلزم انه لا يكون مطابقا اذا زاد على قدر الجواب بل المطابقة حاصلة لان المطابقة
انما تكون بان لا يقصر الجواب عن السؤال الا ترى الى قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال
هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى وقال تعالى لعيسى عليه السلام

أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس
لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك انك أنت علام الغيوب
وكذلك قال عليه السلام حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فعلم ان الزيادة على قدر الجواب لا تخرج اللفظ من ان يكون جوابا واما الجواب
عما قاله ثالثا فنقول لا نسلم ان الفايدة لا تكون اذا لم يكن الاختصاص بصاحب الحادثة او
السؤال بل فيه فايدة اكثر من فايدة الاختصاص وهي ثبوت الحكم في حقهما وحق غيرهما وخرج
من العهدة ولا فرق لهما بين ان يترك الحكم عاما او خاصا الا ترى الى من اجاب من سئل عنه
اخاه زيدا من كتوبه في الدار فقال جميع اخواتك في الدار يكون ذلك جوابا مع زيادة الفايدة
ويحصل الغرض للسائل فكذا فيما نحن فيه على ان فيما قال هذا القائل الغاء الصريح المنطوق
بالمسكوت عنه المحتمل وهو لا يجوز لان لفظ العام صريح في دلالة العموم وما قاله من
الاختصاص من دلالة الحال مسكوت عنه والصريح يفوق الدلالة ابدا قوله وعندنا
انما يختص بالسبب ما لا يستبد بنفسه اي ما لا يكون مفيدا بنفسه اذا انفرد بخلاف المختص
بالسبب فانه لا يكون مفيدا بنفسه ليتلا يلغو ويخلو عن الفايدة كما لو قال أحد للنبي ايحل لي الشيء
الفلاني فقال نعم يثبت الاختصاص به ويظهر الحكم في حق غيره بنص آخر او بقياس وهذا كما
سئل عليه السلام عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا
نعم فقال لا اذا نظير من الاحكام ما اذا قال الرجل لآخر أليس عليك كذا فقال بلى يحمل اقرارا
وكذا اذا قال كان لي عليك كذا فقال في جوابه نعم يحمل اقرارا وانما قلنا ان بلى ونعم
تارة لا يراد بهما كمر وما قوله أو خرج مخرج الجزاء وانما يختص هنا لان الفاء للجزاء
وجزاء الشيء يكون مختصا بذلك الشيء لامحالة مثاله ما روي ان ماعزا رجم وان
رسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد وانما قلنا ان السجدة والرجم عام لاحتمال ان
تكون السجدة لقضاء المنسي او لكفارة او البلاوة او الشكر او الزيادة ولاحتمال ان يكون الرجم
لوجوب ردته والعياذ بالله او قتل بغير حق او سعيه بفساد او الفساد سيرا الى البعد واذيا
او زنا بعد احصان فلما ذكر السهو والزنا تختص السجدة والرجم بهما لخروجهما مخرج
الجزاء فظهر ان العموم باعتبار الاجوبة والاسباب قوله أو خرج مخرج الجواب
كقول من دعي الى الغداء والله لا اتغدى فان قوله لا اتغدى وان كان عاما من حيث ان

جهما

سبه

النكرة وثبت في موضع النفي مختصر بالغد المدعو اليه وكانه قال لا اتغدى الغد الذي دعوتني
اليه لدلالة الحال لان الحامل على هذه اليمين دعاوه إلى الغداء فصار كلامه مبنيا على كلام
الداعي فمختصر به قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب كما اذا قال في جواب الداعي
الغداء والله لا اتغدى اليوم فعندنا لا يختصر بالشبع حتى اذا تغدى بعد العداء المدعو
اليه في ذلك اليوم في اي وقت كان غداؤه ويكون حانثا وانما لم يختصر بذلك العداء
المدعو اليه اجتزاء عن الغاء الزيادة وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى على احد لان الادمي
انما امتاز على سائر الحيوانات بالعقل والنطق فلو الغي كلامه يلزم الحاقه بالبهائم
وهذا لا يجوز قال في عمدة الفتاوى التغدي عبارة عن اكل مترادف نقصد به التبع
ووقته من طلوع الفجر الى وال الشمس وما يتغدى به يقيا عادة اهل ذلك الموضع قوله
ومنها ما قال بعضهم اي من حملة المتمسكات الفاسدة ما قال بعض الفقها ان القران في
النظم يوجب القران في الحكم صورته ان حرف الواو اذا دخلت بين الجملتين لا تشارك
الجملة المعطوفة الجملة المعطوف عليها في الحكم المنوط بها امر لا يعتد عامة
الفقهاء لا تشارك خلافا للبعض دليل البعض ان العطف يقتضي المشاركة كما في الجملة
الناقصة اذا قال الرجل زينب طالق وعمرة فتكون عمرة ايضا طالقا فلو لم يوجب العطف
المشاركة لما شاركت عمرة زينب في الطلاق فلما ثبت ان العطف يقتضي المشاركة قلنا
ان الجملة الثانية تشارك الجملة الاولى وان كانا متباينين الا ترى ان من قال ان دخلت هذه
الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق الطلاق والعتاق جميعا بالدخول فلو لا موجب
العطف الشركة لما تعلقت الثانية كالاولى مع ان قوله وعبدي حر كلام تام مفيد
بنفسه واستدل بهذا الطريق بعضهم احتجاجا فقال في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا
الزكوة ان ذلك يوجب سقوط الزكوة عن الصبي والمجنون لان القران في النظم
دليل المساواة في الحكم وجه قول الامام قوله تعالى لمحمد رسول الله والذين
معه اشداء على الكفار فلو كان القران في النظم يوجب القران في الحكم لشاركان الذين مع
محمد عليه السلام في الرسالة التي هي حكم الجملة الاولى محمد عليه السلام ولم يقل
به احد اما قولهم ان العطف يقتضي المشاركة فانوقد ذكر فيما اذا كان للجملة
الثانية انتفار اما فيما لم يكن لها انتفار فالثاني غير مسلم فلا بد من الدليل والاول مسلم

لكن لا نسلم ان تلك الشركة نشأت من العطف ولم لا يجوز ان تكون ناشئة من انتفار الثا
فلا بد من الدليل ايضا على انا نقول ان الاصل في كلام تام ان يتفرد بحكمه لان في اشراك
الكلام الثاني في حكم الكلام الاول جعل الكلامين ككلام واحد وهو خلاف الاصل الا ترى اني
لو لهمز جارية زيد وذهب عمرو هل يوجب العطف الاشتراك فيه فمن قال بالاشتراك فقد ضل
عن سواء السبيل وعدم الدليل قال ابن الهمام ابو الليث غفر الله له ولوالديه
لو كان العطف يوجب الشركة لاخ اما ان يوجبها باعتبار ذاته او باعتبار معنى آخر فلا
نسلم الاول لعدم الاشتراك في المعطوف والمعطوف عليه بل وكل مع وجوب العطف ولا نسلم
الثاني ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف ثم ادعى الاحتياج فعليه البيان
واقامة البرهان قوله وهذا فاسد اي الاستدلال بهذا الطريق فاسد لان الحكم
لان الحكم وهو عدم وجوب الزكوة على الصبي والمجنون عندنا ايضا كذلك قوله
لانتفارها اي لما تم به اي لانتفار الجملة الناقصة الى شيء تم الجملة الناقصة بذلك
الشيء كقولك زينب طالق وعمرة لان عمرة معتقرة الى الخبر فشاركت الاولى في خبرها
لانتفارها قوله ولهذا قلنا ايضاح لقوله الا فيما يفتقر اليه بيانه ان قوله وعبدي
حر وان كان كلاما تاما مفيدا بنفسه قاصر من حيث التعليق ولهذا شارك الكلام
الاول المعلق وانما قلنا انه قاصر من حيث التعليق لانه لو لم يكن عرضه التعليق لما قرنه
به فصارت هذه الجملة كالناقصة فيما يرجع الى غرض المتكلم حتى لو انعدم الغرض لا يبقى
التعليق كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث يقع الطلاق على الضرة
منجزا لانه لو كان غرضه التعليق لانتصر على قوله وضرتك لايجاد الخبر بخلاف مسئلة
الكتاب حيث لا ايجاد في الخبر لان احد هما طالق والاخر حر فاحتيج الى ذكر الخبر في الجملة
الثانية فعلى هذا ينبغي لك ان تعلم ان لا بد من رعاية المناسب خصوصا في كلام الحكيم العد
وان لم يكن القران يوجب الاتحاد الا ترى الى ما قال صاحب المفتاح متى قال زينة منطلق
ودرجات الجهل تتفاوت وكم الخليفة في غاية الطول وما اخوجني الى الاستفراغ واهل
الروم نصاري وفي عين الذباب حجوظ وكان جالينوس ماهرا في الطب وختم القران
في الزاويج سنة وان القرد لشبيهة بالادمي فعطف الخرج من زمرة العقلاء وسجل
عليه بكمال السخافة وعد مسخرة من المساخر واستطرف نسقه هذا الى غاية ما

استودع ذخائر المصاحف وسفين نوادر المذاهب بخلافه إذا ترك العطف وفي الجمل
وفي الجمع والجواز من غير ائتلاف نعم فالخطب إن يكون موقوفا ما

فصل في الامر

لما فرغ عن بيان الفاظ تضمنت بالامر لان معظم الابتلاء به وبالنهي وقدمه على النهي لانه
وجودي والنهي عدمي والوجود راجح على العدم لا يخالفه ثم اعلم ان عبارات اهل السنة
اختلفت في حد الامر منها ما قال علم الهدى ابو منصور الماتريدي قدس الله سره الامر
القول الذي هو دعاء الى تحصيل الفعل على طريق العلو وقيل اللفظ الدال على طلب الفعل
بطريق الاستعلاء وقولنا اللفظ اخراج عن الاشارة وفعل النبي عليه السلام فان فعل
النبي ليس بامر فاذا استعمل الامر في فعله يكون مجازا عندنا وقولنا على طلب الفعل
اخراج عن الاستفهام فانه طلب ماهية الشئ فان الفرق ظاهر بين قولنا ما الروح وبين
قولنا افهمنا ماهية الروح لان المطلوب في الاول ماهية الروح وفي الثاني افهام تلك
الماهية قال صاحب المفتاح الفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الامر انك
في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك فتمثله مطابقا وفيما سواه تحصل
في ذهنك ان يحصل له في الخارج مطابق فتمثل الذهن في الاول تابع وفي الثاني متبوع وقولنا
بطريق الاستعلاء اخراج عن الدعاء كقول الرجل اللهم اغفر لي وعن الالتماس كقول
الرجل لمساويه افعل كذا وقيل طلب الفعل بطريق الاستعلاء امر وبالخضوع دعاء وبالتساوي
التماس ثم اعلم ان قولك افعل كذا في الحاضر وليفعل في الغايب ليس بامر على الحقيقة
عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة بناء على مسئلة اخرى كلامية وهي ان الكلام
عندنا معنى قايم بالذات يبقى في صفة السكوت والآفة في الشاهد والغايب جميعا وهذه
العبارات المنظومة والاصوات المقطعة دالة على ذلك المعنى وعند المعتزلة الكلام
في الشاهد والغايب جميعا هذه العبارات المنظومة فمن هذا قالوا ان كلام الله تعالى
مخلوق ومحدث فلما ثبت هذا والامر نوع من الكلام علمنا ان هذه الصيغة المخصوصة
ليست بامر حقيقة عندنا وعندهم هو موضع تحقيق المسئلة في الكلام يعرف في علم الكلام
ثم اعلم ان الامر يستعمل لمعان مختلفة للايجاب كقوله تعالى امنوا بالله ورسوله
وللسؤال كقوله اللهم اغفر لي وللتشريع كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتوبيخ

كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي استدعهم استدعاء تستحقهم به الى اجابتك اورد
القاضي ابو زيد وشمس الايمة السرخسي قوله تعالى واستفزز من نظير التوبيخ واورده
فخر الاسلام من نظير التشريع واورد نظير التوبيخ قوله تعالى ومن شاء فليكفر قيل الفرق
بين التوبيخ والتشريع ان التشريع خطاب تعجيز والتوبيخ خطاب تمكين للتهديد بدون تعجيز
وللاباحة كقوله تعالى فانتشروا في الارض وللندب كقوله تعالى فتحدثه نافلة لك
ثم اعلم ان الايجاب هو حقيقة الامر عندنا كما مر ذكره بعد هذا واذا اريد به الندب
او الاباحة هل يكون ذلك مجازا او حقيقة قال اكثر الفقهاء يكون مجازا وهو مذهب
الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله وقال بعض اصحاب الحديث انه حقيقة واليه مال فخر
الاسلام وجه الاكثرين صحة النفي والحقيقة لا شئ حيث يصح ان يقال اني عبر ما
وانما ارادة الوجوب عند الاطلاق دليل على ان غيره مجاز قوله وهو من قبيل
الوجه الاول اي الامر من وجوه النظم صيغة ولغة قوله من القسم الاول
اي من قبيل الخاص قوله فان صيغة الامر تعليل على ما ادعاه بقوله من قبيل
الوجه الاول من القسم الاول قوله لفظ خاص جنس يدخل تحته الاسم والفعل
والحرف قوله من تصاريف الفعل يفصل الاسم والحرف قوله وهو طلب
الفعل فصل لسائر تصاريف الفعل ثم اعلم ان قوله تصاريف جمع تصريف وهو
مصدر والمصدر لا يثنى ولا يجمع اذا اريد به الجنس لشموله القليل والكثير فهنا
جمعه باعتبار ارادة النوع او اجراه مجرى الاسم ثم جمعه كالعقود والطهارات
والبيوع قوله وموجبه عند الجمهور الالزام والجمهور من الرمل المشرف
وجمهور الشئ جلة واراد به عامة العلماء وفي موجبه اختلاف عند الواقفية لا حكم
له بدون القرينة لاستعماله في معان مختلفة وعند البعض موجبه الاباحة لانه
ادنى ما يحتمله اللفظ وعند البعض الندب ويروى عند الشافعي لترجح جانب الوجود
وعند عامة الفقهاء واكثر المتكلمين الوجوب الا بدليل وهو الصحيح لدلالة النقل
والعقل اما النقل فقول الله تبارك وتعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد به امر الرسول بالنقل فالاستدلال
بالاية ان الباري جل وعلا امر بالحذر عن مخالفة امره عليه السلام مطلقا والحق

الوعيد الشديد عند مخالفته فلو كان مطلق الامر دليلا على الاباحة والندب لما لحق الوعيد لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب
واما الثاني فهو ان هذه الصيغة موضوعة للطلب بالاجماع والموضوع للشيء يكون موضوعا له من كل وجه لا من وجه دون وجه والطلب من كل وجه إنما يحصل في الواجب لان في المباح والمندوب رخصة الترك فلا يكون طلبا من كل وجه فيكون المراد هو لا غير ثم اعلم ان المصنف لطف في العبارة حيث قال وموجبه الالزام ولم يقيد لان فيه اختلافا يأتي علما بينا من وجه آخر فعند مشايخ بخارا وهو قول مشايخ العراق من اصحابنا رضي الله عنهم حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا لما بيناه وعند مشايخ سمرقند ويسميهم الشيخ علم الهدى ابو منصور الماتريدي رضي الله عنه حكمه الوجوب من حيث الظاهر عملا لا اعتقادا على طريق التعيين وهو ان لا يعتقد فيه ندب ولا اباحة على طريق التعيين ويعتقد على الابهام بان ما اراد الله من الايجاب فهو حق ولكن يأتي بالفعل لامحالة لخروج العهدة اذا اريد به الواجب ولحصول الثواب اذا اريد به الندب وهو تفسير الواجب عند الفقهاء كما قالا ابو حنيفة رضي الله عنه في الوتر انه واجب والخلاف بينهم في الاعتقاد كذا في الميزان والاعتقاد امر بين العبد وبين الله تعالى فيكفيه مطلق الاعتقاد ان ما اراد الله فهو حق كما في النص المجمل والمتشابه قوله والامر بعد الحظر وقبله سواء اي موجبه الالزام في الحالين هذا هو قول عامة الفقهاء والمتكلمين وقال بعض اصحاب الشافعي ممن قال بالوجوب قبل الحظر انه يحمل على الاباحة بعد الحظر وتكون وروده بعده قرينة الاباحة قلنا هذا منقوض بالامر بقتل المرتد وقاطع الطريق والامر بالصلاة للحائض والنفساء بعد الطهارة فان الامر في هذه الصور للوجوب بالاجماع مع ما انه ورد بعد الحظر فعلم ان ورود بعد الحظر ليس بقرينة للاباحة بخلاف قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا حيث دل الدليل على الاباحة وهو ان الاصطياد مشروع للعبد لا عليه فلو قلنا بالوجوب يعود على الموضوع بالنقض وهو فاسد او الدليل على الاباحة قرينة الاجماع على عدم وجوب الاصطياد والحظر المحتر قوله ولا موجب له في التكرار ولا يحمله والفرق بين موجب اللفظ ويحتمله ان الاول ما يراد باللفظ من غير قرينة والثاني بقرينة كما في جاءني زيد موجبه مجيئه

ويحتمله خبره او كذبه فتأمل اعلم ان في هذا الفصل اختلافا عند البعض موجبه العموم والتكرار وعند البعض يحتمله وهو قول الشافعي وعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او محصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقال عامة مشايخنا رضوان الله عليهم لا يوجبه ولا يحتمله وجه قول من قال بالتكرار قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة ووجه قول الشافعي سؤال الاقرع بن حابس في الحج بقوله ألعامنا هذا ام للابد فقال عليه السلام للابد فلو لم يحتمل التكرار لما اشكل على الاقرع وهو من فصحاء العرب ووجه القول الثالث ما قدمناه ووجه قول العامة ان التكرار عبارة عن اعادة عين الشيء مرة بعد اخرى والفعل لا يحتمله لانه عرض لا شيء كما يوجد غيره انه يسمى تكرارا مجازا لعود مثل الاول يؤيد هذا قول القائل لعبده اضرب او اسق فانه موضوع لطلب حقيقة معلومة وهي فعل الضرب او السقي والحقيقة لا تتعلق بالوجود لتحققها بالكثرة ولا بالكثرة لتحققها بالوجود فتبين ان ليس فيه احتمال العدد والتكرار والجواب عن الاول ان التكرار لم يثبت بالامر بل بدليل زائد وهو ما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ان الله تعالى فرض خمس صلوات في كل يوم وليلة وعن الثاني انه انما اشكل لتشابه على سائر العبادات الموقتة لا لدلالة الامر على التكرار وعن الثالث ان التكرار هناك لا باعتبار مجرد الامر بل باعتبار تكرار العلة لان الجنابة علة وجوب الطهارة وكذا الوقت علة وجوب الصلوة وهذا اذا قال المولى لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم لا يفهم منه تكرار الشراء بتكرار الدخول قوله لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد فيه تسامح وكأنه اراد به الواحد لان الثلاثة فرد مع انه عدد لان العدد ما هو وصف جامع عن بعد سواء كالخمسة انها بصف الاربعة والستة وما جاشيتها بالجواز وبصف الثلاثة والسبعة وهما جاشيتاها بواسطة منزل وبصف الاثنين والثمانية وبصف الواحد والتسعة وليس للواحد الا جانبية واحدة لانه ليس قبله شيء فكذلك قلنا انه ليس بعدد بخلاف الفرد فانه عدد لان العدد على قسمين اما زوج وهو المنقسم بمتساوين واما فرد وهو الذي لا ينقسم بمتساويين فافهم قوله ولهذا قلنا يصح لقوله فلا يحتمل العدد حيث لم تحمل بينة الثنتين في قوله طلقي في الحرة قوله الا ان

تكون المرأة امة استثناء من قوله لا تملك بنتين اي حينئذ تملك بنتين لانه فرد
اعتباري كما في الثلاث في الحرة لانها فرد اعتباري وهو جواب اشكال تقديري بان يقال
ينبغي ان لا يصح بنتين في الامة كما لا يصح في الحرة لانه عدد ولفظ الفعل فرد فلا يحتمله
فقال ان التنكير جنس طلاقها والفرد اما حقيقي واما حكمي والفرد الحقيقي هو الواحد
والحكمي هو الجنس لانه عند تعداد الاجناس يصير فردا كما تقول النكاح والطلاق والعتاق
والبيع فلما صار البنتان في الامة والثلاث في الحرة من طريق الاعتبار واحدا صار محتملا
اللفظ باعتبار انه فرد حكما لا باعتبار انه تكرار ولا باعتبار انه عدد اما اذا اريد به وقع
على الطلقة الواحدة لانه يقين لكون الاول مرادا على التقديرين قوله ثم الامر
المطلق اعلم ان الامر بحسب المأمور به وهو الزمان ينقسم على قسمين مطلق عن الوقت
وهو الذي لا يكون له وقت معلوم ومقيد به وهو الذي له وقت معلوم قوله
كالامر بالزكوة نظيره وآتوا الزكوة والعشر نظيره قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
اي حقه الواجب يوم حصاده وقوله عليه السلام ما سقته السما ففيه العشر ولا
يقال هذا خبر لا امر لان خبر الشارع اكد في الوجوب من الامر فيكون في معنى الامر وقوله
وصدقة الفطر نظيره اد وا عمن تمونون والكفارات نظيره في كفارة الصوم قول
النبي صلى الله عليه للاعرابي اعتق رقبة ثم قوله فيها صم شهرين متتابعين ثم قوله فيها اطعم
ستين مسكينا ونظيره في كفارة الظهار قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ثم
قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا ونظيره في كفارة اليمين قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية
ونظيره في كفارة القتل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ثم قوله تعالى فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين قوله وقضاء رمضان نظيره قوله تعالى فعدة من ايام اخر
والنذر المطلق كما اذا قال مثلا لله علي ان اصوم ثلثة ايام ونعني بالامر بالنذر قوله تعالى
اوفوا بالعقود قوله لا يوجبه الاداء على الفور في الصحيح الى اخره وهذا احتراز عن
رواية الكرخي عن اصحابنا رحمهم الله انه على الفور وهو قول عامة اهل الحديث وذكر
شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله انه على
التراخي ثم قال نص عليه في الجامع فقال فيمن نذر ان يعتكف شهرا له ان يعتكف اي

شهر شاء وكذلك لو نذر ان يصوم شهرا او عمرة الجلاب تطهر فيما اذا اخر عن يوم النو
هل يكون معفوا للواجب مرا لا فعند العامة لا يكون معفوا تاما فالكرخي وعامة اهل الحد
والصحيح قول عامة المشايخ لان الامر مطلق عن الوقت فلا يصير البعض اولى من البعض
الا بدليل فيجب عليه الاداء في مطلق الوقت قوله والمقيد بالوقت انواع ما يكون
الوقت ظرفا للمؤدى او معيارا او سببا كيوم صوم رمضان او معيارا لا سببا كيوم صوم
القضاء وصوم النذر وصوم الكفارة والنوع الرابع مشكل توسعة اما النوع الاول
فله اعتبارات ثلثة ظرفا وشرطا وسببا كما اوضح في المختصر بقوله الاتي الى اخره واما
ان يقول ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا كما
عرف في مسئلة طول الحرة فلا يصح اسنده لانه اذن لكونه شرطا بعوات الاداء عند فوات
الوقت للعدم الا ان يقال ان المقصود منه صحة الاداء عند الوقت ووجوده عنده الا ان
لان الشرط معدوم يوجد الحكم عند وجوده والمعيار الوقت المثبت لقدر الفعل كالكيل
في المكيلات وقد يفعل الصلاة لا يوجد بالوقت بل بافعال تشاهد من الفاعل كالقيام
والركوع والسجود فيتم بتلك الافعال قدر ما امر به ولا اثر لقدر الوقت في اثبات قدر
فان العبد متى قصر الافعال ناقدت جزء قليل منه واذا اطال ركاته مضى الوقت قبل اداء
ما بقي كذا في التقويم قوله والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت الى اخره هذا
لبيان كون الوقت سببا فان المسبب هو الذي يوجد عقيب وجود السبب في الحس والشرع
كالضرب اذا كان شديدا يكون الالم الحاصل منه شديدا واذا كان يسيرا يكون
الالم ايضا يسيرا وكالبيع فانه اذا كان صحيحا يكون الملك كاملا بصفة الحل والطيب
واذا كان فاسدا يكون الملك ايضا كذلك خبثا فكل ما يحرم فيه فان الوقت اذا كان
كاملا يجب الصلوة كاملا واذا كان ناقصا كما في آخر وقتها يجب الصلوة ناقصة
قوله ويفسد التعجيل اي تعجيل الاداء قبله اي قبل الوقت وذلك لان المسبب
يترتب على السبب حسب ترتب المعلول على العلة والعلة متقدمة على المعلول وضعا
لانها مؤثرة فيه ولا وجود للاثر قبل وجود المؤثر فان قلت لو كان الوقت سببا للزم
ان يتقدم الاداء وجوده لان السبب يكون متقدما على مسببه حينئذ يكون الوجوب متاخرا
عن وجود السبب وهو الوقت والاداء متاخرا ايضا عن وجود الوجوب لان الاداء فرع

الذمة عن الواجب قلت اريد بالسبب العلة في حق المكلف والعلة توجد مع المعلول
كالاستطاعة مع الفعل قوله لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لانه عاد ذلك النقد
يلزم اجتماع الفسادين وهو اما تقدم المسبب على سببه او تاخير الاداء عن وقته لانه اما
ان يوجد الاداء في اول الوقت او في اخره او في الوسط فالاول والثاني في الثاني
وفي الثالث كلا الفسادين فافهم فان قلت لانسلم انه يلزم تقدم المسبب على السبب
وانما يلزم اذا لم يكن بعض السبب موجودا وهو موجود قلت لان بعض السبب اذا
كان موجودا يكون البعض الاخر مفقودا لان النقد بن اذا وقع في الجزء الاول فيلزم من
انتفاء ذلك البعض انتفاء الكل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل كواحد من العشرة
اذا انتفى انتفى العشرة لان العشرة اسم خاص لضعف الخمسة وهو لم يتحقق بعد انتفاء
الواحد قوله والا ينتقل السببية دليل هذا ان من اداء الصلوة في الجزء الثاني
او الثالث لا يكون مفوتا بالاجماع فعلم ان السبب ما هو المتصل بالاداء والا لكان مفوتا
كما اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ثم اعلم ان الوجوب خطاب من الله تعالى على المكلف
سواء اوائي وهو ايجابه تعالى غير ان الوقت سبب لوجوب في حقنا بكون الايجاب غيبا
عنا تيسيرا علينا ووجوب الاداء بالخطاب وتعيينه باحد الامرين اما بالاداء او بضيق
الوقت وهو معنى قول محمد بن شجاع رحمه الله ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت
وجوبا موسعا وهو الاصح والاداء بفعل اختياري من المكلف وعند الشافعي نفس الوجوب
بالخطاب وهو سنا على انه لم يفرق بين الوجوب ووجوب الاداء في الواجب البدني لكن
بيننا نص مذهبه بوجوب الزكوة عند على الصبي وان كان طفلا وهو ليس باهل للخطاب
بالاجماع وبوجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه والمجنون اذا قصر جنونه فان
وقت العبادة على قول الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة عن طلب
تفريغ الذمة وطلب التفريغ لا يحالة يقتضي سابقة الشغل فلو كان هو هو لزم تقدم
الشيء على نفسه وهو محال نظيره البيع بثمن مؤجل فان نفس الوجوب في الحال ثابت لئلا
يلزم خلو المعوض عن العوض ووجوب الاداء لاقامة بمطالبة البائع وخطابه وايضا
الوجوب لا يستدعي القدرة كما في النائم والمغمى عليه ووجوب الاداء يستدعي القدرة
لانتفاء تكليف ما ليس في الوسع فمحال ان يكون المستدعي للقدرة عين ما لا يستدعيها

بقضي حسن لما مورية مع ان نفس الامر موجود حيث يقال خالف امر السلطان اذا خالف ما
امر به ثم اعلم ان المامور به ينقسم بحسب الحسن على اربعة اقسام وذلك لان حسنة لا
اما ان تكون في عينه او في غيره فالاول اما بواسطة او بغير واسطة وما كان بغير واسطة
كالصلوة وما كان بواسطة فكالزكوة والثاني لا يخ اما ان يحصل الغير بفعل مقصود وهو
كالوضوء او بدونه وهو كالصلاة على الميت قوله ما كان المغني في وضعه اي كان
المغني الحسن للمامور به في عينه قوله ينادي بافعال واقوال وانما قدم الافعال
لانها افضل لكونها اشق على البدن وافضل الاعمال احمزها ولانها لا يحتمل النيابة بخلاف القول
حيث تكون وراء الامام قراءة المقتدي بالحديث ولان اركان الصلوة افعال وركن الشيء ما يقوم
به ذلك الشيء فيكون اهم بالتقديم بخلاف الاقوال فان بعضها شرط وبعضها سنة الا القراءة
فانها فرض هذا ما عندي من الوجوه خاصة وقد قيل ان الافعال اغرق في ماهية الصلوة
من الاقوال بدليل وجوب الصلوة على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها في
عكسه قوله والتعظيم حسن في نفسه لان تعظيم الله عبارة عن الاتيان بما يعتد ويتقرب اليه وهو من باب الشكر وشكر المنعم في ذاته امر حسن في الشاهد
والغائب شرعا وعقلا قوله الا ان يكون اي التعظيم في غير جنسه اي في غير
وقته بان يكون قبل وقته او في الاوقات المنهية قوله او حاله بان يكون حال الحدث
حيث ينتقض الفتح فلا يجوز قوله وما النحق بالواسطة اي النوع الثاني من الاقسام
ما النحق بالواسطة بالحسن لغيره قوله بواسطة حاجة الفقير الى اخره فيه صنعة
لف ونشر اي ان هذه الافعال اي الزكوة بواسطة حاجة الفقير المسلم المحتاج الى القوت
والصوم بواسطة اشتهاء النفس الامارة بالسوء والحج بواسطة البقعة المعظمة الجزء
نضمنا غنا عباد الله وقهر النفس التي هي عدوه وتعظيم ما عظمه الله تعالى غير ان
هذه الوسائط على هذه الصفة يجعلها لا اختيار للعبد فيها فصارت كان لا واسطة
مغني وهذا مغني قوله بلا نائب مغني وقوله بالنائب بالنون كذا السماع من
الاساتذة الكبار قوله هذان النوعان اشارة الى نوعي الحسن لمغني في عينه قوله
الا بفعل الواجب اي باداءه قوله باعتبار ما يسقطه كالجنون والاغماء والحيض
بيانه ان الجنون اذا امتد يوما وليلة في الصلوة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار

الشاب عندهما وشهرا في الصوم وحولا في الزكوة عند محمد واكثره عند ابي يوسف وشهرا في الحج يسقط الاداء اعتبارا بالاعمى في الصلوة خاصة لقدرته على غيرها وكذلك الحيض يسقط الصلاة خاصة قوله ما يحصل المعنى اي يحصل المعنى المحسن المأمور به والالف واللام فيه للعهد بفعل مقصود كالوضوء بيانه ان الوضوء انما حسن باعتبار كونه وسيلة الى الصلوة التي هي مناجاة الله تعالى لا باعتبار ذاته وانما ذاته استعمال ما في اعضاء لا حسن فيه شرعا وكذلك الشيء الى الجمعة انما حسن لكونه وسيلة اليها لا باعتبار ذاته لانه عبارة عن المشي مباح اتيانه لا يستلزم به ثواب ولا عقاب ولا حسن فيه شرعا فالمعنى المحسن وهو الصلوة والجمعة لا يحصل بالوضوء والسعي بل بفعل مقصود قوله وما يحصل المعنى بفعل المأمور به وهو من اضافة المصدر الى المفعول بيانه ان المعنى المحسن المأمور به وهو قضاء حق الميت المسلم في الصلوة عليه وقصر اعداء الله تعالى في الجهاد والزجر عن المعاصي في اقامة الحدود يحصل بالصلوة والجهاد والحد بدون فعل آخر مقصود وانما قلنا ان المعنى المحسن في صلوة الجنازة قضاء حق الميت المسلم لان الصلوة على هذه الهيئة ولا ميت فناك او هو موجود ولا اسلام له عبث لا اعتبار له شرعا وكذلك الجهاد انما حسن لمعنى قهر الكفار لا باعتبار ذاته لان ذاته تخريب بناء الله تعالى وملعون من هدم بنيان الرب بالحديث وكذلك الحد انما حسن لمعنى الزجر لا باعتبار ذاته لان ذاته افساد وايثار وهذه المعاني وسايط مضافة الى اختيار العبد اعني اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي قوله بقاء الوجوب بوجوب الغير اي بثبوت لغير وفي بعض النسخ بوجود الغير وهو ظاهر بيانه ان هذا الوضوء يجب على من يجب عليه الصلوة ويسقط عمن يسقط عنه الصلوة وكذلك الشيء يجب بوجوب الجمعة ويسقط بسقوطها وكذلك الصلوة على الميت تجب بوجود الاسلام ويسقط اذا سقط حق الميت بكفره او بغيبه وكذلك الجهاد يجب بوجود الكفر حتى لو اسلم الناس جميعا وانعدم الكفر سقط الجهاد بكلمة خلافا لاحمد لقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة وكذلك الحد يجب بثبوت المعصية ويسقط عند عدمها

فصل في النهي

قوله النهي في صفة القبح اي في اثباتها صفة القبح للمنهي عنه وانما قدرنا هكذا

لانه ليس في ذات النهي قبح لكونه صفة للناهي والناهي هو الشارع وتعالى الشارع عن ان يكون موصوفا بصفة القبح ولان النهي له حقيقة واحدة وهي طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعلاء ولا وهذا المعنى لا يعمل الانقسام والتجزي وانما الانقسام بحسب المنهي عنه قوله ما قبح لعينه وصفا اي قبح لذات الفعل المنهي عنه لا باعتبار كونه فعلا لكم من فعل يوجد حسنا وطاعة ولا قبح فيه واراد بعينه وصفا قبحه عقلا من غير ورود الشرع بقبحه قوله كالكفر اي كالكفر بالله وانما قدرنا هكذا لان الكفر باعتبار ذاته ليس بقبيح لكون الكفر بالطاغوت امرا حسنا وانما القبيح بالذات هو الكفر بالله • قوله والعبث وهو ما خلا عن الفائدة الجديدة وفيه عرض فاسد بخلاف السفه حيث لا عرض فيه اصلا قوله وما الحق به الى آخره هذا هو النوع الثاني من الاقسام الاربعة وقبل ذكر الكلام ما الحق لعينه شرعا بواسطة عدم الاهلية كصلاة الجنب وعدم المحلية كبيع الحر والمضامين والملاقيح نعني هذا عرفت ان فيه لغا ونشرا واما قلنا ان القبح في هذا النوع ثبت شرعا لان الصلاة بغير طهارة بقبح عقلا فان اعظم العبادات وهو الايمان بالله تعالى يقبح من المحدث وكذا اكثر العبادات يقبح بغير طهارة غير ان الله تعالى لما قال فاغسلوا وجوهكم الى آخره اخرج المحدث من ان يكون اهلا للصلوة وكذا قال عليه السلام لا صلاة الا بالطهارة وكذا بيع الحر انما قبح شرعا لان العقل يجوزه كما عرفت في قصة يوسف عليه السلام وبيع المضامين والملاقيح انما قبح شرعا لان المال قبل ان يحاز ليس بمال والمال شرعا عبارة عن مباذل المال بالمال على سبيل التراضي وهو مفقود في الحال والعقل يجوز باعتبار المآل المضامين ما في ظهور الآباء والملاقيح ما في ارحام الامهات فالضابط الصادع الطالع والجامع الجاء وهما جمعا مضمون وملفوح قوله وحكم النهي فيه اي في هذا النوع وهو القبح لعينه بدون واسطة او بواسطة قوله غير مشروع اصلا لان ورود الشرع لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح والقبح هنا في الذات فلا يكون مشروعا اصلا ولان الفعل لا يصير شرعا من غير الاهل او المحل قوله ما جاوز المعنى جمعا هذا هو بيان القسم الثالث من الاقسام اي نوع من نوعي القبيح لغيره ما جاوز المعنى المقبح جمعا بان جمع المنهي بين الفعل المنهي عنه وبين المعنى المقبح له وارادا بالمعنى المجاور جمعا الفكاكه عن المنهي عنه في الجملة بخلاف القسم الرابع وهو الذي اتصل به المعنى وصفا حيث لا انفكاك اصلا كما

سببين وهذا كالبيع وقت النداء يوم للجمعة فان النهي عن البيع انما ورد لمعنى ترك الشغل وهو
المعنى منفصل عن البيع وجودا وعدما لان ترك الشغل قد يوجد ولا بيع وقد يعدم والبيع موجود
وكالصلوة في المغصوبة انما ورد النهي عنها لمعنى ابدا الغير وشغل ملكه والمعنى منفصل عن المنهي
عنه وجودا وقد ما لان الابدا والشغل قد يوجد ولا صلاة وقد يعدم والصلوة موجودة
وكالوطء في الحيض انما ورد النهي عنه لمعنى التلوث بالدم والمعنى منفصل عن الوطء وجودا
وعدما لان التلوث قد يوجد ولا وطء وقد يعدم والوطء موجود فلما عرفت هذا عرفت
ان المعنى مجاور لا متمكن في الجملة قوله وحكمه ان يكون صحيحا مشروعا اي حكم
القبح للمعنى المجاور حكما وهذا لان القبح في غير المنهي عنه فلا يقتضي النهي رفع المنهي عنه
بل يقتضي رفع المعنى المقبح فيكون ذلك المنهي عنه مشروعا بعد النهي غير انه مكروه
فان قلت لم افرد بذكر حكم احد قسمي القبح لغيره ولم يذكره بعد ذكر القسمين وكان
ينبغي ان يذكره بعدهما كما ذكر صاحب التقويم لانهما مشروعان بعد النهي والثاني لم
لم يذكر حكم ثاني القسمين حيث ذكره قلت انما لم يذكر بعد ذكر القسمين لان بين
حكمي القسمين تفاوتا من حيث الصحة والفساد وان كانا لا يتفاوتان في المشروعية بعد النهي
وصاحب التقويم لم يتعرض لذكر الصحة بل تعرض مشروعيتهما بعد النهي فصح وضع المسئلة
والجواب عن الثاني انه انما لم يذكر حكم ثاني القسمين اختارا واكتفا بقوله
صحيحا لانه اجرى به عن حكم القسم الثاني لانه فاسد وصفا صحيح اصلا قوله وهذا قلنا
بيان وطيها هذا ايضاح بكونه مشروعا بعد النهي لا بقضاء مشروعيته المستلب
الشبب قوله وما اتصل به المعنى وصفا هذا هو القسم الرابع من اقسام المنهي
بحسب فتح المنهي عنه اي نوع آخر من نوعي القبح لغير ما اتصل به المعنى المقبح وصفا وارادة
بايتصاله وصفا لزومه للمنهي عنه كبيع الدرهم بالدرهمين مثلا فان النهي انما ورد لمعنى
متصل وصفا لا لعين المنهي عنه فان عينه صحيح لوجود ركنه من اهله في محله والوصف
المتصل هو وجود الفضل في احد العوضين لانه لو خلص لصار وصفا لازما للمنهي عنه بحيث لا
يقبل الانفكاك وكذا صوم يوم العيد انما ورد النهي عنه لصفة في اليوم وهي العيدية
والعيدية ليوم العيد صفة لازمة غير منفكة عنه وانما قلنا هذا لان النهي لم يرد لذات
الصوم ولا لذات اليوم لان الصوم نفس الامساك بالنية وهو فيها حسن فلا يرد

وقف على المدرسة

فتامل

هش

النهي الا لمعنى ما وهو من حيث هو هو محل للصوم فلا يقبح النهي عن صومه فعلم ان النهي عن صوم
هذا اليوم انما ورد لصفة زائدة في اليوم وهي العيدية فافهم قوله والنهي عن الا
المجتمعة يقع على القسم الاول اي على القبح لعينه يعني لا يكون مشروعا وقوله على القسم
الاخر اي على القبح لغيره يعني يكون مشروعا بعد النهي قوله ينصرف الى القسم الاول
اي الى القبح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا واراد بالبناء الشرعي والحسي ثم اعلم ان
الشرعي ما لا يعرف اعتباره الا بالشرع ومجرد الحس والعقل لا يكفي فيه كخلاف الجنس والفعل
نظير الحسي مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونظير الشرعي مثل البيع والصوم والصلوة
قوله الا بدليل استثنا من المذكورين في صوري الحسي والشرعي يعني ان عندنا
النهي المطلق عن الحسي يقع على القبح لعينه فلا يكون المنهي عنه مشروعا بعد النهي الا اذا
دل الدليل على القبح لغيره فحينئذ يكون مشروعا بعد النهي كما في قوله تعالى ولا تقربوا
حتى يطهرن بدليل قوله قل هو اذى وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقوله تعالى
ولا تمش في الارض مرحا فالنهي عن الايذاء والمشي لمعنى السفه والمرح وكذا النهي المطلق
عن الشرعي يقع لغيره عندنا فيكون مشروعا بعد النهي الا اذا دل الدليل على خلافه
لجاز ان يكون قبحا لعينه فلا يكون مشروعا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من
النساء اي لا تزوجوا ما تزوج اباؤكم دل دليل السياق ان النهي عنه لعينه وهو قوله
تعالى انه كان فاحشة يعني معصية ومقتا يعني بغضا وساء سبيلا يعني بئس المسلك وعند
الشافعي النهي المطلق عن الحسي والشرعي جميعا يقع على القبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا
دل الدليل على خلافه فحينئذ يكون قبحا لغيره كالنهي عن القربان حال الحيض وعن البيع وقت
النداء وعن الصلوة في الارض المغصوبة فاذا لم يكن مشروعا لا يترتب عليه الحكم حتى لا يكون
البيع الفاسد سببا للملك ولا يكون النذر بصوم يوم العيد لغير ذلك في جملة
ما هو موجب النهي من الشرعي عندنا فيحمله عنده وموجبه عنده فحمله عندنا فافهم ذلك
ما ذكر في الحس وهو ان النهي في ابتداء القبح من حيث حكمة الناهي حقيقة كالامر في
ابتداء الحسن من حيث حكمة الامر فلما كان كذلك والحقيقة من كل شيء تتناول
الكامل منه لان الناقص معدوم من وجه اقتضى النهي قبحا لعين المنهي عنه الا بدليل كالامر
يقتضي الحسن لعين المامور به الا بدليل يرد عليه مطلق الامر فانه عندنا للندب مع ان

فتامل

الكمال في الوجوب ودليلنا شيآن احدهما قوله وذلك ان النهي قوله مطلقا اي من غير تقييد بالكامل منه اي من القبح اراد بالكامل منه القبح لعينه لان القبح لعينه باعتبار ذاته جزء فلا يكون كاملا في القبح قوله ولا يلزم الظهار هذا جواب سؤال وهو ان يقال يرد الظهار على ما قال الشافعي من ان القبح لعينه لا يكون مشروعا ولا يفيد الحكم الشرعي فان الظهار قبح لعينه لكونه منكرا من القول وزورا وقد يعلق به حكم شرعي وهو الكفارة فاجاب عنه وقال لا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك يعلق بسبب مشروع كالبيع اعني الشراء سببا والحكم مشروعا بعد ذلك السبب بعد ورود النهي على السبب والظهار ليس من هذا القبيل لان حكمه غير مطلوب لشرعيته حراما اجزاء وما كان حراما اجزاء لا يبنى عليه حرمة سبب كالغصب سبب حراما اجزاء وسببه الفعل الذي هو حرام صرف عند وان تجرد واراد بالمطلوب ما اذا جاز الفاعل بين وجوده وعدمه يختار وجوده والفاعل لاجل الكفارة لانها عقوبة قوله ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل الى آخره تحقيقه ان النهي لاعدام الفعل بناء على امتناع الفعل لان النهي ابلاغ والابلاغ انما يحصل بما يتبع يكون مثابا بالانتهاء بخلاف الناهي ويكون معاقبا بتركه الانتهاء بالفعل المنهي عنه وهذا معنى قوله فيجعل المتصور والشيء لاعدام الشيء لعدم كونه مشروعا وعدم الفعل العبد هناك بناء على عدم تصور التناقض بين الامرين بيانه في صوم يوم العيد وهو ان الشارع لما نهانا عن فعل يكون امرا لا يكون والثاني منتف فينتفي الاول وانما قلنا ان الثاني منتف لانه لا يصح ان يقال للاعمى لا تبصر وللاذني لا تطير لعدم تكون الانتصار والطيران عادة ولان القبح في المنهي عنه انما ثبت بطريق الاقتضاء لان الناهي الحكيم لا ينهى الا عن القبيح والمقتضى تثبت لتحقيق المقتضي لا لابطاله لانه ثبت ضرورة صحة المقتضي وربما قال الخصم يكون المقتضي باطلا بالمقتضا وهو فاسد وذلك لان القبح اذا ثبت في عين المنهي عنه لا يكون مشروعا اصلا فيكون المقتضا وهو القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضي وهو النهي لان النهي حينئذ لا يبقى شيئا بل يكون نسخا وهو باطل ثم اعلم ان الخاطئ اعترض وقال لقائل ان يقول لا نزاع في ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وانما النزاع في انه هل يبقى مشروعا بعد النهي ام لا فان من الجائز ان يكون الشيء ثابتا عند ورود النهي ولا يبقى بعده كالمنسوخ مع الناسخ والثاني نفى المشروعية لا ثبات الاجتناب بل لعدم لسبب القدرة كما في النهي عن الاتيان الجمعة لان المشروعية صفة الاتيان فلا يلزم من

ابقاء القبح ابقاء الموصوف ولان القبح مع المشروعية صفتان متضادتان فاذا ثبت القبح ارتفعت المشروعية لاستحالة الاجتماع بين الضدين فلا يلزم من ارتفاع المشروعية ارتفاع الاتيان كما في النهي عن الاتيان الجمعة والثالث المشروعية حكم من احكام الله تعالى فاذا ورد النهي عليها كان النهي رافعا اياها ولا معنى للنسخ الا هذا واما قوله فيجعل المتصور بمنزلة المنتهي فانما نسلم ان لو لزم من ابقاء المشروعية ارتفاع الاختيار لكن لا نسلم ان شرب الخمر كان مشروعا ثم ورد النهي بعده فارتفعت المشروعية ولم نسلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه ولكن لا يلزم من ثبوت التصور ثبوت المتصور الا ترى انه يصح ان يتصور الاعمى بصيرا ومع ذلك لا يصح ان يقال له لا تبصر الى هنا لفظ الخاطئ فاجاب عنه انا نمنع الاول بيان النهي عبارة عن طلب الامتناع عن الفعل بطريق الاستعلاء قولا وطلب الامتناع انما يصح فيما يكون وجوده في المستقبل لا في ما لا يكون في المستقبل فان طلب الامتناع عن ما لا يكون لغو كما اذا قال للاعمى لا تطير وقياسه على النسخ باطل لان النسخ عبارة عن الاعدام والنهي عبارة عن طلب العدم وبينهما بون ما بين السماء والارض فالفرق والجواب عن الثاني ان في المشروعية في الفعل الحسي انما لا يأتي في الاخبار لان وجود الفعل هناك لا يتوقف على ورود الشرع اما الفعل الشرعي فان وجوده بالشرع فيلزم من ابقاء المشروعية ابقاء الاختيار لانه ليس في يد العبد فعل المعدوم واما اذا لم يكن صحة وجوده وقوله المشروعية صفة الافعال فلا نسلم من ابقاء التبعة ابقاء الموصوف قلنا نعم لو لم يكن الصفة داخلة في الماهية كالباصر والشواء للانسان ولا نسلم ذلك لان المشروعية صفة داخلة في الماهية فيلزم من ابقائها ابقاء الماهية كالحيوانية او الناطق للانسان اذا انتفى احدهما انتفى الانسان لان ماهية الشيء عبارة عن تمام اجزائه فلا توجد بدون تمامها بيانه ان المشروع عبارة عن ذات له صفة المشروعية كالناطق عبارة عن ذات له صفة النطق فاذا انتفى النطق لا ينتفي الذات فكذا اذا انتفت المشروعية لا ينتفي الذات مشروعا ولا نسلم استحالة الاجتماع بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين لان القبح في الصفة والمشروعية في الذات والجواب عن الثالث سلمنا ان المشروعية حكم ولكن لا نسلم ان النهي وارد على المشروعية فمن ادعى فعليه البيان فكيف يكون ما يقتضي المشروعية مبطلا لا بقاءها وانما قلنا هذا لما قلنا في الجواب الاول والجواب عن قوله وانما نسلم ان لو لزم الى آخره الترجيح في الجواب الثاني

والجواب عن قوله لا يلزم من ثبوت الصوم ثبوت المصوم قلنا نعم لكنه اذا ادى بالصوم
الكون في الخارج لان المصور في الذهن يلزم من ثبوت الكون في الخارج ثبوت المكون في
الخارج والحمد لله الذي هدانا لهذا قوله وصف قائم بالنهي اراد به المنهي عنه
كقولهم هذا نسج اليمن اي منسوجه لان النهي صفة الناهي والناهي هو الشارع فلا يكون بعينه
فيهما والضمير المستتر في يثبت راجع الى الفتح ومقتضى منصوب على الحال عند وفي به والحكم
الى النهي وفي تحقيقه وجه الى المقتضا وما فاعل يبطل والضمير المستتر في وجد الى ما وما
عبارة عن النهي والباء راجع الى المقتضا اي لا يجوز تحقيق المقتضا على وجه يبطل به مقتضيه لان
الوجه بحجة المقتضي وربما قال الخصم ذلك وقد بينته قوله بل يجب العمل بالاصل بان
يجعل المنهي عنه مشروعا واذا بالاصل المنهي عنه بيان هذا ان الفتح وصف المنهي عنه
فلا يلزم من فتح الوصف فتح الاصل فيكون مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فصار فاسدا
لان الفاسد عبارة عن فاقد الوصف دون الاصل كما الفاسد من اللآلي بان اصفر والكدر
لا يوجب بطلان الاصل بكذا هذا الا ترى ان اللحم اذا انتن مع سلاحه للعدا يقال فسد واذا
دود ولم ينتن سالما يقال بطل قوله ولانا بي فالمشروع يحمل الفساد هذا جواب
اشكال مقدر وهو ان يقال لكم اثبتم الفتح في المنهي عنه لغيره في الانتهاء لشرعية الابدال
وقلتم انه مشروع اصلا غير مشروع وصفا وبين كون الشيء فيها ومشروعا عنانب لان
الفتح مطلوب العدم والمشروع جنس مطلوب الوجود فاجاب عنه بقوله ولانا بي لان
المشروع يحمل الفساد كما اذا اجامع المحرم يمضي في الحج مع فساد احرامه بالاجماع حتى
لو ارتكب شيئا من محظورات احرامه يجب الجزاء وعليه الحج من القابل بالحديث فلما صح الحج
هناك بالاجماع صح فيما نحن فيه هذا جواب بطريق الدفع واما الجواب بطريق التحقيق
فهو قوله لانا بي بان الفتح والمشروعية لغايرا الجهتين اصلا ووصفا قوله فوجب
اثباته على هذا الوجه اي وجب اثبات الفتح على ان يكون وصفا للمشروع قوله رعاية
لمذاهب المشروعات بيانه ان المشروع اما ان يكون مشروعا اصلا ووصفا فهو الصحيح او
مشروعا اصلا لا وصفا فهو الفاسد ان كان الوصف لازما والمكروه ان كان مجاورا على
ما بينا من قبل وفيما قال الخصم لا ينفي الفاسد وجود او نقول مرتبة المقتضا دون مرتبته
المقتضي لكونه شرطا بحجة المقتضي والشرط تبع المشروط من حيث المقصود فلما لزم

بطلان

بطلان المقتضي وهو النهي من ثبوت المقتضا وهو الفتح على قوله لا يكون مراعيا للمذاهب
المشروعات قوله ومحافظة لحدود ما اي لحدود المشروعات بان يجري النهي على
حده والفتح والمقتضا كذلك وفيما قال الخصم يكون النهي سببا فيكون تركا لحد النهي
والمقتضا مبطلا للمقتضي فيكون تركا لحده وهو معزل عن الصواب وفيما قلنا رعاية المذا
ومحافظة لحدود وهي الفتح القويم والشرع المستقيم قوله وعلى هذا الاصل
اي على اعتبار الاصل الثابت بذكره وهو ان النهي يقتضي المشروعية صورة البيع بالخمر
ما اذا اشترى شيئا متقوما كالثوب مثلا بالخمر وهذا لان الباء يستعمل في الاعواض والا
مشروع باصله وهو وجود ركنه بايجاب وقبول من المتبايعين بان يقول بعت واشتريت
اي في محله اي في محل البيع وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن بيانه ان
الثمن تبع في البيع لشائبة الوصف من هذا الوجه وانما قلنا ان الثمن تبع لان المقصود في
البيع هو المبيع حتى يشترط وجوده ويؤثر هلاكه قبل القبض في انفساخ البيع ولا يشترط
وجود الثمن ولا يؤثر هلاكه حتى اذا اشترى المفلس شيئا بفلوس نافقة جاز ولو غبن الثمن
لا يتغير عند نا خلافا لزفر والشافعي وكذا هلاك المبيع يمنع الاقالة وهلاك الثمن لا
والتسليم رخصة وكلامنا في العزيمة على انا نقول ان المسلم فيه بذكر الاوصاف يصير
كالمتعين الموجود ويتجير النقض بتعيين رأس المال قوله لان الخمر مال غير متقوم
بيان ذلك انا ما نسلم ان جعل المال صادقا عليها لان المال ما يميل اليه الطبع ويجري فيه البذل
والمنع والمتقوم صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة وصيانة الخمر الى ان تتخلل ليس بحرام
اجماعا فتكون مالا وانما الحلال في الحال الحاصل بالتخليل عندنا يحل ايضا لاطلاق
الحديث وعند الشافعي لا للاجتمال وبيان انها ليست بمتقومة ان المتقوم ماله قيمة
واسقط لها قيمة بدليل حل الاراقة بلا ضمان فلما عرفت هذا عرفت ان البيع بالخمر مشروع
اصلا غير مشروع وصفا لانها من حيث انها مال تصلح ثمنا ومن حيث انها غير متقوم لا
تصلح ثمنا فصار فاسدا بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لانه حينئذ يلزم اعزازها
بجعلها اصلا مقصودا والشرع امر بالاهانة ولا يصح البيع بالميتة والدم لعدم المالية
اصلا قوله وكذلك بيع الزيت مشروع باصله لوجود الركن من الاهل في المحل
غير مشروع بوصفه لزيادة في العوض وهذا لانه يقال بيع رابح او خاسر والربح والخسران

من

عبارة عن الفصل والانفصال وهما للبيع وصفان قوله وكذلك الشرط الفاسد بان باع عبدا على ان يستخدمه البائع شهرا او دارا على ان يسكنها وانما تكون في معنى الربوا لان الشرط انما يكون مفسدا اذا كان فيه نفع للبائع او للمعقود عليه وهو فصل حال عن العوض فيكون في معنى الربوا قوله وهو الامساك لله تعالى لان الصوم بدايته فيه النفس الشهوتية التي تعصيت لمخالفة الشارع فيكون باعتبار ذاته امساكا لله تعالى عن مرضاته وانما قال بان الاغراض وصف الصوم لان الصوم في هذا اليوم متضمن اعراضا عن الضيافة الموصوف فصار من هذا الوجه وصفا قوله الاخر ايضاح لكون الصوم مشروعا اصلا غير مشروع وصفا بيانه ان الصوم يتصور بالوقت اي يقدر به طولا وقصرا ولا احتمال في الوقت من حيث انه وقت فيكون صومه مشروعا اصلا والنهي متعلق بوصف اليوم وهي العبدية فيكون غير مشروع وصفا فصار فاسدا قوله وهذا بخلاف النذر اي بصوم يوم النحر انما قال عندنا لان فيه خلاف زفر والشافعي لهما انه نذر بالمعصية لورود النهي ولنا انه نذر بالقربة الخالصة لله تعالى وانما العصيان من صرورة اداء المنذور لامن صرورة ايجاب المباشرة وهذا معنى قوله متصل بدايته فلا لا باسمه ذكرا لكن يتطرق ذلك اليوم ويقضيه لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية فان صامه صح لانه كزكاة الدمة كذا في شروح الجامع الصغير والهداية وغيرها فتبين هذا عرف ان الحاصل فاهيج غلط المذهب حيث قال بكون اثر صحة النذر في وجوب القضاء لا في الاداء قوله كما جاء به السنة وهو قوله عليه السلام ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان فاذا ارتفعت فارقها واذا استوت قارنها واذا زالت فارقها واذا دنت للغروب قارنها واذا غربت فارقها اورد هذا الحديث مولانا حميد الدين الضرير في شرح النافع وقوله عليه السلام وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان كذا في المصابيح قال في تحفة الغرائب قرن الشيطان قوته يقال انا مقرن لهذا الامر اي مطيق له وقوة الشيطان في هذه الاوقات الثلاثة انه يتوصل لعبدة الشمس ان يسجدوا له فيها او هو على مجاز ان ذوات القرون تعالج الاشياء بقرونها وقيل ان الشيطان يقابل الشمس حين طلوعها وينتصب دونها حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له فسمي عليه

السلام

السلام حاجي الزاهد قرنين ثم اعلم ان الصلوة في هذه الاوقات مشروعة لعدم الفتح في الاركان والشروط والوقت صحيح باصله لانه من حيث انه وقت لا فتح فيه فاسد بوصفه لتسببه الى الشيطان غير ان الصلوة لا توجد بالوقت اعني لا تقدر به طولا وقصرا لان الوقت ظرفها لا معيارها فلم تكن فاسدة وانما نقصت لنقصان في الوقت وهو السبب لان ثبوت المسبب بحسب ثبوت السبب كالبيع سبب للملك اذا صح وقع الملك صحيحا واذا فسد وقع فاسدا بخلاف صوم يوم النحر فانه فاسد لان الوقت هناك سبب ومعيارا فازداد اثر الفتح فصار فاسدا وبخلاف الصلوة في الارض المغصوبة حيث تكون مكروهة لا فاسدة ولا فاسدة لان اتصال الصلوة بالمكان دون اتصالها بالزمان لان الصلوة فعل والزمان داخل في ماهية الفعل دون المكان على ما عرف في علم الاعراب فيعطى حسب تفاوت الاتصال من الحكم لان اتصال الصلاة بالوقت دون اتصال الصوم به وفوق اتصالها بالمكان فصارت الصلاة في الوقت المكروه ناقصة مضمونة بالشروع وغير صالحة لاسقاط ما في الذمة من القضاء والنذر المطلق وصار الصوم فيه فاسدا غير مضمون بالشروع وغير صالح لاسقاط ما في الذمة من القضاء والنذر المطلق والكتابة وصارت الصلوة في المغصوبة مكروهة لا ذمة بالشروع وصالحة لاسقاط ما في الذمة قوله الا ان الصلوة لا توجد بالوقت اشتبه ابن قوله منسوب الى الشيطين هذا بيان الفرق بين الصوم والصلوة قوله فصارت الصلوة اي مطلق الصلوة فرضا كانت او نفلا غير ان الفرض انما لا يجوز عند طلوع الشمس لوجوبه كاملا فازداد الاثر اي اثر الفتح قوله ولم يتضمن بالشروع حتى لا يجب عليه القضاء هذا ظاهر الرواية كذا في المختلف وعن ابي يوسف ومحمد ان القضاء يجب هذه رواية النوادر كذا في شروح الجامع الصغير والهداية وفي رواية الامالي يجب عليه القضاء عند ابي يوسف خاصة كما في المنظومة وشروحها وجه رواية النوادر اعتبار الشروع فيه بالنذر وبالشروع في الصلوة في الوقت المكروه ووجه الظاهر ان الشروع في الصوم مقارن للمعصية فاثر بالقطع اخذا مما لحق الشرع بخلاف النذر فانه غير مقارن وبخلاف الشروع في الصلوة فانه غير مقارن فانه لا يطلق اسم الصلاة ما لم يقيد بالسجدة ولهذا لو حلف لا يصلي لا يحنث بالشروع بخلاف الصوم والمسئلة في الجامع الصغير للخصاف الاسلام وغيره قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود هذا جواب سؤال مقدر وهو

ان النهي عن الشرعيات ينافي المشروعية عندكم فكيف لم يتنق النكاح بغير شهود مشروعا
بعد النهي وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود والنفي فيه مستعار للنهي كما في قوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وانما استعير ليدل على المبالغة لان ما ورد
جنسا فلم يرد عليكم الاشكال فاجاب عنه وقال لانسلم انه يلزم من لا يلزم لانه منفي حقيقة
والاصل عدم المجاز والعدم في المنفي لعدمه اصلا والعدم في المنهي بناء على امتناع العبد فنسلم انا
حينما لا نسلم ان المنفي نكاح حتى بل المنفي نكاح شرعي لان النبي عليه السلام لم يتعرض لبيان
الحسيات بل لبيان الشرعيات فلا تكون النكاح بدون الشهود مشروعا اصلا ولئن سلمنا ان
النهي مراد منه لكن النهي يقتضي الحرمة والنكاح انما يشرع لملك الاستمتاع وهو ثابت ضرورة
على خلاف القياس لا يتعدى عن المحل اصلا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلما اسقى الملك لا يبقى
الحل الملازم له لوجود الحرم المنافي للحل اسقى النكاح ضرورة لان شرعية الاسباب للمسببات
بيان ان النكاح شرع لملك الاستمتاع ضرورة ان المرء مكرمة بكرم الله اياها ما لكة نفسها
بجميع اجزائها لا يجوز ان يكون محل الابتذال والاستمتاع بالنساء الفضلة المستعدة فيها
ولهذا لا يملك الروح بيعها ولا اجارتها ولا عضوها الا ان الله تعالى اراد بقاء العالم الى ما اراد
فجعل سبب بقائه بقاء بني آدم وبقاء بني آدم بالتوالد والتناسل وهو لا يحصل الا بايتان الذكور
الاناث فلهذه الضرورة ثبت ملك المتعة بخلاف القياس وبيان ان هذا الملك لا ينفك عن
الحل اصلا انه لم يشرع في موضع لا يحل كالام والبنت والاخت وغيرها فعلم من هذا ان الملك
ينتفي بانتفاء الحل لاستلزام انتفاء الملزوم فلما انتفى الملك انتفى النكاح لان شرعيته
للملك او لان الملك لازم النكاح فبانتفائه ينتفي فافهم بخلاف البيع فانه لا ينتفي الملك هناك
بانتفاء الحل لان الغرض الاصلي والمقصد الكلي من البيع ملك اليمين لا الحل والحل فيه تابع
لا مقصود لا زم فلهذا يوجد ولهذا لا يوجد ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل كالاخت الرضاعية والامة المجوسية والجهام والعبد وثبوت الشبه والعقد
لشبهة العقد **قوله** لملك اليمين يحتمل انه انما لم يقل لملك اليد لان اليد تشمل
اليمين واليسار لما ان اليمين تستعمل في الامر الغير والشيء الحسن قال ابن حيادة •
الم تكن في يمني يديك جعلتني فلا تجعلني بعدها في شمالكا • ه
قوله في موضع الحرمة الى آخره فيه لف ونشر اي شرع البيع في موضع الحرمة كالامة

المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد والجهاز **قوله** لانه قول في الغصب الى آخره
هذا جواب سؤال مقدر وايضا وهو ان يقول الشافعي انما منعنا على ان النهي عن الجنس يوجب القبح
لعينه فلا يكون مشروعا اصلا وغير المشروع لا يفيد حكما شرعيا والغصب والزنا من هذا
القبيل لكنه ثبت بهما حكم شرعي عندكم وهو ملك الغاصب المغصوب عند اداء الضمان بالقضاء
او بالتراضي وثبوت حرمة المصاهرة فاجاب عنه وقال انا لا نثبت الملك في المغصوب
للغاصب مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان بيان هذا انا اجمعنا ان الضمان واجب
على الغاصب فلو لم يثبت الملك للغاصب بعد اداء الضمان لاجتمع البدل والمبدل في ملك
المغصوب منه وهو باطل لان البدل يقتضي فوات المبدل وذلك لان ثبوت الضمان بطريق
الجبران ولا جبران بدون الفوات والنقصان فلما ثبت ان ثبوت الملك شرط لصحة ثبوت الضمان
وشرط الشيء تابع له صار حسنا بحسن الضمان لا باعتبار انه ثبت بالغصب فصار كم من
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة قصدا بل لانه
سنت للولد والولد في ثبوت حرمة المصاهرة اصل لثبوت البعضية به حكما بين الواطئ
والموطوءة لان خلقا من مائها ولا عضوان ولا عدوان في الولد لانه مكرم راجع تحت قوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم والبعضية الحكمية تعمل عمل البعضية الحقيقية في باب الحرمات لان
الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة وثبوت البعضية لا يفاوت بين ان يكون الوطء حلالا
او حراما لان البعضية تحصل بالولد والولد بالماء الحاء في موضع الرب وهو حاصل في الزنا
فلما ثبتت البعضية صارت اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وبالعكس حتى تعدت شبهة
البعضية الى امهاتها وبناتها والى آبائه وابنائه فان قلت ينبغي ان يحرم الوطء بعد وجود
مرة في النكاح لشبهة البعضية قلت نعم لكن لم يحرم حرمة المصاهرة كما لم يحرم في حقيقة
البعضية للضرورة حيث لم يحرم حواء على آدم مع انها خلقت من ضلعه **قوله** شرع
جبرا اي بما فوته الغاصب فيعتمد الفوات اي فوات الملك عن المغصوب فصار حسنا بحسنه
اي فصار ملك المغصوب حسنا بحسن اداء الضمان **قوله** لا يوجب حرمة المصاهرة
اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربعة حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وان
علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن
على الواطئ ولا عضوان اي في حق الله تعالى ولا عدوان اي في حق العباد لانه لا يزول ولده

وزر اخرى فيه اي في الولد لو تعمد بي اي سنجقها والحرمان بمعنى اثبات حرمة المصاهرة منه اي من الولد الى اطرافه اي الى الاب والام والاخ والاخت الى اولاده والفضلة والتبر بالضم **قوله** وما قام مقام غيره الى آخره يخصص المعنى ان الشيء القائم مقام غيره يعمل عمله ويكون المطهر اليه بعد الاصل لا صفته كالتراب لما قام مقام الماء عمل عمله في التطهير ولم ينظر الى صفته وهي اللوث فكذلك هنا لما قام الزنا مقام الولد عمل عمله في حرمة المصاهرة واقدر وصف الزنا بجواز عابا بالحرمة لا بالي ثوب الجد وكذلك النوم والمعانقة لما قاما مقام الجد عملا عمله وكذلك القبلة لما قام مقام المقبلة عمل عملها في اثبات بقيامه مقام ما لا يوصف بذلك اي لقيام الزنا مقام الولد الذي لا يوصف بالحرمة

فصل

في حكم الامر والنهي بعد ما نبأ اليه انما اخر حكمهما لان الحكم بهما في الضد لانه تابع غير مقصود **قوله** في ضد ما نبأ اليه اي اصبغا اليه ازاديه ما ثبت بالامر والنهي كما انك اذا قلت تحرك فالذي اصبغ اليه الامر التحرك وضده تركه وهو السكون وكذلك ايضا اذا قلت لا تحرك فالذي اصبغ اليه النهي اي ثبت به عدم التحرك وهو السكون وضده تركه وهو التحرك فافهم ثم اعلم ان الفرق عند هؤلاء بين الضد والنقيض خلافا لغيرهم فالضد ان صح ان وجود شيء بعينه بان على محل واحد وقيل بعبارة اخرى ضد الشيء ما يتركب به ذلك الشيء وقال من فرق النقيض هو الشيء الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله وبالعكس كالوجود والعدم والحركة والسكون والضد هو الذي يلزم من وجوده ارتفاع ما يقابله لذاته ولا ينعكس كالسواد والبياض والقيام والقعود فافهم **قوله** اختلفوا العلماء في ذلك قال بعضهم لا حكم له في الضد وهو اختيار ابي هاشم وأتباعه من المعتزلة لانه ساكت عن الضد فلا يثبت فيه حكم فيبقى على ما كان وقال عامة مشايخنا واصحاب الحديث الامر بالشيء نهي عن الضد والنهي عن الشيء امر بالضد وهو اختيار علم الهدى ابي منصور الماتريدي رضي الله عنه لان الفعل اذا وجب الاتيان به حرم تركه ضرورة فيثبت النهي عن الضد ضرورة لان الحرمة موجب النهي وكذلك في جانب النهي اذا حرم الفعل وجب ضده وهو تركه والوجوب موجب الامر فيثبت الامر بالضد ضرورة وايضا غير انه يحصل وهو من كبار علمائنا العراقيين قال الشاشي هكذا فيما اذا كان لكل واحد من الامر والنهي ضد [illegible] يكون انما اذا كان لكل

واحد اضداد فالامر بالفعل نهي عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي والنهي عن فعل لا يكون امرا بالاضداد كلها لوقوع النكرة في موضع الاثبات نظيره القيام مثلا فان له اضدادا من الركوع والسجود والقعود وغيرها وابو منصور لم يفرق بين الامر والنهي في ان الكل واحد منهما ضد واحد حقيقة وهو تركه فان الامر بالفعل نهي عن ضده وضده تركه غير ان الفعل قد يكون تركه بواحد من الايجاب بطريق التحريم كالترك والسكون وقد يكون بايجاب كالقيام والقعود والسجود وغيرها وكذلك النهي عن الفعل امر بضده وهو تركه وقال بعضهم الامر بالشيء يوجب كراهة ضده والنهي عن الشيء يوجب ضده فيكون ضده في معنى سنة واجبة اي في قوة الواجب لان الثابت بهذا الطريق ثابت ضرورة كما قال الخصاص لان الثابت بالضرورة لا يساوي الثابت بالنص فيثبت ادنى ما يرتفع به الضرورة وهو وجوب الكراهة او كونه في معنى سنة وقال بعضهم كراهة ضده وهو اختيار صاحب القنوم وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رضي الله عنهم لانه ثابت ضرورة وليس احد الا بعض الا هذا ثم اعلم ان مراد عامة مشايخنا من قولهم ان النهي عن الشيء امر بضده ان يكون امرا بالضد الصالح لان يكون مأمورا به وانما قيدنا بالصالح لان النهي عن الزنا ليس بامر بالتواطؤ وغيرها من المعاصي وكذلك مرادهم من كون الامر نهيا عن الضد ان يكون نهيا عن الشيء الصالح ان يكون منهيا عنه لان الامر بالصلاة لا تكون نهيا عن اداء الزكوة وقراءة القرآن وغيرهما من العبادات وما زاد على هذا يعرف في كتب اصحابنا المتقدمين رضي الله عنهم ولم نذكره خوف الملالة من الاطالة **قوله** هذا الطريق اي بطريق الضرورة **قوله** هذا الاصل اشارة الى ان ضد الامر كراهة ضده ان التحريم اي تحريم الضد لخصص هذا ان تحريم الضد لما لم يثبت فضده بل ضرورة لم يعتبر التحريم بوجود الضد بل صار وجود الضد مكروها لانه اذى الحرمة الا اذا الزم من وجود الضد فوات المأمور به حينئذ يكون حراما بحصانا كالامر بالقيام الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية من الركعة الاولى يكون سجوده مكروها قبل القيام ولا يكون حراما مفسدا للصلوة الا اذا فات القيام اصلا وهذا بخلاف الصوم فانه فرض ممتد الى الليل فيفسد بوجود ضده بالاكل او الشرب او الجماع لانتفاء الامتداد **قوله** وعلى هذا القول اي على القول المختار **قوله** لبس الازار والرداء بضم النون على انه اسم كان يعني به ما يحيط وهذا لانه ادنى ما يقع به الكفاية والثابت بالاضطرار ثابت بالضرورة وهي تندفع بالادنى

فصل في بيان أسباب الشرائع

السبب في اللغة هو ما يتوصل به إلى الشيء كالباب والحبل والطريق يتوصل به إلى البيت والماء والبلد وفي عرف الفقهاء ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به ويوجد عنده لا بخلاف العلة فإن الحكم يثبت بها ويوجد عندها عند وجود الشرط وانتفاء المانع والطريق يفضي إلى المقصود من غير شرع إذ ليس والمراد من الاسباب هنا العلل الشرعية مجازا لان الانسان الجبلية التي لا يضاف إليها وجود الاحكام اصلا ثم إنه لما ذكر الامر والنهي وما يتعلق بهما ذكر فائدة وزود الامر وهي طلب تفريغ الذمة لانه يقتضي الشغل والشغل سبب فناسب ذكر السبب وانما لم يقدم بيان السبب مع ان الشغل متقدم على وزود الامر لان المقصود من الشغل وهو الوجوب وجوب الاداء ووجوب الاداء بالامر فوجب اعلم ان الى يتعلق الاحكام بالاسباب اجمالا فانك ان تضاف الظواهر انه لا يجب بين ثما بالسبب وانما يجب بظاهر المقدر لان الموجب والموجد هو الله تعالى وصفة الايجاد والايجاب صفة خاصة له ولا يجوز اضافة الحكم الى الاسباب الجمادية ولا بل وزود الشرع كانت هذه الاسباب موجودة ولا احكام معها فكل قبل وزود الشرع قد توجد بلا حكم كما في الاطفال والمجانين وغيرهم فلو كانت هذه الاسباب علة لما تصور انفكاكها من معلولاتها وقالت الشافعية وهو قول الاشعرية ان وجوب العبادات بالخطاب ووجوب العقوبات والحقوق المالية بالاسباب لان وجوب الاداء بالخطاب بالاتفاق فيحصل الوجوب ايضا به اذ عدم الانفكاك بينهما عند الكل سائر الحقوق من الديون والضمانات جعل المال موجودا في الذمم حكما ثم وجب التسليم الى صاحب الحق فيحصل الانفكاك فانه قال والفرق باطل لوجود الوجوب على من ليس باهل للخطاب كالنائم والمغمى عليه والمجنون جنونا قليلا ووجوب الزكوة على الصبي والمجنون عندهم مع انه ليس باهل للخطاب وقد مر متقدما وقال عامة العلماء ان بعامة الاحكام اسبابا بعادية كانت او غيرها الا ان المتفرد بالايجاد والايجاد وان كان هو الله تعالى لكن الجاعل عين عقلا ولا علم لنا به ولا يمكننا الله تعالى الا وسعها فوضع الاسباب امارات على الوجوب لشاغل الذمة تيسيرا علينا والامر لتفريغ الذمة بادائه الواجب بالسبب لشابق ولا مدعي ان الوجوب في الحقيقة بالسبب بل السبب امارة كيلا يظن ان السبب ثمة الذمة بتعالى الله عن ذلك وكون الاسباب دلالات وامارات شرعي ولا وجود للامر الشرعي قبل وزود الشرع وعدم وجود الحكم بعد وزود الشرع لعدم انعقاد السبب

والعبادة بعد وجوبها من اهلها واتصالها بمحلها اعلم انا نثبت اعتبار الاسباب فسبب وجوب اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى تقريرا لما قلنا وهو الآية الدالة على حدثه وسبب وجوب الصلوة الوقت وسبب وجوب الزكوة النصاب المعين الناي وسبب وجوب الصوم الشهر وسبب وجوب الحج البيت بدليل الاضافة حتى يقال صلاة الظهر وبدليل التكرر حتى تتكرر الصلاة بتكرر الوقت لكن يقال زكوة المال وتتكرر الزكاة في مال واحد لوجود النماء تقديرا بحولان الحول الذي ليس مقارنة غنية الان النمو لا يكون الا بمدة فقدرها الشرع بالحول وقال لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وكذا يقال صوم رمضان وتتكرر الصوم بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محل الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محال للصوم خاصة فصار كل يوم سببا لصومه وكذا يقال حج البيت ولا يتكرر لعدم تكرر البيت وسبب وجوب الوضوء الصلوة حتى يقال طهارة الصلاة غيرها لا يجب الا على المحدث كالحج لا يجب الا على المستطيع وسبب وجوب العشر الخارج الارض النامية يعينها او تقديرا حتى يقال عشر الارض وخراج الارض ولا يجبان اذا اضطلم الزرع آفة وتتكرر الوجوب بتكرر النماء وسبب وجوب الجزية الراس بوصف معلوم وهو ان يكون كافرا اخرا الذمية صالحة للقتال لانه يقال لخراج الراس وتتكرر بتعدد الرؤوس وسبب وجوب صدقة الفطر على المسلم راس يلزمه مؤنته بولايته عليه لانه يقال زكوة الراس وتتكرر بتكرر الرؤوس والاضافة الى الفطر مجاز لانه شرطه واسباب الكفارات ما اضفنا اليه كالقتل خطا والعين والظهار والافطار عن صوم رمضان وكذلك الحدود كالزنا والسرقة والقذف وشرب الخمر والسكر وسبب المعاملات يعلق البقاء المقدر بما شرعها هذا الذي قلنا اختيار صاحب التقويم والامامين المدققين شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تابعهم اما اختيار صاحب الميزان فخلاف ذلك فان عنده سبب وجوب الايمان زادن التعمير على العبد من نعمة الحواس وسلامة العقل والبدن وغير ذلك وذلك لان شكر المنعم واجب والوجوب بايجاب الله تعالى لكن يعرف بالعقل ان كفران النعم حرام وشكر المنعم واجب فكانت النعم معرفة له وجوب شكر المنعم لكن بواسطة آلة المعرفة وهو العقل وكذا في سائر العبادات قوله كالحج بالبيت الى آخره انما قدم على سائر العبادات والله اعلم لانه اشق على البدن لان الحج مركب من العقل والشعث ممنوع عن الجدل والرفث منهي عن القتل

الى مدة مديدة بقطع مفاوز بعيدة وسلوك طرائق شديدة عطشا ان خيرا نعيما وافضل
الانعام ما هو اشق على البدن بالجذب فكان ذكره اولا اولى ثم بعده في المشقة الصوم ثم
ذكر العقوبات بعد العبادات بحقيقتها للمقابلة واخر الكفارة ضمنها لانها مركبة منهما
بيان ان فيها معنى العقوبة ظاهرا لانها شرعت زاجرة وبيان ان فيها معنى العبادة ظاهرا ايضا
لانها تؤدي بالصوم او بخير الرقبة او الاطعام ثم ذكر المعاملات لان فائدتها تتعلق بالدنيا
او لان المعاملة عامة بين المسلمين وغيرهم بخلاف العبادة والعقوبة والكفارة فانها تخص
بالمسلمين فالعبادة والكفارة ظاهرة والعقوبة بعضها تختص بالمسلمين كالرجم في الزنا
وجلد الشرب فكان ما يختص بهم اولى بالتقديم من غيره وانما ذكر الايمان عقيب المسجد وهو
افضل الدين لانه يقال على ان يكون عاقبة المكلف بالايمان واليقين ثم لعلم ان المسجد
ترك ذكر بعض الاسباب التي ذكرناها اجتزاء بالكلي الذي ذكره بقوله وانما نعرف السبب
على انه اشار الى سبب وجوب الزكوة في قوله كما ان الغرم الى آخره **قوله** كالحج اي الحج
مشروع بالبيت والصوم مشروع بالشهر الى آخر ما ذكر بقوله والايمان بالاياب **قوله**
والمعاملات يتعلق البقاء المقدر بها اي المعاملات مشروعة يتعلق بقاء المقدر
بتناول المعاملات ومباشرتها يعني ان الله تعالى جعل بقاء العالم مقدرا الى حين لحكمة
وجعل سبب التقاء مباشرة المعاملات لما ان بقاء الانسان بالجنس والنفس وبقاء الجنس لا يحصل
الا بالوطي والمهر عادة في الوطء على النكاح فساد والله لا يحب الفساد وفي الوطء على البركة
ضياع النسل لانه لا يعرف للولدات مؤنات وما بالامر قوة الكفاية فيضيع حينئذ الولد
ويتقطع النسل فشرع الله تعالى النكاح ليلا يضيع الولد ويبقى العالم وكذلك بقاء النفس
لا يحصل الا بما يحتاج اليه من المأكول والمشروب والملبوس والمطعوم فلو اخذ على التغالب فساد والله لا يحب
الفساد فشرع لذلك المعاملات بين العباد دفعا وقطعا للاطماع الفاسدة لينتفي الامر
والنسل والله اعلم ولهذا لا يصح البيع بحمالة مفضية الى النزاع اللزوم قلت الموضوع •
قوله والايمان بالاياب الدالة بالجر عطفا على قوله كالحج بالبيت اي الايمان
مشروع بالاياب الدالة على حدث العالم والاياب الدالة على حدثه هي التغيرات التي في العالم
بيان هذا ان العالم متغير وكل متغير حادث فيلزم ان العالم حادث فلما ثبت انه حادث
دل على انه جائز الوجود والعدم لان الحادث هو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه

محال وما كان وجوده وعدمه في حيز الجواز لا يكون وجوده الا بتخصيص مخصص لانه لو كان له وجوده
بذاته لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فعند ذلك وجب الايمان بالمخصص القديم بقاء وتقدس
بما رتب حدث العالم سببا لوجوب الايمان به فجعلنا بسيرا عليا وفي الحقيقة وجوبه بايجاب الباري
سبحانه وتعالى وانما قلنا ان العالم متغير لانه على جسمين عين وعرض لانه لا بد ان يكون
قائما بذاته وهو الذي يبقى انفكاكه عن المحل او لا يكون قائما بذاته وهو الذي لا يقبل الانفكاك
عن المحل فالاول هو العين والثاني هو العرض ثم العين لا يخلو من العرض لانه لا يخلو اما ان تكون
متحركا او ساكنا والواسطة بينهما لانه اما ان يكون منتقلا من حيز الى حيز او لا فان كان منتقلا
فهو المتحرك والا فهو الساكن وكل واحد من الحركة والسكون دليل للعدم لوجود الحركة بعد
السكون او على العكس فيلزم من هذا تغير العالم لثبوت حالة بعد حالة وانما قلنا ان كل متغير
حادث لان التغير عبارة عن ثبوت حالة بعد انعدام حالة اخرى وما كان بهذه المثابة يكون
حادثا لا محالة لقوله العدم لان الحادث هو الذي يسبق العدم فثبت ان كل متغير حادث
هذا ما سنح به خاطري في هذا المقام والله الهادي **قوله** وانما الامر هذا جواب سؤال
وهو ان يقال لما كان الوجوب بالسبب لما فائدة ورود الامر فقال في جوابه وانما الامر
لالزام الاداء الواجب بالسبب لشابق كما اذا باع بثمن مؤجل يجب على المشتري الثمن بمجرد البيع
لئلا يعلو المعوض عن العوض ولا يجب اداء الثمن الا بمطالبة البائع عند حلول الاجل وعند الشافعي
لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية وقد ابطلناه غير مرة **قوله**
ودلالة هذا الاصل اي دلالة ما ذكرنا ان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر انما نعلم
على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا المرتد اذا على يوم وليلة بحيث انه
الوجوب لو كان بالامر لما وجب في هذه الصور لان خطاب عديم الفهم قبيح فعلم ان الوجوب
بالسبب ووجوب الاداء بالامر **قوله** وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه
به اي باضافته اليه لحكم اليه وتعلق الحكم به وكذا اذا كان الحكم لازما لشيء يتكرر بتكرر
ذلك الشيء يعرف ان ذلك الشيء سبب بيان الاول ان الاضافة للاختصاص وافوى وجوهه
ان يكون الشيء مضافا الى سببه لجدوثه به كما يقال كتب فلان وولد فلان وكتابته
وشعره فعلمت من هذا ان الاشياء المضاف اليها فيما مر من بيان اعيان الاسباب
وبيان الثاني ان المسبب هو الذي يوجد بحسب وجود السبب فتكرر بتكرر الشيء دليل ان

ذلك الشيء سبب لوجوده وقد مرّ بيان التكرار قوله وإنما نضاف إلى الشرط مجازا
هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يكون إضافة الشيء إلى الشيء دليل السببية ونحن
نجد الإضافة إلى الشرط نقول في جوابه إنما أضيف إلى الشرط مجازا أو لأنه تابع من المجاز لأن ظرف
الاستعارة مفتوح وخلف المجاز شبه الشرط بالعلة من حيث وجود الحكم عندهما لكن الحكم
يوجد عند الشرط لا به وعند العلة بها قوله وفي صدقة الفطر إلى آخره هذا أيضا جواب
سؤال مقدر وهو أن يقال أن الإضافة في صدقة الفطر كما أضيفت إلى الرأس أضيفت إلى الفطر
بل الإضافة إلى الفطر أكثر فلم جعلتم الرأس سببا والفطر شرطا دون العكس بيان الإضافة إلى
الفطر ظاهر وبيان الإضافة إلى الرأس بقوله الشاعر •

• زكاة رؤوس الناس طرهم بقول رسول نصف صاع من البر •

• وراسك أعلى همة فتصدق بنيك على العشاق صاعا من الذر •

فأجاب عنه بقوله لأن وصف المؤونة يرجح سببية الرأس لأن مؤونة الشيء عبارة عما هو
سبب بقاء الشيء وما يقوم به كفاية الشيء من مائة يمونه أي قائة يقوته وقرئ في بعض النسخ
من مئة لرجل أمونه أي مئت بكفايته واحتملت مؤنته أي نفله فعلى هذا معنى قول النبي عليه
السلام أدوا عمن تمونون والله أعلم أدوا عمن تقوتون وتقومون بكفايتهم ويحتملون
مؤنهم أي أثقالهم والرأس هو المحتاج إلى القوت والطعام بالكفاية فإحمال المؤنة لا الفطر
ولان كلمة عن للابتداء مجازا لان الى انتزاع الشيء عن الشيء بعده عنه فبعد ذلك لا خ أنها
أن تكون انتزاع الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب عليه الحق ثم يؤدي عنه غيره بطريق
النيابة أو تكون انتزاع الحكم عن السبب بان يكون ذلك الشيء الداخل عليه عن سببا لوجوب
الحكم على غير من دخلت هي عليه فالاول منتف لوجوب صدقة الفطر عن العبد والصبي وهما
ليسا باهل للوجوب أما الصبي فظاهر لان القلم عنه مرفوع وأما العبد فلكونه فقيرا
ولان صدقة الاعن ظهر غنائه الثاني ولان الصدقة تتضاعف بحسب تضاعف الرؤس
والفطر واحد فلو كان السبب هو الفطر لما تضاعفت فإن قلت الفطر أيضا متعدد
بتعدد المفطر فيكون تضاعف الصدقة بناء على تعدده وهذا لان الفطر اسم بمعنى الافطار فيلزم
من تعدد المفطر تعدد الافطار كما يلزم من تعدد الضارب تعدد الضرب قلت هذا
شيء سخيف وسؤال ردي وبالرد جري لانه كما يلزم من تعدد المفطر تعدد الافطار يلزم

من عدم تعدد الافطار عدم تعدد المفطر فيكون على هذا إذا الأب صد فاب أولاده الاطفا
العشرة مثلا عشرين صاعا من البر عندنا وأربعين صاعا عند الخصم إذ أمسك بلا سبب لعدم
الافطار لان الافطار يقتضي سابقة الصوم ولا صوم عليهم فيكون القول بوجوب المسبب
بلا سبب محالا فاسدا لاسداد له ابدا فيكون المراد من الفطر على هذا يوم الفطر أو نقول بأن
تعدد المضاف وإقيم المضاف إليه مقامه لكن لا يجوز أن يكون المراد ليلته فتعين يومه
لان الفطر ضد الصوم وإتحاد المحال في الضد شرط فيكون الفطر المعنى ما يكون موجودا
في محل الصوم وهو اليوم وهو واحد لا يقبل التعدد وهذا معنى قولنا والفطر واحد •
قوله وتكرار الوجوب إلى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إنكم إذا عينتم
بان الحكم إذا كان لا رما بشيء تكرر بتكرره بدل أن ذلك الشيء سبب وقد وجد
تكرر صدقة الفطر بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس في التبيين الآتي فينبغي أن تكون الفطر
سببا لا الرأس نقول في جوابه إن تكرار الوجوب بتكرر الفطر لا باعتبار أنه سبب بل باعتبار
معنى وهو أنا جعلنا الرأس سببا بوصف مؤونته ووصف المؤونة يتكرر بمضي الزمان فيجعل
الرأس كالمتكرر حكما بتكرر وصفه لان الوصف هو السبب في الحقيقة الا ترى ان الزكوة
تتكرر بتكرر الحول لا إن الحول سبب بل هو شرط لوجوب الاداء والنصاب المعنى النامي
هو السبب الا ان النصاب جعل سببا بوصف النماء وانما يتجدد بتجدد الحول دراو نسلا
وقيمة فاقيم الحول مقامه تيسيرا علينا فصار المال الواحد كالمتجدد بنفسه حكما بتجدد
وصف النماء وفي الحقيقة التجدد بتجدد النماء لا بالحول فكذا في الفطر التجدد بتجدد المؤ
لا بالفطر قوله وهو أي الوصف يتجدد يخبر ان في الموضعين أي لان الوصف يتجدد
بمضي الزمان كما ان النماء يتجدد بتجدد الحول قوله ويصير السبب أي النصاب
بتجدد الوصف أي النماء قوله وعلى هذا أي تكرار العشر والخراج على مثال تكرار الزكوة
بيانه أن الارض سبب العشر والخراج بدليل اضافتهما اليها لكن بوصف النماء والنماء بالخارج
حقيقة في العشر وحكما في الخراج بان يكون ممكنا من الزراعة وتكرار العشر بتكرر النماء
حقيقة في العشر وتكرار الخراج بتكرر النماء حكما بان يتكرر الحول ولم يزرع والزراعة
ممكنة على مثال تكرار الزكوة اعني ان الارض تصير كالمتكرر بنفسها بتكرر وصف النماء
فافهم قوله وهي الارض أي السبب الارض وإنما أنث الضمير بالنظر إلى الخبر

ومثله يجوز كما عرفت في المفصل في قوله من كانت أمك وتذكير الضمير بالنظر الى الخبر يجوز ايضا كما في قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي **فصل**

في العزيمة والرخصة • لما فرغ من بيان اسباب الشرائع شرع في بيان العزيمة والرخصة لانها لا يخلو اما ان تكون مبنية على اعذار العباد أولا فالاول هو الرخصة والثاني هو العزيمة وانما قدم العزيمة على الرخصة لكونها غير متعلقة بالعوارض والاصل عدم العارض **قوله** اسم لما هو اصل منها اي من احكام الشرع يعني العزيمة ما لزمنا من غير نظر الى عارض العذر بحكم انه الهنا ونحن عبيده ماخوذة من العزم وهو القصد المناكد قال تعالى فلم نجد له عزما اي قصدا مناكدا الى العصيان وانما ثبت بلا عذر غاية الوكادة **قوله** والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد اي ما كان ثبوته بسبب العذر اعني لو لم يكن العذر لكان الحكم بخلاف ذلك وهذا معنى قول قاضيخان الى زيد والمراد بها في عرف اللسان اطلاق بعد حظر لعذر تيسيرا ماخوذ من رخص السعر اذا تراجع عن الغلاء وخفف عن الناس واتسع السلع وسهل وجودها **قوله** بدليل لاشبهة فيه اي بدليل قطعي والفرض انما ماخوذ من فرضه اذا قدره كقوله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم او من فرضت القارة الثوب اذا قطعته فعلى الاول سمي الفرض فرضا لكونه مقدرا لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وعلى الثاني لكونه ثابتا بدليل قطعي لا شبهة فيه وهو كاصل الدين وفروعه من الصلاة والزكوة والصوم والحج فانهن ثابتات بالكتاب والسنن المتواترة والاجماع **قوله** حتى يكفر جاحده بسكون الكاف ورفع الراء من باب الافعال اي ينسب الى الكفر وانما ينسب اليه لان الايمان هو الاقرار باللسان والتصديق بالقلب اي تصديق العبد ربه بما جاءه فلما جحد ترك التصديق وتركه فيكفر **قوله** وفسق تاركه من الفسق اي ينسب الى الفسق تارك عمله بالبدن بلا عذر لان العمل بالبدن طاعة وضدها عصيان وفسق فلما ترك العمل بلا عذر يكون عاصيا وفاسقا فيفسق وانما قلنا ان ضد الطاعة فسق لان الفسق عبارة عن الخروج من طاعة الرب يقال فسقت الفارة اذا خرجت من جحرها وفسق العبد اذا خرج من حكم امر ربه **قوله** بدليل فيه شبهة اي شبهة العدم والواجب انما ماخوذ من وجب الشيء وجوبا اي لزم او من وجب الحائط او الميت اذا سقط او من وجب القلب وجيبا اي اضطرب فسمي به لسقوطه على الانسان ولزومه به حتى لا يخرج عن العهدة الا باداءه او سمي به لارتداد في ثوبه لانه هو الثابت بدليل فيه شبهة كالقياس وخبر الواحد بخلاف الوتر وصدقة الفطر والاضحية وانما وجب العمل به لشبهته الى صاحب الشرع ولم يجب العلم لشبهة فيه وانما لا يكفر جاحده لعدم ترك التصديق لانه لم يكن يوجب التصديق وانما يفسق تاركه لوجود الفسق بترك العمل اذا اتحقت باخبار الاحاد اي يفسق اذا تركه بها زنا بخبر الواحد فاما اذا تركه مثابا ولا فلا اي اذا ترك العمل مثابا ولا فلا يفسق بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب او السنة المشهورة او القياس او راويه مجهول او مستور الحال او مجروح ثم اعلم ان اصحابنا الشافعي قالوا الافرق بين الواجب والفرض وهما سواء لا معنى لقولهم لان الذي ثبت بلا شبهة غير الذي ثبت بشبهة حتى يكفر جاحد القسم الاول دون الثاني ولهذا لم يكونوا كافرين حيث انكروا وجوب الوتر والاضحية ووجوب الطهارة من القهقهة في الصلوة ثم معنى قولهم لا فرق بينهما لا ح اما ان يكون باعتبار ان معناهما واحد او باعتبار ان المعنيين متغايران لكن كل واحد من اللفظين يستعمل في المعنيين ففي الاول يلزم الترادف وفي الثاني الاشتراك • وكلاهما عدم الاصل **قوله** والسنة الطريقة المسلوكة في الدين اعلم ان السنة في اللغة هي الطريقة المطلقة حسنة كانت او سيئة يدل عليه قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة وفي عرف الشرع يراد بها طريقة الدين اما للرسول او للصحابة حتى يقال سنة الرسول وسنة الخلفاء الراشدين ولا تختص مطلق السنة بسنة الرسول خلافا للشافعي **قال** الفاضي ابو زيد ويحتمل انه لم يبلغه استعمال السلف اطلاق السنة على طرايق الحرمين والصحابة لانه كان بعد ابي حنيفة رضي الله عنه بقرنين او بقرن **قوله** وحكمها ان يطالب المرء باقامتها ويعاتب على تركها لانه لا ح اما ان تكون طريقة الرسول او الصحابة وكل واحد من الطريقين امر نا باحيائها ونهينا عن ابمانها الا ان يكون الترك بطريق الهوان والاستخفاف حينئذ يكفر او يفسق مرجوع الهاء الى صاحبها **قوله** فيستحق اللائمة اي الملامة **قوله** سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالا كذا قال الاستاذ الكبير مولانا جميل الدين الضرير وهي كصلاة العيدين والاذان والاقامة

اي وضع طريقة حسنة

ولهذا قوله عليه السلام على سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

كتاب الحدود من شرح الطحاوي عن الزهري اذا قال مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو سنة الخلفاء الراشدين ايضا

والصلوة بالجماعة وتاركها يستوجب اساءة حتى قيل لو أن أهل بلد ه امتنعوا عن الاذان قوتلوا وتارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته اذا تركها استخفافا بذلك وتجانة اما اذا تركها سهوا أو تركها بتاويل بان يكون الامام من اهل الاهواء او مخالفا لمذهب المقتدي لا يراعي مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته قوله والزوايد اي الثاني من نوعي السنن السنن الزوايد والمعنى بها ما يكون اخذه حسنا وتركه مما لا بأس به قوله كثير النبي عليه السلام اي جمع سيرة وفي بعض النسخ كثير النبي عليه السلام اي جمع سنة وكلاهما صحيح قوله في باب الاذان من قوله اي من قول محمد وما قال يكره اوانما هو من حكم سنة الهدى كقوله يكره الاذان قاعدا وقوله يكره الاذان مع الجنابة وقوله وان صلى اهل جماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا وما قال لا بأس بذلك من حكم السنن الزوايد كقوله ولا بأس بان يؤذن واحد ويقيم آخر وما قال اعاد تذلك من حكم الوجوب كقوله وان اذن قبل دخول الوقت اعاد في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف في الفجر قوله والنفل اسم للزيادة اي لغة ووجوه اشتقاقه تدل على الزيادة كالغنيمة سميت نفلا لكونها زيادة على المال او لكونها زيادة على ما شرع لاجله الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وحصول الثواب وسمي الولد نافلة لكونه زيادة على الولد الصلبي وفي الشرع ما ازداد به عبادة شرعت زيادة على الفرايض والسنن المشهورة وان شئت قلت في حده ما في فعله ثواب وليس في تركه ذم او قلت زوايد مشروعة لنا لا علينا اي يثاب لنا بفعلها ولا يذم علينا بتركها قوله ولا يعاقب صح بالقاف سماعا في هذه النسخة وفي اصول الحنفية الاسلام ولو قيل بالنا لكان اولى ليفترق حكم السنة والنفل لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم والعتاب كما في السنة ولهذا قال صاحب المغرب ولا يذم في موضع ولا يعاقب فلعله شئ وقع من الكاتب قوله ويضم بالشروع عندنا اي يضم النفل صلاة كان اوصوما بالشروع فيه عندنا حتى اذا شرع فيه ثم افسده يجب عليه القضا خلافا للشافعي له انه نفل والنفل ما ليس في تركه ابتداء عقاب فكذا في تركه بعد الشروع فلا يقضي ولنا ان المؤدي صار مسلما الى الله تعالى فيلزمه الباقي صيانة عن ابطال العمل وابطاله حرام بالنص ولا ذلك الا بالقضا وانما قلنا ان المؤدي صار مسلما اليه تعالى لانه لو مات بعد هذا القدر المؤدي يصير مثابا

بالاتفاق

بالاتفاق ولاحاذ اندر بالصلوة او الصوم يلزمانه بالاتفاق لصيرورتهما لله تعالى تسمية مع ان ابتداء الفعل معد ومتجالة النذر وفي الشروع ابتداء الفعل وجد وصار لله تعالى فلان يلزم بعاوه صيانة عن ابطال العمل واجرا ما الحق الشروع اولى واجرى لان البقا اسهل من الابتداء على انه قال عليه السلام لعايشة وحفصة رضي الله عنهما حين افطرتا وكانتا صائمتين تطوعا اقضيا يوما مكانه قوله وهو كالنذر اي الشروع وجب لصيانته اي لصيانة النذر قوله اما الرخصة فانواع اربعة وجه الانحصار ان اطلاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وكل واحد منهما لا يخ اما ان يكون له صفة الكمال ام لا فتنقسم على اربعة بالضرورة هذا ما بدا لي في خاطري وقد يقال غير هذا قوله نوعان من الحقيقة احدهما اعلى من الآخر اعلم ان حقيقة الرخصة ما تغير من عسر الى يسر مع أن السبب المحرم وحكم السبب وهو الحرمة قايمان وفي قيام السبب المحرم القسمان الاولان مساويان فيكون اطلاق اسم الرخصة عليهما حقيقة الا ان حكم القسم الاول غير متراخ بخلاف القسم الثاني فان حكمه متراخ فيكون اطلاق اسم الرخصة على القسم الاول احق لان الرخصة بمقابلة العزيمة فما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى قوله ونوعان من المجاز احدهما اقرب من الآخر وجه كون الرخصة مجازا الى هذين النوعين الآخرين من حيث ان الحكم لم يتغير اصلا فلم يكن متغيرا من عسر الى يسر بل تخصص يسرا وفي الرخصة معنى التيسير والتخفيف فاطلق اسم الرخصة مجازا لهذا الا ان السبب في القسم الآخر باق في الجملة دون الثالث فكان الثالث اتم في معنى المجاز قوله مما استثنى للمكلف فعله اراد به ما يتعامل به معاملة ما يتعامل به معاملة المباح وهو ان لا يكون المباشر متوانيا الا ان يجعل الحرام مباحا لان الحرام مع كونه حراما لا يكون مباحا للشافعي بينهما وهذا كاجراء المكره كلمة الكفر على لسانه حيث يرخص له مع ان العزيمة تركها لقيام المحرم وللحرمة جميعا لان الكفر حرام ابدا لا يحل بحال لقيام سبب وجوب الايمان وهو حدوث العالم لان في الامتناع عن الكلمة الخبيثة فوات حقه صورة ومعنى وفي الاقدام عليها فوات حق الله تعالى صورة لا معنى لقيام التصديق فلم يكن حقه تعالى فايتا من كل وجه بخلاف حقه فانه يفوت من كل وجه فرخص له للضرورة الا انه اذا اقدم عليها يكون ساعيا في بقاء حبوته موثرا حقه على حق مولاه واذا امتنع يكون باذلا لحبوته موثرا حق مولاه على نفسه وهواه فيكون الامتناع هو

العزيمة فلما ثبت ان الرخصة ثابتة بطريق الضرورة والضرورة في رفع الاثم لا في رفع الحرمة قلنا انه يعامل بالمكروه ما يعامل به المباح وكذا افطار المكره في رمضان حرام لقيام السبب المحرم وهو شهود الشهر والحرمة زائلة كما في المباح وان كانت تحتمل السقوط لكن دليل السقوط غير ثابت فقلنا بقيام الحرمة ورفع الاثم اذا انتظر للضرورة رخصة لانه اذا امتنع عن الافطار يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم عليه يفوت حق الله صورة وهو هنا حرمة رمضان لا معنى لكونه مضمونا بالمثل وكذا اتلاف المكره مال الغير حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الغير وعدم الضرورة في رفع الحرمة والحرمة وان كانت تحتمل السقوط لكن دليل السقوط غير ثابت فقلنا بقيام الحرمة لعدم الضرورة في رفعها وارتفع الاثم للضرورة اذا اقدم على الاتلاف لانه اذا امتنع يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم يفوت حق الغير صورة لا معنى لكونه مضمونا بالمثل او بالقيمة وكذا جناية المكره على احرامه وتناول المضطر مال الغير حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الله تعالى او حق الغير والحرمة قائمة لعدم دليل السقوط الا انه رخص له لما قلنا وكذا ترك الامر بالمعروف من الخائف على نفسه حرام لقيام السبب المحرم وهو حق الله تعالى غير ان في الاقدام يفوت حقه صورة ومعنى وفي الترك يفوت الله تعالى صورة لا معنى لان اصل الاحتساب باق فان عليه السلام من رأى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه ففي هذه الصور كلها اذا اصر حتى قتل او مات يكون مجاهدا ماجورا وهذا معنى قوله وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى فان قلت يلزم على هذا تخصيص العلة وهو لا يجوز عند بعض مشايخنا لان مباشرة الحرمة علة الاثم ولا اثم على المباشر ها هنا فيلزم التخصيص قلت لانسلم ان مباشرة الحرمة علة الاثم اذا كانت عن ضرورة والاثم انما ثبت لمباشر الحرام جزاء عليه بوعيد الله تعالى وما اوعد الله تعالى جزاء المباشر الحرام عن ضرورة فلا يكون مباشرته علة للاثم فلا يلزم تخصيص العلة لان تخصيصها عبارة عن وجود علة بتمامها ولا حكم لها وفي هذا جواب عن تشبيع الحائفة هي فافهم قوله مع قيام السبب اي لسبب الحرم قوله وهذا الى آخره ايضاح بطريق اللف والنشر اي صح اداؤها لقيام السبب ولو ماتا قبل الادراك لم تلزم الفدية لتراخي حكم السبب الى زمان ادراك عدة من ايام اخر قوله وترد في الرخصة لكونها مشتملة على العسر واليسر اما اليسر فظاهر لان في الافطار راحة النفس واما العسر

لتفرده بالصوم بعد ادراك عدة فلكون العزيمة فيها معنى العسر واليسر اما العسر فظاهر لان في الصوم اتعاب النفس واما اليسر فوافقه المسلمين غير ان الرخصة لا تؤدي معنى العزيمة لكونه غير عامل لله تعالى والعزيمة تؤدي معنى الرخصة لحصول اليسر في الصوم فيكون الصوم افضل عندنا الا اذا اضعفه الصوم فيكون الفطر حينئذ افضل فليس له ان يبذل نفسه للصوم حتى يموت لان وجوب الاداء عنه ساقط فاذا مات يكون قاتلا نفسه مضيعا ذمته بخلاف النوع الاول فانه لا يكون آثما اذا اخر المكره على الافطار حتى قتل لان وجوب الاداء هناك ثابت فيكون ماجورا عاملا عمل المجاهدين ولا يكون قاتلا نفسه لان القتل مضاف الى الظالم قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء قوله واما اللزوم فنوعي المجاز الى آخره الاصر الثقل والاغلال جمع غل وهما عبارتان عن التكاليف الصعبة التي كانت على من قبلنا كقتل النفس لصحة التوبة قال تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم وكقطع موضع النجاسة وجواز الصلوة في المساجد خاصة وغير ذلك وهذه التكاليف موضوعة عنا على ما قال تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال والفرق بين القسم الثالث والرابع ان القسم الثالث لم يشرع في حقنا اصلا لكن سمي رخصة مجازا لوجود اليسر في حقنا بالنسبة الى من قبلنا اما تعيين البيع فمشروع في الجملة في غير هذه الصورة من حيث ان الشيء المحرم وهو البيع الفاسد مشتمل على حرمة عدم التعيين في غير السلم صارت رخصة عدم تعيين المبيع في السلم شبيها بحقيقة الرخصة ومن حيث انه لم ينعقد مشتملا على حرمة عدم التعيين اصلا في السلم صارت الرخصة مجازا صرفا شبيها بالقسم الثالث فكانت الرخصة في القسم الرابع دونها في القسم الثالث في معنى المجاز قوله كالعينية المشروطة اراد بها تعيين المبيع والاصل فيما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم وانما رخص مع ان فيه توصلا لغير الحاضر الى حصول الثمن قبل ادراك الغلة والعين الى الربح بعد الادراك قوله سقط اشتراط العينية في نوع منه اصلا اي سقط اشتراط عينية المبيع في نوع من البيع اصلا وذلك النوع هو السلم واراد به سقوط حرمة عدم التعيين في السلم اصلا فلسقوط الاشتراط صار العينية مفسدة بان اسلم في ثمار بحائط بعينه لكونها شرطا مخالفا لمقتضى هذا العقد قوله وكذلك الخمر والميتة اي حرمتهما سقطت رخصة في حق المكره والمضطر مع كون الحرمة ثابتة في حق غيرهما واما قلنا ان حرمتهما سقطت للاستثناء من الحرمة

والمستثنى يكون أبدا ممكنا على خلاف حكم المستثنى منه فيحل المستثنى ضرورة قال تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فلما سقطت الحرمة إلى حقهما لا سقوطا
الصبر عن شرب الخمر أو أكل الميتة وإذا صبر إلى قتل المكره أو مات المضطر إليهما جوعا
أو عطشا آثما ولا يقال الاستثناء في صورة الإكراه على الكفر أيضا موجود ومع ذلك لم
تسقط حرمة الكفر حتى إذا صبر فقتل يكون مثابا قال تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن
بالإيمان لأن الاستثناء هناك من الغضب لئن بقاءه لا يلزم ثبوت الحل كما عرف في النوع الأول
من أنواع الرخص قوله وكذلك الرجل إلى آخره أي سقط غسل الرجل بمدة المسح
أصلا عن المحقق رخصة لعذر اللبس كما سقطت عينية المبيع في السلم أصلا مع كون
الغسل مشروعا في الجملة بأن نزع خفيه كما بقيت عينية المبيع مشروعة في الجملة في غير
السلم قوله لعدم سراية الحدث إليه يعني أن الخف يمنع سراية الحدث إلى الرجل
في مدة المسح عرفت ما بعينه بالحديث قوله وكذلك تقصر الصلوة أي تقصر
الصلوة في حق المسافر من النوع الرابع بيانه أن السبب وهو الوقت لم ينعقد موجبا
للأربع في حقه بل سقط شطر الصلوة حتى لم يبق مشروعا أصلا مع كونه مشروعا في الجملة
في حق غيره قال صاحب الميزان قصر الصلوة في حق المسافر ليس برخصة عندنا بل هو
عزيمة وعند الشافعي رخصة لأن الشروع الأصلي في الصلوة من حيث العدد ركعتان
على ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال الصلاة ركعتان زيدت في الحضر وأقرت في السفر
وقال عمر رضي الله عنه صلاة المسافر ركعتان تام من غير قصر على لسان نبيكم عليه السلام
ثم في حق المقيم تغيرت عن الأصل وصارت أربعة لكنه تغيير إلى الغلظ والشدة لا إلى
اليسر والسهولة فلا تسمى رخصة قوله رخصة إسقاط عندنا وعند الشافعي
رخصة ترفيه قياسا على رخصة الفطر للمسافر وهذا اختيار المصنف وغيره أما عند صاحب
الميزان فعزيمة لا رخصة وقد مر وإنما قلنا إنها رخصة إسقاط استندا لا لأبدل الرمي
أي بدليل ثبت به الرخصة واستندا لا بمعنى الرخصة أما الأول فلما قال عليه السلام
هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته أي القصر صدقة فاعتقدوه
وا عملوا به وإنما قال بلفظ الثابت نظرا إلى الخبر سماه صدقة والصدقة مما لا يحتمل
التمليك أي بالواجب في الذمة إسقاط فيتم بغير قبول كصدقة الدين على المعدم وهبته

الدين له وكذا سائر الإسقاطات إلا أن ما فيه تمليك مال من وجه قبل الارتداد بالرد
كالدين وما ليس فيه تمليك مال لم يقبل وما نحن فيه ليس بمال فلا يقبل الرد فيسقط أصلا
كولي القصاص إذا عفى وأما الثاني فهو أن الرخصة لليسر وهو في القصر لا يفاته
إذ الإكمال زيادة ثواب وهي يسر لأن ظهر المسافر بقصر وظهر المقيم من غير قصر
سواء لأن نقصان العدد مع مؤنة السفر مثل الإكمال بلا مؤنة السفر فاعتبر بالجمعة
والظهر ولأن الاختيار إذا ثبت للعبد بين القصر والإكمال والرفق به في الإكمال أصلا
لا يليق بحال العبد لأنه إنما اختار ما فيه جلب نفع أو دفع ضر وليس في الإكمال نفع
سوى المؤنة لعدم فضل ثواب ولا دفع ضر لعدم المطالبة إذ الفرض كمل ولهذا إذا
قصر تسقط الشطر الثاني بلا بدل ولا إثم بخلاف الصوم فإن الرخصة فيه للترفيه
والتيسير لا للإسقاط بدليل دليل الرخصة ومعناها أيضا أما الدليل فهو قوله تعالى
فعدة من أيام أخر ورد بالتأخير ولم يرد بلفظ الصدقة كما في القصر فلم يقتض التأخير
الإسقاط كما اقتضى لفظ التصدق وأما المعنى فهو أن الرخصة عبارة عن اليسر واليسر
في التأخير متردد لجواز العبد طلبا لما هو الأرفق بحاله وإنما قلنا إن اليسر متردد لأن
الفطر فيه يسر راحة البدن لكن الصوم بطريق الانفراد شاق على البدن من الصوم
في الشهر مع الناس وفي الصوم في الشهر يسر موافقة المسلمين مع عسر إيجاب النفس
قوله ولا يلزم العبد الماذون هذا جواب سؤال يرد على أن الاختيار إذا ثبت
تضمن رفقا لا يليق بالعبودية وهو أن يقال يلزم عليكم خيار العبد بين الجمعة والظهر
إذ الأداء له مولاه في الجمعة وهذا لأن الجمعة أقل عددا من الظهر والأقل أيسر
والأكثر أعسر ومع هذا لم يتعين الجمعة بل خير بينهما فقال في جوابه لا يلزم لأن
الجمعة والظهر غيران لتوقفها على الشروط دونه ولعدم جواز أداء إحداهما بنية
الأخرى فلما ثبت لغيريته لا يتعين اليسر في الأقل فيتخير الآخر إلى نص كفارة اليمين
أما هناك الظهر واحد قصرا وأكملا فلا يفيد التخيير فإنه لا رفق والتيسير
والرفق في القصر فكون الرخصة للإسقاط لا للتخيير بين القليل والكثير للرفق فيه
والتيسير قوله وعلى هذا المخرج أي على ما قلنا إن الرفق لا يتعين في الأقل عند
المعارضة يخرج مسئلة النذر بأن قال مثلا إن نظرت إلى الحرام فعلي صوم سنة فنظر وهو

معسر تخير بين صوم ثلثة ايام نظرا الى جانب اليمين وبين صوم سنة نظرا الى جانب النذر لان الصومين متغايران لان صوم النذر قربة مقصودة واجبت لعينه وصوم اليمين قربة غير مقصود لان فيه معنى الزجر فلما تغايرت المغايرة لم يتعين الرفق في الاقل بخلاف مسئلة اعني مسئلة الظهر فان القصر والاكمال فيه سواء في الحكم وهذا معنى قوله هما سواء قوله رجع اليه اي رجع ابو حنيفة رضي الله عنه الى التخيير رواه عبد العزيز بن خالد الترمذي وكان يقول اولا لا نجوز صوم اليمين بل يجب عليه المنذور قوله فصار كالمدبر اي صار ما قلنا كالمدبر الجاني حيث يلزم على المولى الاقل من ارش الجناية والقيمة وهذا لان المدبر لما كان لا يقبل الدفع لانه غير قابل للابتذال يتعين على المولى الاقل من الارش والقيمة ولم يخير بين الاقل والاكثر منهما لانهما مثلان من حيث انهما بدل تخلا بالعبد الجاني فان المولى يخير بين الدفع والفداء بالارش وان كان الارش اكثر اجدم يتعين الشر بي الاقل لاختلا فهما قوله لما قلنا اي للمغايرة ∴ والله اعلم

باب في بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان الثمانين فشمر من قسم الكتاب وباني كل تلك الاقسام في السنة شرع الآن في بيان ما يختص به السنة ثم اعلم ان السنة على ما قال في الميزان ثلثة انواع من حيث القول ومن حيث الفعل ومن حيث السكوت فلهذا قال المصنف اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث لكونها اعم منه قوله فالمرسل من الصحابي الى آخره الارسال لغة هو الاطلاق والمرسل في اصطلاح المحدثين ما لم يتصل فيه اسناد بان اطلق الحديث وقال قال عليه السلام او الصحابي من رأى النبي عليه السلام من المسلمين او صحبه والتابعي من رأى الصحابي او صحبه من المسلمين ثم المرسل على انواع مرسل الصحابي وهو مقبول بالاجماع ومرسل القرن الثاني والثالث اعني مرسل التابعي وتبع التابعي وهو مقبول عندنا خلافا للشافعي ومرسل من بعد القرن الثالث في كل عصر فيه اختلاف بين مشايخنا فعند الكرخي مقبول خلافا لعيسى بن ابان والرابع ما فيه اسناد من وجه وارسال من وجه وهو مقبول بالاجماع حجة الشافعي ان الجهل بالراوي جعل بصفته فيحتمل ان يكون المخبر عنه غير عدل فلا يكون الارسال حجة معنى هذا ان السامع لا يعرف المخبر عنه فلا يعرف صفته الا اذا ثبت اسناده

من وجه آخر حينئذ يقبل ارساله كارسال سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واما المنقول والمعقول اما الاول فما قال البراء بن عازب رضي الله عنه ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنا حدثنا عنه لكنا لا نكذب واما المعقول فهو ان ارسال العدل لا يخلو اما ان كان عن عدل او غير عدل فان كان عن عدل يقبل بالاتفاق وان كان عن غير عدل فلا يخلو اما ان يكون غير عدل في الواقع وهو عدل عنده او غير عدل عنده ايضا فان كان غير عدل عنده ايضا فلا يبقى المرسل عدلا وكلامنا في ارسال العدل فان كان عدلا عنده لكنه غير عدل في الواقع فيقبل ارساله بنا على غالب الظن لان احتمال عدم العدالة موهوم لا يعارض العدالة المحققة غير ان عيسى بن ابان يقول لا يقبل ارسال من بعد القرن الثالث لانتشار الفسق والكذب فيهم بخلاف القرون الثلثة فانهم مزكاة بتزكية الرسول عليه السلام الا اذا كان المرسل مشهورا بانتشار العلم عدلا بقة فحينئذ يقبل مرسله كمسنده كمحمد بن الحسن رحمة الله قوله على السماع اي سماع الصحابي من الرسول عليه السلام قوله واستبان له الاسناد اي ارسال التابعي ومن تبعه محمول على انه وضح له الحق وتبين الصدق فلما صار كذلك طوى ذكر المروي عنه وقال عليه السلام وانما حمل على هذا لكونهم مزكاة مبراة عن الكذب بتزكية الرسول عليه السلام قوله فان للتعليل لكون المرسل فوق المسند يحتمله اي يحتمل الراوي على المروي عنه ما تحمل عنه اي الذي تحمل الراوي عن المروي عنه وهذا ليكون العهدة والوبال على المروي عنه لا على الراوي قوله لكن هذا ضرب مزيته هذا جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا ان المرسل فوق المسند كما قلتم فينبغي على هذا ان يكون النسخ جائزا بالمرسل كما يجوز بالمسند المتواتر او المشهور فقال في جوابه هذه المزية للمرسل انما ثبتت بالاجتهاد والرأي والنسخ لا يجوز بالرأي فلم يجز النسخ به لهذا المعنى قوله من دون هؤلاء اي من بعد القرون الثلثة قوله فقد اختلف فيه والاختلاف ما مر بين الكرخي وعيسى قوله الا ان يروي لغات استثنا من قوله اختلف اي حينئذ يقبل بلا اختلاف بين علمائنا وسعيد من المسيب من التابعين رضي الله عنهم ثم اعلم ان قياس جمع المرسل والمسند مراسيل

ومساجد بلا ياء على وزن مصاحف ومساجد لكن ندب اليا للاتباع توسعا وهو جائز
في الشعر شاذ في النثر قوله المتواتر قال في الميزان هو الخبر المتصل سنادا عن
رسول الله عليه وسلم قطعا ويقينا بحيث لم يبق هم فيه شبهة الانقطاع قوله
وبعد وهو هذا الحد اي يكون آخره كأوله واوسطه كطرفيه قوله وانه يوجب علم
اليقين اي ان المتواتر يوجب علم اليقين عند عامة الفقهاء والمتكلمين حتى يكفر جاحده
خلافا للنظام من المعتزلة وحد قوله ان التواتر عبارة عن اجتماع اولئك الآحاد
وكل واحد منها يحتمل فلا يوجب اليقين ولان اليهود نقلوا صلب عيسى بالتواتر
فلم يفد الا الكذب فكذا نقل المحوس خبر زرادشت اللعين انه اظهر معجزات
وهو كذب محض ولنا ان المتواتر لا يخلو اما ان يكون صدقا او كذبا والكذب منتف
فيتعين الصدق لاستحالة ارتفاع النقيضين وانما قلنا ان الكذب منتف لاستحالة
اجتماع جمع عظيم لا يحصى عددهم ويختلف اماكنهم وينفرد هممهم ويخالف طباعهم
ويشتت آراؤهم على الكذب عادة فلما كان الكذب من مثلهم خارجا عن معتاد
البشر قلنا بالصدق لا محالة كما قلنا بصدق المعجزة لما كانت خارجة عن معتاد البشر
فيا عجبا كيف عرف قائل هذا الهذيان صاحب الميزان ذو القول الفاسد الكاسد والكلام
الباطل العاطل اباه وامه وخاله وعمه ونفسه ودنياه ودينه وعقباه قطعا ويقينا
بالخبر وحده وهو لا يفيد اليقين عنده اما قوله كل واحد يحتمل النقوض بقوى
الحبل واما خبر الصلب فلم يكن الا بطريق الآحاد لان الداخلين عليه كانوا اسبعة نفر
وقيل اثنى عشر كانوا لا يعرفون عيسى حقيقة وانما دهم عليه رجل يقال له يهودا
ومثله لا يثبت التواتر وكذا معجزة زرادشت لانه فعل ما فعل وزور ما زور عند
الملك وخاصته على ما رووا فلا جرم لم يفد اليقين محترق اللعين فنعوذ بالله المعين
واياه نستعين عن لعي الدين قوله انه اخذ بتسمى المتواتر يعني ان المشهور
يوجب علم اليقين عند ابي بكر الجصاص الرازي رحمه الله قوله عيسى بن
ابان بنصب النون بلا تنوين لانه غير منصرف لاجتماع السببين العلمية ووزن الفعل
قوله وهو نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ وانما قال هو ولم يقل
هي نظرا الى الخبر والمراد منه نسخ فيه معنى البيان لا نسخ محض بيان هذا ان المشهور

لذ جهتا ان جهة التواتر وجهة الآحاد فلو كان من قبيل المتواتر من كل وجه لجاز النسخ به
كما جاز النسخ بالمتواتر ولو كان من قبيل الآحاد من كل وجه لم يجز النسخ به اصلا كما
لم يجز النسخ بخبر الواحد فقلنا بالنسخ من وجه دون وجه نظرا الى الجهتين وهو الزيادة
لانها نسخ من وجه دون وجه وبيان هذا ان المزيد عليه قبل الزيادة عليه كان كل المشروع
وبعد الزيادة صار بعض المشروع فصارت الزيادة ابطالا من هذا الوجه وهو معنى النسخ
وبيان انها ليست بنسخ من وجه بل هي بيان ان الزيادة تقرر المزيد عليه ولا تبطله اصلا
قوله مثل زيادة جلد الرجم وهو ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ان
مما يتلى في كتاب الله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله
عزيز حكيم انما المراد من الشيخ والشيخة والله اعلم المحصن والمحصنة مجازا قوله
والمسح على الخف لا يقال المسح ثبت بقراءة الجر في ارجلكم لانا بالزيادة على النص بالحديث
لانا نقول قراءة الجر تقتضي المسح الى الكعبين فذاك غير مراد بالاجماع فعلم ان المسح
على الخف ثبت بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام ولياليها والجر في الآية للمجاورة قوله والتابع انما يزيد التابع
على مطلق الصوم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءته
كانت مشهورة في السلف قوله لكنه لما كان من الآحاد هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ينبغي ان يكون المشهور موجبا علم اليقين لانه حجة بمنزلة المتواتر حتى صحت الزيادة
به مع انها نسخ من وجه فقال في جوابه لكن المشهور لما كان من الآحاد في الاصل ثبت به
شبهة فلم يوجب علم اليقين بل اوجب علم طمأنينة لتعلق الثقات بالقبول ونعني بالطمأنينة
ان نفوسنا تطمئن الى قبوله من غير اعتراء شك ولا اعتراض وهم قوله وحكمه
اذا ورد الى آخره اعلم ان بين اتفاد خبر الواحد اربع شرائط في الخبر احدها ان لا يكون
مخالفا للكتاب والثاني ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة والثالث ان يرد في
حادثة لا يعم بها البلوى والرابع ان يعمل به الصحابة رضي الله عنهم بعد ما اختلفوا في حكم
الحادثة اما الاول فلما روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه ولان كتاب الله ثابت يقينا
لا شبهة وفي خبر الواحد شبهة فلا يترك ما ليس فيه شبهة بما فيه شبهة واما الثاني

وقف
للسوال اهل مدرسة الخضيرية السورية

فلان المشهور فوق خبر الواحد فلا يصح نظيرهما ما تمسك الخصم بخبر مس الذكر فانه
مخالف للكتاب والسنة المشهورة وهذا لان الله تعالى مدح المتطهرين بالماء
بالماء لا يحصل الا بمس الذكر فلو كان مس الذكر حدثا لكان حصول الطهارة بالحدث
المنافي لها وحصول الشئ بضده ومنافيه محال على انه قال عليه السلام لمن سأله
أنومأ منه لا ما هو الا بضعة منك ومس نظيرهما ايضا القضاء بشاهد ويمين فانه خلاف
الكتاب والسنة المشهورة وهذا لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان بين الاصل والخلف في الشهادة فلو كان القضاء
بشاهد ويمين صحيحا لكان زيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وقال عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور تلقته العلماء بالقبول واما الثالث
فلانه اذا ورد في حادثة فيها عموم البلوى ومع ذلك لم يشتهر كان ذلك دليلا على زيافته
وانقطاعه كحديث مس الذكر وحديث الحجر بالتسمية واما الرابع فلان الصحابة
اذا اختلفوا في حكم الحادثة ولم يحتج واحد منهم بالحديث كان ذلك دليلا على زيافته
او انتساخه وهذا لانه لو لم يكن كذلك لثبت الاحتجاج عملا بدليل الحديث الذي
هو اقوى من الرأي وقطعا للخلاف ورفعا للشبهة نظيره اختلاف الصحابة رضي الله
عنهم في عدد الطلاق انه بالرجال او بالنساء ولم يحتج احد بقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فدل انه زيف او منسوخ اوتأويله مباشرة الطلاق ونشترط
في الراوي اربع شرائط اخرى وهي الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط اما
الاول فلان الكلام في امور الدين والكافر فيسعى ابدا في هدم اساسه وحرمة قاعدته
فلا يكون خبره حجة واما الثاني فلان الكلام في خبر من هو معصوم عن الكذب وهو
ليس بحجة وبالعدالة يترجح جانب الصدق على جانب الكذب لان العدل هو الذي يتقي
محظورديه والكذب احد محظوراته فيتقيه واما الثالث فلان الكلام لا يوجد
الا بصورته ومعناه ولا يتصور معناه الا بالعقل والتمييز واما الرابع فلان الخبر
انما يصير حجة اذا ترجح جانب صدقه على جانب كذبه ولا ذلك الا بالضبط لانه اذا
لم يضبط يكون خبره كذبا لا محالة والضبط سماع الكلام حق سماعه ثم فهم معناه ثم
حفظه ثم اداؤه كما سمعه فاذا تمت هذه الشروط كان خبر الواحد موجبا للعمل الا

فلا

فلا قوله ولم يظهر أي اذا لم يظهر اختلاف الصحابة في اجادته ولم يظهر ترك
المحاجة بالحديث يوجب العمل يعني اذا ظهر الاختلاف وظهر ترك المحاجة بان لم
يحتج احد به لا يوجب العمل قوله انه يفتح الهمزة خبر قوله وحكمه اي وحكم خبر الواحد
انه يوجب العمل بهذه الشروط المذكورة ولا يوجب العلم يقينا وهذا عندنا وعند
بعض الناس لا يوجب العمل ايضا لان العمل بلا علم حرام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب علما لا يقينا لاستلزام وجود العمل العلم وقد اجمعنا
على العمل لنا ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب ولا يقين مع الاحتمال فلا يوجب
علم اليقين غير انه يوجب العمل لترجح جانب الصدق على جانب الكذب بوجود العدالة
وغيرها من الشروط والعمل بالدليل الراجح واجب بدليل الكتاب والسنة والاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وعدالة الشاهد تعرف
بغالب الرأي والاجتهاد واما السنة فما روي انه عليه السلام امر معاذا او غيره بالاجتهاد
وهو عمل بغالب الرأي وكذا انه عليه السلام كان مبعوثا الى كافة الخلق وما بلغ الرسالة
الى جميع الخلق شفاها بل بحث واحدا الى جانب واحدا الى جانب آخر فلم يكن العمل بالدليل
الراجح واجبا لما كان خبر رسوله حجة واما الاجماع فكقبول قول الوكلاء وقول الناس
في البيع والاجارة والرهن وغير ذلك الا ترى ان شهادة الشاهدين تقبل في الحدود وغيرها
مع احتمال الكذب نظرا الى الدليل الراجح واما المعقول فهو ان العمل بخبر الواحد في العمليات
واجب لمعنى معقول وهو جلب النفع او دفع الضرر كطبيب يخبر الواحد بان ذلك الشئ يضر
عليك وهذا ينفعك يجب العمل بقوله وكذا اذا قال واحد ان هذا الطريق آمن فاسلكها
وتلك فيها لصوص فلا تسلكها يجب العمل بقوله عملا بغالب الرأي فان هذا المعنى موجود
في الشرعيات ونفع الشرعي اكثر وضرره اكثر فيكون العمل بخبر المخبر في الشرعي اولى
اما معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس به علم والله اعلم اي ليس لك به علم اصلا لوقوع النكرة
في موضع النفي وهنا خبر الواحد يوجب علم غالب الرأي واكثر الظن فيجب العمل لوجود
العلم لما قلنا فان قلت لم تذم المصنف الاسلام على سائر الشروط مع ان الاسلام
وغيره موقوف على العقل قلت نظرا الى المقصود قوله فلا يوجب العمل خبر
الكافر لانعدام الاسلام وخبر الفاسق لانعدام العدالة وخبر الصبي والمغتوه لانعدام

لعله
قوله

كما ان شاهدين
اشهدا على حكم وتبادا
الى التعين ح

العقل الكامل وخبر المغفل لانعدام الضبط فان قلت لانسلم ان الصبي ليس له عقل كامل فكم من صبي يستخرج شيأ بفطنته لايدركه بالغ عاقل قلت نعم لكنه شيء نادر وامر باطن لايوقف عليه فاقيم الشب الظاهر وهو البلوغ مقام المسبب الباطن وهو اعدال العقل بسبر اكما اقيم الشعر وانبات المحتانين مقام المسقوه والانزال ثم اعلم انه ذكر المعتوه وهو الذي اختلط عقله ولم يزل ولم يتذكر المجنون لما ان خبر المعتوه لما لم يقبل وعقله ناقص فلان لايقبل خبر المجنون وهو مسلوب العقل اولى قوله جلفة نصب على التمييز وكذا ما بعده العاقل والمغفل بمعنى وهو الذي لافطنة له والمجازفة عبارة عن قول لاعن بصيرة قوله والمستور اي الذي لم تعرف انه عدل او فاسق قوله في باب الحديث اجازا عن جواز القضاء بشهادة المستور عند ابي حنيفة رضي الله عنه ما لم يطعن الخصم قوله الا في القدر الاول اي في عصر الصحابي والتابعي وتبعه وهو استثنا من قوله لايكون حجة اي لايكون خبر المستور حجة في باب الحديث الا في القرون الثلاثة فانه يكون حجة لتعديل الرسول اياهم قوله وروى الحسن اي الحسن بن زياد تلميذ ابي حنيفة رضي الله عنه قوله انه مثل الفاسق اي المستور اذا اخبر بنجاسة الماء بعد القرون الثلثة حكمه حكم الفاسق حتى يعتبر التحري وهو الصحيح لانتشار الفسق بحكم الشايع رايه اي بجعله حكما فان وقع في قلبه صدقه عمل بخبره والا فلا فهو احوط لاجمال ان الفاسق كاذب في اخباره بالنجاسة قوله يتوضا ولايتيمم لان الكافر والصبي والمعتوه لايعتبر خبرهم في امور الدين اصلا والاجتناب نجاسة الماء من امور الدين فلايعتبر الا ان الفاسق يعتبر خبره بنجاسة الماء اذا تايد باكبر الراي لما سنبين فهو افضل لشبهة صدق خبرهم قوله يعتبر خبر كل مميز اي يقبل قول الواحد في المعاملات عدلا كان او فاسقا كافرا او مسلما عبدا او حرا ذكرا او انثى لعموم الضرورة وهو ان الناس يحتاجون الى المعاملات والاسواق مفتوحة من لدن الرسول عليه السلام الى يومنا هذا واكثر الناس فسقة فلو شرط العدالة والاسلام والبلوغ لوقع الناس في حرج بيّنة ان النبي عليه السلام كان يشتري من الكافر ويصدقه ويجيب دعوة البر التقي وغيره بخلاف باب الحديث حيث لايقبل خبر الفاسق لان في القبول كثرة على انه ان لم يعمل بخبره يعمل بدليل آخر وهو القياس فلا ضرورة

اذن في قبول خبره قوله ولادليل مع الشايع اجازا عن خبر الفاسق في باب الحديث لان هناك دليلا آخر وهو القياس وهو اجتنابه بنجاسة الماء فان العمل بالاصل هناك ممكن وهو كون الماء طاهرا في الاصل قوله ولان اعتبار دليل آخر بقوله يعتبر خبر كل مميز يعني ان هذا ان اعتبار العدالة والاسلام والبلوغ في الخبر انما كان ليترجح جانب الصدق على الكذب فيكون ملزما وذلك وذلك الاعتبار انما يليق فيما فيه لزوم وهو الخبر عن رسول الله عليه السلام او الشهادات في الدعاوى والخصومات دون ما ليس فيه لزوم كالوكالة والمضاربة والاذن في التجارة قوله وانما اعتبر خبر الفاسق في الآخر هو جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انما اعتبر خبر الفاسق في المعاملات الخالية عن معنى الالزام للضرورة ولم يعتبر في امور الدين لعدم الضرورة والاخبار بالحل والحرمة والطهارة والنجاسة من الديانات فكان ينبغي ان لايعتبر اخبار وان تاييد باكبر الراي يقال في جوابه انما اعتبر خبره للضرورة ايضا بيانه ان طلب الحل والحرمة والطهارة والنجاسة لاستقيم من العدل دون الفاسق لان ذلك يكون فاسقا غالبا في المفاوز والسوق والغالب فيهما اهل الفسوق فلو اشترطنا العدالة لوقع الناس في الحرج غير ان هذه الضرورة غير لازمة فاشترطنا التحري ليترجح الصدق على الكذب فلم يجعل الفسق هدرا لكون الضرورة غير لازمة لامكان العمل بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بخلاف الضرورة في المعاملات الخالية عن الالزام فانها فيها لازمة لعدم الامكان بدليل آخر فجعل الفسق هناك هدرا وبخلاف الالزام في الجملة فانه فيها متهم لانه لايلزمه هناك مايلزمه غيره اما هنا يلزمه غيره فلا تهمة وبخلاف الخبر عن الرسول عليه السلام فانه لاضرورة في قبول خبر من اصله لان في العدول كثرة وايضا يمكن العمل بدليل آخر غير خبر قوله لان ذلك اشارة الى حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته امر خاص اي حكم خاص او شيء خاص والتلقي بمعنى الاخذ اراد به تلقي خبر بالقبول والتحري طلب ما هو الاحرى بالاستعمال من قولهم تحرى بكذا اي جد ربه وتحراه اذا توخاه قوله وكونه مع الفسق يحتمل النون عطفا على للضرورة هذا لبيان الفرق بين خبر الفاسق بنجاسة الماء وبين خبر الكافر والصبي فان الفاسق اهل للشهادة عندنا دون الصبي والكافر حتى ينعقد النكاح بشهادة الفساق

قوله مايلزمهم الياء وكسر الزاي قوله فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق يعني لا يقبل خبر الفاسق في باب الحديث بالتحري قوله صاحب الهوى اي صاحب البدعة كالخارجي والرافضي والجبري والقدري والمشبه والمعطل وانما سمي المبتدع صاحب الهوى لميلانه الى محبوب نفسه بلا دليل شرعي او عقلي والهوى محبوب النفس ومطلوبها من هوي الشيء بالكسر اذا احبه ثم رواتهم في الحديث قيل تقبل لانهم انما وقعوا في الهوى بظنهم انهم على الحق فلا يتهمون في الكذب وقيل لا تقبل وهو المختار لان الفسق من حيث الاعتقاد شر من فسق المتحاطي والتارك من القبول فالاول اولى ولان من تحمل الهوى اي ادعاه مذهبا لنفسه ودعا الناس اليه وحاج فالظاهر انه يتقول ويفتري فلا يؤمن على حديث الرسول عليه السلام ان يقال انه تحمل فلان شيئا من غير او قول غيره اذا ادعاه لنفسه والمراد من الاتحال هنا الدعوى الباطلة انما شهادتهم تقبل خلافا للشافعي الا الخطابية وهم قوم من غلاة الروافض فان شهادتهم لا تقبل بالاتفاق وقد عرف في الفروع قوله الى القبول اي الى الكتب هذا كما روي عن ابن الرزندي انه كان يخترع الاكاذيب موافقا لمذهبه ثم يقول انه حديث الرسول عليه السلام قوله ان كان الراوي معروفا اعلم ان الراوي اما ان يكون معروفا او مجهولا فالمعروف اما معروف بالرواية والفقه او بالرواية دون الفقه والمجهول انما شهد بصحة حديثه السلف او سكتوا عن الطعن او اختلف في الطعن او رده السلف بالاتفاق او لم يظهر حديثه بين السلف فحديث القسم الاول مقدم على القياس فان خالف القياس ترك القياس وان وافق تأيد به وعند مالك القياس مقدم لحجية القياس بالاجماع وفي اتصال هذا الحديث شبهة لمخالفة القياس قلنا ان الشبهة في الحديث الواحد عارض وفي القياس اصل لان الشبهة انما نشأت في الحديث نقلا لا اصلا والاخذ بما ليس في القياس اصل اولى مما في اصله شبهة وحديث المعروف بالرواية دون الفقه حجة اذا وافق القياس وان خالف فكذا الا البصريون انشد باب الزاي فسبتين وحديث المجهول ان شهد السلف بصحته صار حجة كحديث المعروف الا ان شهادتهم تعديل اياه وكذا اذا سكتوا عن الطعن لان السكوت بيان في موضع الحاجة اليه وحديث

المختلف في طعنه حجة اذا وافق القياس لتأيده به والا فلا والحديث الذي رده السلف مستنكر لا يعمل به ولا يقبل والقسم الاخر لا يجب العمل به لكنه في حيز الجواز نظرا الى احتمال في ذلك الزمان قوله والعبادلة هم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم سمي جمع عبدل لغة في عبد قياسا او جمع عبد على غير قياس كالنساء للمرأة قوله لم يترك الا بصريون انشاد باب الزاي اي لم يترك الحديث اذا خالف القياس لان الاول من مخالفيه انشد ذا باب الزاي فحينئذ يترك لانه يكون ناسخا للكتاب والسنة المشهورة ومعارضا للاجماع وهذا لان حجية القياس ثبتت بهذه الثلاثة مثاله ما روي ابو هريرة رضي الله عنه الوضوء مما مسته النار رده ابن عباس وقال أتوضأ من ماء سخين او من دفين ندهن به ومثاله ما روي ايضا في المصراة من اشتري شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمصراة والمحفلة بمعنى وهي الشاة التي لم تحلب اياما يجتمع لبنها في ضرعها للبيع وصاع التمر مكان اللبن مخالف للكتاب قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومخالف للاجماع ايضا لان الاجماع انعقد في ضمان العدوان على المماثلة ومثل الشيء إما صورة ومعنى كالحنطة بالحنطة والشعير بالشعير او معنى لا صورة وهو القيمة وقيمة الشيء إما نقد رائج الثمن الوضيع او الجيد والوضيع الذهب والفضة والجيد الفلوس النافقة والتمر ليس من ذلك وإما يرد ويترك حديث المعروف اذا لم يكن فقيها اذا خالف القياس لان نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا بينهم والنقل بالمعنى امر جسيم وشان عظيم لا يؤمن ان يذهب الغلط في نقله اذا لم يكن الناقل فقيها فيرد احتياطا لدخول الشبهة في نقله كما هو كما ردت عائشة رضي الله عنها رواية ابي هريرة رضي الله عنه ان ولد الزنا شر الثلاثة بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لا ازدراء بحاله فمعاذ الله عن الازدراء بواحد من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين قوله وان كان الراوي مجهولا اراد به المجهول في رواية الحديث لا في النسب وايضة بالباء المنقوطة بنقطة تحتانيه والضاد المهملة على وزن واسطة وسلمة بالفتحات وابوه الحبق بالميم المضمومة بعدها الحاء المهملة المفتوحة بعدها الباء المشددة

المكتوب المنقوطة بنقطة بخاتمه قوله فكذلك اي يقبل اذا وافق القياس والا
فلا وانما لا تقبل رواية المجهول اذا خالف حديثه القياس لبقع الفرق بين من ظهرت
عدالته وبين من لم تظهر عدالته مثاله هذا حديث معقل بن يسار او معقل بن سنان
اختلف في طبعه بيانه ان رجلا تزوج امراة بغير تسمية مهر ومات عنها قبل الدخول
فسئل عن ذلك ابن مسعود رضي الله عنه فجعل يجتهد شهرا فقال بعد شهر ارى لها مهر
مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن يسار وقال اشهد ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية مثل قضائك هذا فسر ابن مسعود سرورا
لم يسر مثله قط لموافقة قضائه قضاء الرسول عليه السلام وعمل به لموافقه رايه
ورده علي رضي الله عنه لمخالفة رايه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها واخذ به
وعمل علماؤنا رحمهم الله لانه وافق القياس عندهم ولم يعمل الشافعي لمخالفة عنده على
انه روي انه بقاء عنه كعبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن
وروايتهم عنه تعديل اياه مع انه من قرن العدول قوله وان لم يظهر من السلف
الا الرد لم يقبل بيانه فيما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض
لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رضي الله عنه فقال لا
ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت امر
نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة ثلاث النفقة والسكنى
ما دامت في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت ورده ايضا اسامة بن زيد زوج فاطمة هذه
وكان اذا سمع منها هذا الحديث رماها بكل شيء في يده ورده جابر ايضا ورده
ايضا عايشة وقالت تلك امراة فتنت الناس اي برواية هذا الحديث قال فخر الاسلام
قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لانه ثابت بهما بيانه ان السكنى واجبة
بالاجماع فكذا النفقة والجامع بقاء اثر من آثار النكاح ولان النفقة للاحتباس لحق
الزوج وهو حابس فتجب النفقة كنفقة الماضي لما صار محبوسا لحق العامة وجبت
نفقته في بيت مال المسلمين وفيه خلاف الشافعي حيث يقول لا نفقة للمبتوتة تمسكا
بهذا الحديث قوله فصار المتواتر الى آخره لما فرغ من بيان اقسام المسند
شرع في بيان احكامها جملة قوله والمستفيض منه اي من خبر الواحد والمستفيض

وقع السؤال عن المدرسة المحمدية بالسور

الذي لم يظهر قوله ورده في السلف قوله وسقط العمل بالحديث الى آخره
اعلم ان الخبر يلحقه التكذيب والانكار من الراوي او من غيره فان كان من الراوي فلا
يخلو اما ان انكره الراوي قولا او عملا فان كان قولا قيل يسقط الاحتجاج به وهو الاصح لان
انكاره حجة على نفسه فتسقط روايته بالحجة او بالتناقض فيصير الحديث منقطعا وقيل لا
يسقط لاحتمال نسيان المروي عنه والراوي لا يروي الا اذا تذكر رواية المروي
عنه قيل هذا قول محمد والاول قول ابي يوسف اما اذا انكره الراوي عملا بان عمل بخلاف
الحديث فلا يخلو اما ان يكون عمله بعد رواية الحديث او قبل روايته او لا يعرف التاريخ
فان كان بعد رواية الحديث يسقط الاحتجاج بالحديث لان عمله بخلاف الحديث بعد
روايته لا يخلو اما ان كان حقا او باطلا فان كان حقا دل على انسخ الحديث
وان كان باطلا لكون الراوي فاسقا فلا يكون رواية الفاسق حجة فيسقط العمل
بالحديث مثاله ما روي ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه في
الصلاة عند الركوع ورفع الراس من الركوع فسقط الاحتجاج به بعمل الراوي بخلافه
بدليل ما قال مجاهد صحبت ابن عمر سنتين فلم ارة يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح اما
اذا كان خلاف الراوي قبل رواية الحديث فلا يسقط الاحتجاج بالحديث لان الظاهر
انه ترك الخلاف حين سمع الحديث لموافقة السنة واما اذا لم نعرف التاريخ فلا يسقط
الاحتجاج ايضا لانه يحتمل ان يكون عمله بخلاف الحديث بعد روايته او قبلها فان كان
قبلها فلا يسقط وان كان بعدها فيسقط بالشبهة لانه حجة في الاصل واما
اذا كان الانكار والخلاف من قبل غير الراوي فلا يخلو اما ان يكون غير الراوي من
الصحابة رضي الله عنهم او من غيرهم من ائمة الحديث فان كان من الصحابة فلا يخلو
اما ان كان الحديث مما يحتمل الخفاء او لا يحتمله فان كان الحديث مما يحتمل الخفاء لا
خلاف الصحابي على انساخه كما روي انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
ثم نفى عمر رضي الله عنه وحلا فلق بالروم وارتد فحلفان لا ينفي احدا من بعد وقال علي
رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا مما لا يحتمل الخفاء لان اقامة الحدود مفوضة
الى الائمة فلو صح الحديث لما خفي عليهم لانا تلقينا امور الدين منهم فيبعد في العقول
عادة ان لا يخفى علينا امر من امور الدين ويخفى عليهم وان كان الحديث مما يحتمل الخفاء

لندرة الجارحة فلا يدل خلافا للصحابي على انتساخه كما روي عن أبي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة. وإن كان الانكار من ائمة الحديث فلا يخ اما ان يكون الانكار والطعن منهما بان قال هو مجروح او مطعون او مفسرا فإن كان الطعن مقبولا لان الغالب هو العدالة في المسلمين لاسيما في القدر الاول وإن كان مفسرا فلا يخ اما ان يكون تفسيره بما يفسق جرحا او بما لا يفسق فإن كان بما لا يفسق فلا يقبل كطعن بعضهم على محمد بن الحسن الشيباني في قوله حدثني الثقة من اصحابنا من غير بيان المروي عنه لان الراوي إذا قال حدثني فلان وهو عدل يصح بعد يسلة بالاتفاق فكذا إذا قال حدثني الثقة لان غير العدل لا يكون ثقة فيكون ذلك تعديلا منه على ان الراوي قد يروي عن من هو دونه في السن أو عن قرينه او عن اصحابه وهذه الرواية صحيحة عند علماء الشريعة فيكفي عن المروي عنه صيانة له عن الطعن الباطل فيه وإن كان بما يفسق جرحا فلا يخلو اما ان يجتهد فيه او متفقا عليه فالاول لا يقبل عندنا كالطعن بالارسال والثاني يقبل إذا كان من اهل التصحيح بان قال هو غير عدل او غير عامل اما إذا كان الطاعن من اهل التعصب والعداوة فلا يقبل لكونه متهما في طعنه وذلك كطعن اهل الاهواء في اهل السنة والجماعة وكطعن بعض الشافعية على بعض اصحابنا المتقدمين وما زاد على ذلك يعرف في كتب سلفنا الماضين على الحق الثابتين على الصدق وطويت اذكرة اعتمادا للمعقول والاذهان الصافية قوله ويحمل على الانتساخ معطوف على يؤول ويسقط العمل قوله وهو فرع اختلافهما اي اختلاف ابي يوسف ومحمد في صورة انكار القاضي على قضاياه يدل على اختلافهما في انكار الراوي وهذا لان نفس الرواية في باب الشهادة في حقوق الناس لزاما كما في الغوم صورته ادعى زيد مثلا على عمرو عند القاضي انه قضى له عليه بحق والقاضي لا يتذكر قضاءه فاقام زيد البينة على قضائه لا تقبل البينة ولا ينفذ القضاء عند ابي يوسف وعند محمد تقبل وينفذ قوله والطعن المبهم لا يوجب جرحا بان قال هو مجروح او مطعون كما لا يوجب في الشاهد لظاهر العدالة في المسلمين بل اولى لانه إذا لم يوجب جرحا في الشهادة مع انها اضيق لاشتراط الذكورة والحرية والعدد فلان لا يوجب في رواية الاخبار وبابها اوسع لعدم اشتراط هذه الشروط بالطريق الاولى

فصل في المعارضة

قوله حرج متفق بان قال ليس بعدل او ليس بعاقل وقدم شرع في بيان المعارضة بعد فراغه عن الحجج السالمة عنها لان الاصل عدمها والفرق بين المعارضة والمناقضة ان المعارضة ابتداء على سبيل التعرض لدليل المجيب والمناقضة إيراد الوصف الذي جعله المجيب علة مع تخلف الحكم بيان هذا ان المجيب اذا شرع في بيان الدليل فلا يخ اما ان يسلم السائل الدليل دون المدلول لدليل آخر يوجب خلافه أو لا يسلم الدليل لتخلف الحكم في صورة فالاول المعارضة والثاني للمناقضة كما إذا قال الشافعي مثلا الشهيد لا يصلى عليه لانه مغفور والصلاة على الميت للاستغفار فلا حاجة للشهيد إليه فنقول سلمنا انه مغفور ولا حاجة للمغفور إلى الاستغفار لكن عندنا ما يوجب الصلوة على الشهيد وهو قوله تعالى وصل عليهم إن صلوتك سكن لهم اي رحمة لهم والمغفور لا يستغني عن الرحمة وكذا صلى النبي عليه السلام على عمه حمزة وسائر شهداء احد حين سلشهدوا او نقول لا نسلم ان المغفور لا حاجة له إلى الصلوة لان النبي والصبي مغفوران ومع هذا يصلى عليهما بالاتفاق والباقي يعرف في باب القياس ان شاء الله تعالى قوله لان ذلك من امارات العجز اي لان التعارض والتناقض من علامات الجهل وهذا لان المتعارضين لا بد من ان يدفع كل واحد منهما بالآخر فيكون في ثبوتهما نفيهما والكلام إذا كان من ثبوته يلزم نفيه يكون دليلا على جهل قائله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والمناقضة وإن كانت من امارات الجهل اصلا عن ذلك لكن في المناقضة وإنما يقع التعارض بين الدليلين لجهلنا التاريخ لانا إذا علمناه يكون آخرهما وورودا ناسخا للاول فلا يبقى تعارض ولا تناقض ثم اعلم ان المعارضة في اللغة هي المماثلة على سبيل المقابلة من عرض له أمر أي استقبله فمنعه والعوارض هي الموانع ويقال العارض ما لم يكن اصليا وفي اصطلاح الفقهاء ما هو الثابت بمقتضى اللغة وهو المدافعة بين الدليلين في حق الحكم وركنها تقابل الحجتين على السواء في حكمين متضادين وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وشرطها اتحاد المكان والزمان والجهة لان التعارض لا يتحقق الا باثبات التضاد والتضاد بين الشيئين عبارة عن استلزام ثبوت احدهما نفي الآخر وذا لا يكون الا ما قلنا لان الضدين لا يكونان خصوصهما في محلين مجالا كالسواد في موضع والبياض في آخر ولا يستلزم ثبوت السواد في موضع نفي البياض عن المواضع كلها بل

يستلزم نفيه عن موضع النواد وكذا كون القدين في زمانين لا يوجب التضاد والسلب مع اتحاد المحل كحرمة الخمر بعد جلها وثبات زيد بعد جيوبه وكذا كون القدين بحسب جهتين مختلفتين لا يوجب التضاد مع اتحاد المحل والزمان كقولنا زيد حرام له حلال لابنه وكالمنكوحة حلال للناكح حرام لغيره وحكمها ما ذكر في المتن قوله المصير الى القياس وافوال الصحابة يعني ان حكم المعارضة بين الشيئين اذا لم يعرف التاريخ المصير الى القياس والى فوال الصحابة هذا على قول الكرخي لان عنده تقليد الصحابي ليس بواجب فيما يدرك بالقياس وكان المصنف اختار قوله فقدم ذكر القياس على فوال الصحابة لكن هذا الترتيب وهو المصير الى القياس والى فوال الصحابة فيما اذا كان المصير الى القياس ممكنا بان كان الحكم مما يدرك بالقياس اما اذا كان مما لا يدرك فالمصير الى فوال الصحابة والى هذا اشار بقوله ان امكن وعند ابي سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به فكان القاضي ابا زيد اختار قول البردعي حيث قال وان كان التعارض بين الشيئين كالمنقول الى قوال الصحابة ثم الى الرأي قوله تساقطا وهذا لانه اذا تعارضا تطاحا امان يعمل بهما او باحدهما في الاول الجمع بين القدين وفي الثاني الترجيح بلا مرجح وكلاهما فاسد قوله اليه اي الى ما بعدهما قوله تعارضت الدلايل يعني ان الاخبار والآثار متعارضة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لغالب بن ابجر او ابجر بن غالب حين قال لم يبق من مالي الا الحمر الاهلية كل من سمين مالك وروي عن علي وجابر بن عبد الله وعبد الله بن ابي اوفى رضي الله عنهم ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وفي الحديث كانوا ذبحوها يوميذ وان القدور لتغلي بها حتى نادى منادي رسول الله عليه السلام ان اكفئوا القدور ودلك دليل الحرمة والنجاسة وقال ابن عباس رضي الله عنهما الحمار يعتلف القت والتبن وهما طاهران فسؤره طاهر وقال ابن عمر رضي الله عنهما انه رجس قوله ولم يصلح القياس شاهدا اي دليلا على الحكم وهذا لان القياس ابدا يكون باعتبار المماثلة بين المقيس والمقيس عليه وهنا لا يمكن ذلك فلا يصلح القياس لنصب الحكم ابتداء بيانه ان سؤر الحمار لا يمكن اعتباره بسؤر الكلب لان الضرورة منعدمة في الكلب دون الحمار لان الحمار يرتطم في الدور والافنية ويشرب

من الاواني ويحتاج اليه في الركوب والحمل فلم يكن سؤره نجسا كسؤر الكلب لعدم المماثلة ولم يمكن اعتباره بسؤر الهرة ايضا لان الضرورة في الهرة اكثر منها في الحمار لان الهرة تدخل المضايق دونه فلم يكن سؤره طاهرا طهورا كسؤر الهرة ولم يمكن اعتباره بسؤر الفارة لان الضرورة فيها فوق ما في الهرة وفي الهرة فوق ما في الحمار ولم يمكن اعتباره ايضا بغير لان الضرورة في الغرفة اكثر ولم يمكن اعتباره ايضا بالثوب لان في الثوب ضرورة لاختلاط الانسان به ولا ضرورة في الحكم فلما لم يمكن القياس لان القياس لا وجود له بدون المقيس عليه والاصول المذكورة لا يصلح واحد منها ان يكون مقيسا عليه لعدم المماثلة قلنا نعتبر الاصول والاصل كان في جانب الماء هو الطهارة فلم يتخصص بالشك وفي جانب الحدث هو الحدث فلم يظهر بالشك فبقي كل واحد من الماء والحدث على ما كان وصار الامر مشكلا وسؤره مشكوكا فوجب ضم التيمم احتياطا ليخرج المكلف عن العهدة بيقين فان قلت الدلايل لما تعارضت في ناحة لحمه وحرمته قلنا بحرمة لحمه لان الاصل ان يغلب المحرم على المبيح فيما اذا تعارضا احتياطا او لقلة النسخ فكان ينبغي على هذا ان يكون سؤر الحمار نجسا لان سؤر كل شئ مغتذ بلحمه ولحمه حرام نجس بالاشك قلت نعم لكن لم نعمل بنجاسة سؤره للضرورة والبلوى فان قلت ينبغي ان يكون سؤره مطهرا ايضا لانك قررت الاصول والاصل في الماء هو التطهير قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا قلت يلزم على هذا تقرير اصل واحد لا اصول لانا كما نظرنا الى جانب الماء وقررنا الاصل فيه نظرنا الى جانب الحدث وقررنا الاصل فيه فلو قلنا بان سؤره مطهر لم يبق تقرير اصل في جانب الحدث اصلا لان التطهير عبارة عن اثبات الطهارة او ازالة النجاسة اذا استعمل في محل قابل له والمحل هنا قابل فلم نقل بكونه مطهرا لهذه الضرورة تقريرا للاصلين ونظرا الى الطرفين فان قلت النجاسة لما ارتفعت في سؤره للضرورة يكون طاهرا واما الطاهر ايما وجد يكون مطهرا الا ترى ان الماء المستعمل طاهر وهو مطهر قلت واجبا منك انك نسيت سريعا قول الفقهاء الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلو قلنا بتطهير سؤره يكون ما هو الثابت بالضرورة ثابتا اكثر من قدر الضرورة لانه لا ضرورة في التوضي بسؤره لانه تحصل الطهارة بالتيمم اذا اعتبرت سؤره غير مطهر قوله فلم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط القياسان بالتعارض بل يجب

العمل باستصحاب الحال واستصحاب الحال عبارة عن بقاء ما كان على ما كان لعدم
الدليل المزيل وكان القياس ان يسقط القياسان بالتعارض لاندفاع كل واحد بالاخر
لكن لم يسقطا بل وجب العمل بايهما شاء المجتهد خطأ كان او صوابا عند الله تعالى لانه
جعل حجة لله تعالى على عباده واحد القياسين حجة يقينا عند الله تعالى والعمل بايهما
على احتمال انه حجة حقيقة اولى من العمل باستصحاب الحال الذي هو العمل بلا دليل لا
سيما اذا تقوى احدهما بجرى الدم وللقلب نور الفراسة يكون ذلك صوابا والاخر
خطأ لوجود الرجحان بدليل شرعي وهو التحري عند الضرورة قوله لان القياس
دليل قوله فلم يسقطا قوله بنور الفراسة قيل الفراسة معاينة المغيبات بالانوار
الربانية وذلك نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه السلام المؤمن ينظر
بنور الله تعالى وعن نوبان رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال اتقوا فراسة
المسلم وفراسته فانه ينظر بنور الله وينطق بتوفيق الله تعالى وقال عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وقيل في قوله تعالى أومن كان ميتا
فاحييناه اي ميت الذهن فاحياه الله بنور الفراسة فانه قوله اذ من كان مرائيا
وانفاسه مجتنبا عن المعاصي ضمائرها وكبائرها متخلقا باخلاق نبوته متخليا
باداب مصطفويته ولا يرى الخير والشر والنفع والضر الا من الله تعالى ولا يلتفت
الى مخلوق بعرض حاجته ولا يعتمد عليه طرفة عين تكون فراسته كالشمس ساطعة
انوارها لامعة اضواؤها ينطق بالصدق ويقول بالحق وعند جهينة الخبر اليقين
قوله ثم المعارض الى آخره ذكر المصنف ذلك المعارضة وشرطها بعد ما
ذكرحكمها لان المقصود من الحقايق والشروط الاحكام ايما يقيد بقوله في وقت واحد
لانه اذا اختلف الوقتان لا تثبت المعارضة كما في قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية مع
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن قال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وهو قوله تعالى واولات الاحمال نزلت
بعد قوله تعالى اربعة اشهر وعشرا لعز هذا بانقضاء عدة الجاهل في الوفاة يوضح
المجمل والمباهلة الملاعنة وكانوا اذا اختلفوا الى شيء اجتمعوا وقالوا لعنة الله على
الكاذب منا والبهلة بضم الباء وضمها اللعنة وسورة النساء القصوى التي بعد الغابن
والطولى

والطولى التي بعد آل عمران وكذا اذا اختلفا لجهالة لا تثبت المعارضة كما قيل في قوله
تعالى وارجلكم الى الكعبين ينصب للام وجرها لان النصب حمل على الحائض والجر على المخفف
وكذا اذا لم يكن بينهما في القوة مساواة كما اذا تعارض خبر الواحد بالمشهور كحديث القضا
بشاهد ويمين مع الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر فالحديث المشهور يقتضي ان لا يصح يمين المدعي لاقضاء القسمة قطع الشركة وخبر
الواحد يقتضي صحة يمين المدعي فلم تثبت المعارضة لعدم المساواة لان المرجوح لا اعتبار
له بمقابلة الراجح والضعيف لا اعتداد له بمقابلة القوي قوله واختلف مشايخنا
الى آخره اذا تعارض نصان احدهما مثبت اي يثبت الامر المعارض والاخر نافٍ اي ينفي
الامر المعارض وينفي الامر على ما كان بعد الكرخي المثبت اولى لقربه الى الصدق
وعند عيسى بن ابان يتساقطان ولا يترجح احدهما على الاخر بل يطلب الترجيح من وجه آخر
لان اغتباء الخبر باغتباء صدق الراوي وهذا موجود في الناقي كما في المثبت قوله
واختلف عمل اصحابنا المتقدمين ايراد بهم ابا حنيفة وصاحبيه رضي الله عنهم فتارة
اخذوا بالمثبت كما في خبر بريرة رضي الله عنها وتارة اخذوا بالناقي كما في حديث ميمونة
رضي الله عنها والاصل في هاتين المسئلتين ان الامة اذا اعتقت وزوجها حر او عبد تكون
لها الخيار خلافا للشافعي في الزوج لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت
بضعك فاختاري وان المحرم اذا تزوج يجوز عندنا خلافا للشافعي لان النبي عليه السلام
تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو محرم والمثبت في خبر بريرة خير جزئية الزوج لانه يثبت
الامر المعارض لان زوجها لم يكن حرا الأصل بالاتفاق والناقي في خبر ميمونة خير الزوج
حال الاحرام لانه ينفي الحل المعارض لانه عليه السلام تزوجها بالاتفاق بعد الاحرام
لكنه وقع الاختلاف في انه تزوجها في الاحرام او بعده فيكون خبر الاحرام اصلا
نافيا للامر المعارض وبريرة برائين مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عايشة رضي
الله عنها قوله لم يكن في الحل الاصلي اي في الحل قبل الاحرام قوله
في الجرح والتعديل اي في جرح الشاهد وتعديله اي تزكيته والجرح مثبت لانه يثبت
الامر المعارض وهو الفسق مثلا والتزكية نافٍ لانه ينفي الامر المعارض وينفي
الامر الاصلي على ما كان بنا على ظاهر الاسلام قوله والاصل في ذلك اي

الاصل الكلي فيما قلنا أن النفي لا يخلو اما ان يعرف بدليله أو لا يعرف أو يكون مشتبها الحال فلعله يكون مبنيا على الدليل ولعله لا يكون انما اذا كان يعرف بدليله كما في حديث ميمونة حيث يعرف النفي بدليله وهو فيه الجزم من كونه مكشوف الراس ولا يسأ غير الخيط ونحو ذلك فيكون النفي معارضا للاثبات فيطلب الترجيح من وجه آخر كما رجحنا في هذه الصورة وقلنا ان خبر الزوج في الاحرام وهو خبر النفي اولى من خبر الزوج في الحل الطاري وهو خبر الاثبات لان راوي النافي ابن عباس رضي الله عنهما وهو اثبت واضبط واتقن من راوي المثبت وهو يزيد بن الاصم رضي الله عنه • واما اذا كان لا يعرف النفي بدليله بل يعرف باستصحاب الحال فلا يكون النفي معارضا للاثبات بل يكون الاثبات اولى كما في حديث بريرة لان خبر النفي اي خبر من اخبرانها اعتقت وزوجها عبد خبر لا عن دليل فلعل زوجها كان اعتق ولم يعرف المخبر ذلك بل بنى الامر على الاستصحاب وخبر المثبت خبر عن دليل لانه بنى امره على العتق فكان الاثبات اولى والحرج من هذا القبيل • واما اذا كان النفي مشتبها الحال كما في طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته فالرجوع في ذلك الى الراوي فان اسند خبره الى دليل بان قال غرفت الماء بانا طاهر من واد طاهر وحفظته كذلك عن النجاسة او قال طبخت الطعام في قدر طاهرة من لحم طاهر ونوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته كذلك عن النجاسة يكون خبر النفي معارضا للاثبات فيتساقطان ويبقى كل واحد من الماء والطعام على ما كان من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة فلا يكون خبر النفي معارضا للاثبات لانه خبر لا عن دليل فيتحرى الماء ويجزم الطعام وهذا معنى قوله وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله قوله والا فلا اي وان لم يكن النفي يعرف بدليله أو لم يعتمد الراوي دليل المعرفة فيما يشتبه حاله فلا يكون خبر النفي مثل الاثبات قوله فالنفي اي اي نفي خبر يعتمد وجه بريرة بظاهر الحال اي باستصحاب الحال قوله ومن الناس من رجح الى آخره قال في الميزان هذا قول بعض اصحابنا والشافعي وانما رجحوا على هذا الوجه اعني اذا كان راوي احد الخبرين واحدا وراوي الآخر اثنين أو كان راوي احد الخبرين خبرين وراوي الآخر عبدين أو كان راوي احد الخبرين رجلين وراوي الآخر

من اثنين ونحوها رواية الاثنين على رواية الواحد ورواية الحرين على رواية العبدين • ورواية الرجلين على رواية المرأتين لانه اقوى لقربه الى الصدق ولانهم استندوا اما الى الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من المبسوط حيث قال يؤخذ بخبر الاثنين دون الواحد وبخبر الحرين دون العبدين وبخبر الرجلين دون المرأتين اذا كان من جانب خبر طهارة الماء ومن جانب خبر نجاسته او كان من جانب حل الطعام ومن جانب آخر خبر حرمته وعند عامة مشايخنا الترجيح بكثرة الرواة غير صحيح في رواية اخبار الآحاد لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متاخرا ناسخا للذي رواه اكثر ولان الترجيح بفضل عدد الرواة متروك باجماع السلف من الصحابة فانهم لم يرجحوا قط بهذا الوجه فمن ادعى فعليه البيان وكذا الترجيح بالذكورة والحرية غير صحيح لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى ازواج رسول الله عليه السلام فيما يشكل عليهم على انه قال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء اي من عايشة رضي الله عنها وكان رسول الله عليه السلام يعتمد خبر سلمان وبريرة قبل عتقهما ولا يطلب صدق خبرهما من غيرهما قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والذي يصح عندي ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة واليه ذهب ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله والصحيح ما قالا فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا قليل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين قوله دون الانفراد اي في هذا الترجيح في العدد لا في الآحاد فانهم في الآحاد يوافقونا حتى اذا كان راوي احد الخبرين حرا والآخر عبدا او كان رجلا والآخر امرأة لا يترجح احدهما على الآخر بالحرية او الذكورة قوله واستدل اي من رجح قوله هذا متروك اي الترجيح بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية وهذه الحجج اي الحجج السابق ذكرها من الخاص والعام وغير ذلك وهذا هو وجه المناسبة بين البابين •

باب البيان

البيان لغة عبارة عن الظهور من بان لي معنى هذا الكلام اي ظهر لي انا وقد يستعمل في الاظهار اذا كان اسما من بين بمعنى المصدر كالكلام والسلام من كلم وسلم

كقوله تعالى ثم إن علينا بيانه وعند أهل الأصول بيان عن اظهار ما خفي على المخاطب
قوله وهو توكيد الكلام الى آخره اي بيان التقرير عبارة عن تأكيد الكلام بما
يقطع احتمال المجاز او الخصوص بيان هذا ان كل حقيقة تحتمل المجاز فاذا اكد الكلام
بقطع الاحتمال تكون ذلك بيان تقرير كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه لما
قال المرء يطير بجناحيه فلما قال بجناحيه انقطع الاحتمال وكذلك كل عام يحتمل
الخصوص فاذا اكد الكلام بقطع الاحتمال يكون ذلك بيان تقرير اي تقرير لمقتضى
الظاهر كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان لفظ عام يحتمل الخصوص بان يراد
البعض فلما قال كلهم صار تقريرا لمعنى العموم بمقتضى الظاهر بتقرير من الاحكام
ما اذا قال لامرأته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح قوله
وكذلك بيان التفسير اي يصح موصولا او مفصولا بالاجماع وهو بيان المجمل كقوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلجهة البيان بالسنة قولا وفعلا وكذا
بيان المشترك كقوله لامرأته انت بائن ثم قال عنيت به الطلاق وهذا لانه
يحتمل وجوه تنوينه وكذا في سائر الكنايات قوله نحو التعليق والاستثناء
اعلم ان المصنف اتبع فخر الاسلام في انه جعل التعليق والاستثناء من واد واحد
لكن القاضي ابا زيد والعلامة السرخسي رحمهما الله فرقا بينهما فجعلا التعليق من
بيان التبديل والاستثناء من بيان التغيير ولم يجعلا النسخ من باب البيان وفخر
الاسلام جعل النسخ من باب التبديل • قالا البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء •
وبالنسخ يرتفع ويقطع فلا يكون النسخ بيانا وقال فخر الاسلام النسخ بيان
في حق الله تعالى لانه عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم المعلوم انتهاؤه عند الله
تعالى تبديل في حقنا لان ظاهر الحكم كان يقتضي البقاء لعدم التوقيت فيه فسميناه
بيان التبديل من هذا الوجه وجه قولهما في ان بينهما فرقا ان الاستثناء رفع
البعض وتقرير البقية على ما كانت فمن حيث التقرير كان بيانا ومن حيث الرفع كان
تغييرا والتعليق لا يرفع البعض بل يمنع حكم الكلام الذي شأنه الثبوت في
الحال متبدلا لامتناع عليه الاصل الى زمان وجود الشرط فمن حيث ان فيه منعا لم
يكن بيانا ومن حيث ان فيه تصييرا الكلام من جهة الى جهة صار بيانا لان البيان

ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وعند وجود الشرط يظهر ابتداء الحكم فسميناه بيان تبديل
وجه قول فخر الاسلام في عدم الفرق بينهما ان التعليق والاستثناء كلاهما مغيران
حكم اول الكلام فبصير البيان بهما بيان تغيير غير ان التعليق تغير الحكم من حيث انه يمنع
ثبوته في الحال والاستثناء تغير من حيث انه يمنع ان يكون البعض مرادا من الكلام قوله
فلهما يشترط الوصل هذا بالاجماع حتى اذا قال لعبده انت حر ثم قال بعد يوم ان فعلت
كذا الا يصح التعليق او قال لفلان علي الف درهم ثم قال بعد يوم الا مائة لا يصح الاستثناء
ويلزمه تمام الالف وانما لا يصح اذا انفصل انما بالاجماع او لانه يصير نسخا للكل كما في
صورة التعليق لانه يصير رفعا للحكم بعد ثبوته او نسخا للبعض كما في صورة الاستثناء لانه
يصير رفعا للبعض بعد ثبوته فلا يبقى البيان بيانا انما اذا وصل لا يلزم الرفع بعد الثبوت
لان الكلام بآخره والكل تعتبر جملة واحدة هذا على ما قال القاضي والعلامة السرخسي
خاصة قوله واختلف في خصوص العموم اعلم ان النسخ لا يكون الا تراخي بالاتفاق
وخصوص العموم اذا كان مقارنا يجوز بالاتفاق وان لم يكن مقارنا لا يجوز عندنا وعند
الحنفية يجوز لانه عنده بيان تقرير وهو بالاتفاق يجوز موصولا ومفصولا وعندنا لا يجوز لانه
بيان تغيير وهو بالاجماع لا يجوز الا موصولا وهذا لان العام يوجب الحكم قطعا عندنا
فبعد لحاق الخصوص لا يبقى كذلك بل يوجب الحكم مع ضرب شبهة فكان الخصوص
تغييرا من القطع الى الاحتمال فلا يجوز متراخيا وهذه المسئلة لا كلام فيها ابتداء بل هي
بناء على ما مضى في اول الكتاب وهو ان العام قبل لحاق الخصوص هل يوجب الحكم قطعا
امر لا قوله وعلى هذا اي على اعتبار ان خصوص العموم لا يقع متراخيا قوله
وبالبعض منه اي اوصى بالبعض من الحائم لآخر موصولا بالايصاء الاول قوله ان
الثاني اي ان الايصاء الثاني وهو الايصاء بالبعض يكون خصوصا للايصاء الاول وهو
الايصاء بالحائم فيكون البعض الموصى له الثاني خاصة قوله فيكون البعض بينهما
اي يكون البعض بين الموصى له الاول والثاني مشتركا والخلفة للاول خاصة اعلم انه لم
يرد هنا العموم المصطلح المشتمل على افراد متفقة الحدود لانه لا اتفاق بين الخلفة
والبعض من حيث الحقيقة بل اراد العموم اللغوي وهو الشمول لان الحائم يشملهما قوله
واختلفوا الى كيفية عمل الاستثناء قال علماؤنا الاستثناء يمنع انعقاد الكلام بحكمه اي مع حكمه

كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وعند أهل الاصول عبارة عن اظهار ما خفي على المخاطب
قوله وهو توكيد الكلام الى آخره اي بيان التقرير عبارة عن تأكيد الكلام بما
يقطع احتمال المجاز او الخصوص بيان هذا ان كل حقيقة تحتمل المجاز فاذا اكد الكلام
بقطع الاحتمال يكون ذلك بيان تقرير كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه انقطع الاحتمال وكذلك كل عام يحتمل
الخصوص فاذا اكد الكلام بقطع الاحتمال يكون ذلك بيان تقرير اي تقرير لمقتضى
الظاهر كقوله تعالى فسجد الملائكة والملائكة لفظ عام يحتمل الخصوص بان يراد
البعض فلما قال كلهم صار تقريرا لمعنى العموم بمقتضى الظاهر نظيره من الاحكام
ما اذا قال لامرأته انت طالق ثم قال عنيت به الطلاق من النكاح قوله
وكذلك بيان التفسير اي يصح موصولا او مفصولا بالاجماع وهو بيان المجمل كقوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلجهالة البيان بالنسبة قولا وفعلا وكذا
بيان المشترك كقوله لامرأته انت بائن ثم قال عنيت به الطلاق وهذا لانه
يحتمل وجوه تنوعه وكذا في سائر الكنايات قوله نحو التعليق والاستثناء
اعلم ان المصنف اتبع فخر الاسلام في انه جعل التعليق والاستثناء من واد واحد
لكن القاضي ابا زيد والعلامة السرخسي رحمهما الله فرقا بينهما فجعلا التعليق من
بيان التبديل والاستثناء من بيان التغيير ولم يجعلا النسخ من باب البيان وفخر
الاسلام جعل النسخ من باب التبديل • قالا البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء •
وبالنسخ يرتفع ويقطع فلا يكون النسخ بيانا وقال فخر الاسلام النسخ بيان
في حق الله تعالى لانه عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم المعلوم انتهاؤه عند الله
تعالى تبديل في حقنا لان ظاهر الحكم كان يقتضي البقاء لعدم التوقيت فيه فسميناه
بيان التبديل من هذا الوجه وجه قولهما في ان بينهما فرقا ان الاستثناء رفع
البعض وتقرير البقية على ما كانت فمن حيث التقرير كان بيانا ومن حيث الرفع كان
تغييرا والتعليق لا يرفع البعض بل يمتنع حكم الكلام الذي شأنه الثبوت في
الحال متبدلا لما عليه الاصل الى زمان وجود الشرط فمن حيث انه فيه منع العلم
يكن بيانا ومن حيث ان فيه تصيير الكلام من جهة الى جهة صار بيانا لان البيان

ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وعند وجود الشرط يظهر ابتداء الحكم فسميناه بيان تبديل
وجه قول فخر الاسلام في عدم الفرق بينهما ان التعليق والاستثناء كلاهما مغيران
حكم اول الكلام فيصير البيان بهما بيان تغيير غير ان التعليق يغير الحكم من حيث انه يمنع
ثبوته في الحال والاستثناء يغير من حيث انه يمنع ان يكون البعض مرادا من الكلام قوله
فانما يصح بشرط الوصل هذا بالاجماع حتى اذا قال لعبده انت حر ثم قال بعد يوم ان فعلت
كذا لا يصح التعليق او قال لفلان على الف درهم ثم قال بعد يوم الا مائة لا يصح الاستثناء
ويلزمه تمام الالف وانما لا يصح اذا فصل اما بالاجماع او لانه تصيير شيئا للكل كما في
صورة التعليق لانه يصير رفعا الحكم بعد ثبوته او شيئا للبعض كما في صورة الاستثناء لانه
تصيير رفعا للبعض بعد ثبوته فلا يبقى البيان بيانا اما اذا اوصل لا يلزم الرفع بعد الثبوت
لان الكلام بتمامه بآخره والكل يعتبر جملة واحدة هذا على ما قال القاضي والعلامة السرخسي
خاصة قوله واختلف في خصوص العموم اعلم ان النسخ لا يكون الا بالنسبة الى
خصوص العموم اذا كان مقارنا يجوز بالاتفاق وان لم يكن مقارنا لا يجوز عندنا وعند
الحنفية يجوز لانه عنده بيان تقرير وهو بالاتفاق يجوز موصولا ومفصولا وعندنا لا يجوز لانه
بيان تغيير وهو بالاجماع لا يجوز الا موصولا وهذا لان العام يوجب الحكم قطعا عندنا
فبعد لحاق الخصوص لا يبقى كذلك بل يوجب الحكم مع ضرب شبهة فكان الخصوص
تغييرا من القطع الى الاحتمال فلا يجوز منفردا اجماعا وهذه المسئلة لا كلام فيها ابتداء بل هي
بناء على ما مضى في اول الكتاب وهو ان العام قبل لحاق الخصوص هل يوجب الحكم قطعا
امر لا قوله وعلى هذا اي على اعتبار ان خصوص العموم لا يقع منفردا اجماعا قوله
وبالبعض منه اي اوصي بالقدر من الحائط لآخر موصولا بالايصاء الاول قوله ان
الثاني اي ان الايصاء الثاني وهو ايضا بالقدر يكون خصوصا للايصاء الاول وهو
الايصاء بالحائط فيكون القدر الموصى له الثاني خاصة قوله فيكون القدر بينهما
اي يكون القدر بين الموصى لهما الاول والثاني مشتركا والجلفة للاول خاصة اعلم انه لم
يرد هنا العموم المصطلح المشتمل على افراد متفقة الحدود لانه لا اتفاق بين الجلفة
والقدر من حيث الحقيقة بل اراد العموم اللغوي وهو الشمول لان الحائط يشملهما قوله
واختلفوا الى كيفية عمل الاستثناء قال علماؤنا الاستثناء يمنع تكلم بحكمه اي يمنع حكمه

حتى لا يجوز ان يجعل الفرق بينهما عند الحنفية فخر الاسلام فافهم

بقدر المستثنى أي لاستثنا يمنع التكلم بان ينعقد موجبا لحكمه بقدر المستثنى فيكون
الاستثنا تكلما بالباقي بعده اي يكون تكلما بالحاصل بعد الاستثنا بيان هذا ان الكلام لا
يكون كلاما الا بان يكون مفيدا مفهما ولا يحصل ذلك اذا كان مراد المتكلم اخراج
بعض ما تكلم به وليس في كلامه ذليل الاخراج فجعلنا صدر الكلام لهذا القرون موقوفا
الى الاخر حتى يكون مفهما فصار الاستثنا من هذا الوجه مانعا اول الكلام من ان ينعقد موجبا
لحكمه بقدر المستثنى فصير الاستثنا تكلما بالحاصل بعده لا محالة غير ان الحكم في
المستثنى نفيا او اثباتا يكون بطريق الاشارة لا بالقصد لان الاستثنا الخ اما ان يكون
من المثبت او من المنفي فالاول في الاول والثاني في الثاني وعند الشافعي الاستثنا يمنع الحكم
بطريق المعارضة يعني ان اول الكلام منعقد لحكمه والاستثنا اخرج بعض الحكم بطريق
المعارضة احتج بان الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس بالاجماع ولا كذلك هنا الا بالمعارضة
يؤيده كلمة التوحيد والجواب سلمنا ان الاستثنا من كذا كذا وكذا
لكن لا نسلم انه لا يكون الا بالمعارضة ولين سلمنا انه بطريق المعارضة لكن يلزم منه الترجيح بلا مرجح
وهو باطل بالاجماع بيانه ان صدر الكلام يقتضي ادخال المستثنى في الحكم والاستثنا يقتضي
اخراجه عنه وبالاتفاق المستثنى خارج عن حكم اول الكلام فيلزم حينئذ الترجيح بلا مرجح
لاستوا المقتضيين على انا نقول كيف يكون عمل الاستثنا بطريق المعارضة والاقيام ولا
استقلال للاستثنا بنفسه لانه ابدا يحتاج الى المستثنى منه فلا يحصل حينئذ شرط المعارضة
وهو المساواة فيكون القول بالمعارضة كاسدا فاسدا واثبات الالوهية في المعبود الحق
بطريق الاشارة كما قلنا وثمرة الخلاف تظهر في قوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعنده
يلزمه الالف الا قيمة الثوب منه لان الاستثنا اقتضى نفي ما اثبته اول الكلام بطريق
المعارضة ولا يمكن النفي الا من حيث القيمة وعندنا يلزمه تمام الالف لان الاستثنا لم
يصح حقيقة ولم يصر تكلما بالباقي لان الثوب من غير جنس الالف قوله بمنزلة
دليل الخصوص اي انه يعمل بطريق المعارضة بالاجماع والقياس باطل لعدم المماثلة لان
دليل الخصوص قائم بنفسه بخلاف الاستثنا قوله كما اختلفوا في التعليق اي اختلفوا
في كيفية عمل الاستثنا كما اختلفوا في التعليق على ما مر وهو ان التعليق بالشرط يمنع الحكم
لا العلة عنده وعندنا يمنع العلة معقودا والحكم ضمنا وقد قررناه وحررناه فيما مضى

قوله وعنده الاباحة اي صار تقدير قول الرجل عند الشافعي الاباحة فانها
لبست على قوله وعلى هذا اي على هذا الاصل الذي قلنا اعتبر الشافعي صدر الكلام
عاما في القليل والكثير في الحديث المذكور في المتن لان الاستثنا عارضه في الكل لان
المسوي في الطعام هو الكيل فبقي صدر الكلام على عمومه فيما لا معارضة فيه وهو ما دون
الكيل حتى لا يجوز عنده بيع الحفنة بالحفنتين والحفنة مثل الكف وعندنا يجوز هذا البيع
لان صدر الكلام لم يتناول القليل بيانه ان معنى قوله عليه السلام الا سواء سواء والله
اعلم الا مساويا بمساو والاستثنا الحقيقي هو الذي يكون المستثنى من جنس المستثنى منه
ولا مجانسة بينهما لان المستثنى حال والمستثنى منه عين فعلنا لرعاية الاصل في الاستثنا
ان المستثنى منه الاحوال اي لا تبيعوا الطعام بالطعام في الاحوال وهي حالة المساواة وحالة
المفاضلة وحالة المجازفة الا في حالة المساواة والمفاضلة والمجازفة لا تصحان الا في
الكيل على ما بيانا في القياس فلا يكون القليل داخلا تحت الحرمة قوله اخرج انجما
رحمهم الله الى آخره هذا الاحتجاج لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثنا لو كان
عمله بطريق المعارضة لزم الكذب في خبر من يتعالى عن الكذب وهو غير جائز لانه
تعالى اخبر عن نوح عليه السلام بلبثه في قومه الف سنة الا خمسين عاما فلو كان الاستثنا
معترضا ومانعا حكم الالف مع بقاء الالف وهو عين المحال واثر الخيال لان الالف اسم خاص
لعدد خمسمائة لا يحتمل التسعمائة والخمسين مع بقائه الفا بخلاف اللفظ العام اذا
خص منه بعض يكون اطلاق اللفظ على الباقي بلا خلل لوجود العموم كما خص الذين
والمشاة من المشركين لان التخصيص في صيغة الجمع الى الثلثة جائز قوله
وتفسيره ما ذكرنا وهو الكلام بالباقي بعد الثنيا قوله ومنفصل اي منقطع وهو
ان يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه قال عندنا الظاهر ليقال فيه اي في الاستثنا
المنقطع انه استثنا تمعنى لكن قوله لجعل مبتدا مجازا اي لجعل الاستثنا منقطعا
مجازا اي مستعارا بالمعنى لكن وجه المجاز حصول معنى لكن في هذا الاستثنا وهو
ظاهر قوله تعالى الا رب العالمين اي لكن رب العالمين ونظيره قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا شهادة

ابدا واولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا والاستثناء منقطع لكون التائبين غير القاذفين
وفيه وجه آخر وهو ان يكون الاستثناء متصلا بان يكون الاستثناء من الاحوال اي هم
الفاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة وهنا مسئلة مبنية على هذه الآية وهي ان
المحدود في القذف اذا تاب هل تقبل شهادته ام لا فعند الشافعي تقبل لانصراف
الاستثناء الى جميع الجمل السابقة لان الاصل عنده هو وعندنا لا تقبل للنهي الوارد
بطريق التاييد في عدم قبول شهادة القاذفين المحدودين لانصراف الاستثناء الى الجملة
الاخيرة خاصة كما هو الاصل عندنا في الاستثناء الوارد عقيب الجمل المعطوفة حيث
ينصرف الى الكل كقوله عبدي حر وامرأتي طالق ان دخلت الدار وكذا المعلق
بمشيئة الله تعالى كقوله عبدي حر وامرأتي طالق ان شاء الله ينصرف اليهما جميعا قلنا
ان الى الاستثناء تغيرا بالاتفاق لحكم اول الكلام فلا يصار اليه ما امكن لان الاصل
عدم التغيير فانصرف الاستثناء لهذا المعنى الى الجملة الاخيرة خاصة تقليلا للتغيير
وليس من رفع الفسق قبول الشهادة الاخرى التي يعتبر العدل لا تقبل شهادته بوتيد
هذا المذهب الشديد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الى قوله الا ان يصدقوا
فالاستثناء فيه ينصرف الى الدية دون الكفارة بالاتفاق ولا معنى اذن لما قال بخلاف
الشرط لان الشرط وان كان متاخرا صورة متقدم معنى لانه سبب لمشروط على وجود
الشرط لجعلنا الشرط الوارد في الاخر راجعا الى الكل رعاية للصورة والمعنى وكذا
المعلق لانه لا يكون الا بالشرط هذا هو البرهان الساطع والدليل القاطع لوهم
الخصم وقد قال اصحابنا في الجواب غير ما قلت والله الهادي للعباد الى سبيل الرشاد
قوله واما بيان الضرورة اي بيان واقع للضرورة قوله يقع صفة لما
قبله اي بيان واقع بغير ما وضع له والضمير في له للبيان وفي بعض النسخ بما لم يوضع
له ولا تفاوت قوله فصار بيانا اي صار مخصصا الامر بالثلث بيانا للقدر تعلق
الاب وهو الباقي بدلا لانه صدر الكلام لانه شرع كما في الارث لا يخصص السكوت فصار
البيان من هذا الوجه في معنى المنطوق قوله بسكوت صاحب الشرع اعلم
ان جهال الرسول عليه السلام يدل على حقية الامر اذا راه من احد ولم ينكره ولم
يغيره لان بيان المشروع عليه واجب لكونه ممنوعا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب

لانه حرام وقوله غير التغيير يرتبط بقوله بخلاف سكوت قوله وفي موضع الحاجة
الى آخره يحتمل انه انما اورد هذا الكلام والله اعلم تاييدا وتاكيدا لما قبله اي السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان كسكوت الضحابة عن قيمة منفعة ولد المغرور صار بيانا على ان لا
قيمة لمنفعة الولد ولا ضمان لها لان الاصل عدمه وفي دعوى الهداية المغرور من بطا
امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح فولد منه ثم استحق وولده حر بالغيمة يوم الخصومة
باجماع الصحابة او بالنظر الى الجانبين جانب الاب وجانب المدعي والباقي يعرف فيهما ان
قلت فانه تاييد لقوله بدلالة حال المتكلم وكلامنا في سكوت لا في الكلام قلت
اراد بالمتكلم الذي يصح منه الكلام لكنه سكت وهو الذي ليس في لسانه آفة ولا في بيانه
لطفولية واما قلنا هذا لان سكوت الاخرس ليس ببيان ارايت ان سكوت البكر البالغة
الحرة اهل يدل على رضاها في النكاح كما يدل من البكر البالغة المتكلمة قوله ضرورة
دفع الغرور اي عن الناس مثل سكوت الشفيع اي سكوته يدل على اسقاط الشفعة ضرورة
دفع الغرور فان المشتري يعتمد على سكوته ويبني بناء ويغرس غرسا فلو لم يجعل السكوت بيانا
تضرر المشتري لانه ياخذ الشفيع بقيمة البناء والغرس اذا كانا مقلوعين ان شاء والا
يكلف المشتري الهدم والقلع والاضرار حرام بالاجماع وكذا سكوت المولى يدل
على الاذن اذا راى عبده في المبايعة دفعا للغرور بان الناس يغترون بسكوت المولى
ويعاملون مع العبد فلو لم يجعل السكوت بيانا وقد يلزم على العبد ديون لا يقدر
على اداءها وهو مفلس ولا يقدر الغرماء على بيعه لانه محجور فيتضرر الغرماء جميعا وهو
لا يجوز قوله القول قوله في بيان المائة اي القول قول المقر في بيانها لانها جملة
والقول فيما اجمل الى المجمل والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له الاخر الى قوله له
على مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد قلنا هذا منقوض بالاجماع وهو ما اذا قال
له علي مائة واحد وعشرون درهما او قال شاة او قال ثوبا او قال مائة وثلثة دراهم او قال
مائة وثلثة اثواب او ثلثة اشياء حيث يكون البيان في الثاني بيانا للاول بالاجماع فلما بطل
قوله ولا اصل معه يطرد ولا دخل له عليه يعتمد قلنا لا بد هنا من اصل يخرج عن
حصيص التقليد الى اوج عالم الاستدلال وهو ان حذف مميز المعطوف عليه والاكتفاء
بالبيان في المعطوف امر ثابت عرفا وعقلا اما الاول فان الرجل اذا قال لغيره منك هذا

المجملة وهي
بمائة وعشرة دراهم أو قال بمائة وعشرين درهما يكون المراد من المائة المجملة
الدراهم بدون بيان المجمل بالاتفاق وأما الثاني فهو ان المعطوف مع المعطوف عليه
بمنزلة شيء واحد من حيث لا وجود للعطف إلا بهما كما ان المضاف مع المضاف اليه كذلك
من حيث لا وجود للاضافة إلا بهما والبيان في المضاف اليه بيان للمضاف المبهم في قولك غلامه
رجال وأربعة أثواب فكذا البيان في المعطوف بيان للمعطوف عليه لشمول العلة وفي الكبرى
بمنزلة شيء واحد غير انا لم نجعل البيان في الثاني بيانا في الاول فيما قاس عليه الشافعي
رعاية لاصل الوضع في العطف وجعلنا وجود البيان في الثاني بيانا في الاول مخصوصا بما
يكمل لان الكثرة مستدعية للجملة ثم الكثرة تكون اثنين لا وذاتا والاول كالمكيل
والموزون لانهما يثبتان في الذمة في جميع المعاملات والثاني كالجمع لان الجمع أكثر
بالذات من الواحد والتثنية لوضعه على الكثير هو كمائة وثلثة دراهم أو ثلاثة
أثواب أو ثلاث شياه بخلاف ما قاس عليه الشافعي فانه ليس بكثير استحسانا لكونه غير
ثابت في جميع المعاملات الا ترى انه لا يثبت في الذمة قرضا ولا بيعا مطلقا الا في السلم
أو ما هو في معنى السلم كالبيع بثمن موصوف بأجل وليس بكثير ابتداء لكونه واحدا
فلما ثبت انه لا كثرة فيه أصلا انعدم الحكم لانعدام العلة وهذا هو البيان الكائن والبرهان
الثاني للناظر بغير الانصاف المجتنب عن الاعتساف قوله وذلك أي الكثرة فانها أي

باب بيان التبديل والنسخ

قيل في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم بدل والثاني تارة يكون بلا بدل كتحريم نكاح الاخت
وحرمة الخمر وتارة يكون ببدل كانتساخ التوجه إلى بيت المقدس وغيره والاحسن ما قيل
في تعريفها النسخ هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديره وعلمنا استمراره
لولاه بطريق الرأي والمراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة تعالى لقائمة بذاته ازلا
وابدا لا يجوز انتهاؤه ثم اعلم ان النسخ جائز عقلا وشرعا خلافا لليهود لعنهم الله لهم
ان النسخ لو جاز يلزم البدا أو النقص على الشارع وهو لا يجوز قلنا لا نسلم الملازمة
وهي انما تثبت اذا كان الوقت واجبا كما اذا قال رجل لعبده اذا جاء غد فاشتر اللحم
ثم قال اذا جاء غد فلا تشتر اللحم اما اذا كان ثبوت الناسخ في وقت دون وقت المنسوخ
فلا يلزم ذلك بيان هذا ان شرع المشروعات لمصلحة العباد والمصلحة تتبدل بأحوال

الاوقات ومثل هذا لا يكون بدا ولا ناقضا الا ترى ان الطبيب يأمر بشيء في وقت كان نهى عنه
في وقت آخر لتبدل المصلحة فلا يسمى بدا ولا ناقضا فكذا فيما نحن فيه وانما يقول من يقول
بالبدا عن جهله او عناده فلا يلتفت على انا نقول بجواز النكاح بين الاخوة والاخوات كان ثابتا
في شريعة آدم وبه حصل التناسل ثم النسخ ولا يختص لهم عن هذا وما روي عن موسى عليه
السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فلا حجة لهم به لثبوت تحريف
كتابهم بالنص قوله بيان لمدة الحكم إلى آخره اي النسخ بيان بحصر لانتهاء مدة الحكم
الشرعي المطلق عن الوقت المعلوم انتهاؤه عنده تعالى في حق الله تعالى شديد في حقنا
بيان الاول ان الله تبارك وتعالى عالم بحقايق الامور بجواهرها واعراضها كليتها وابعاضها
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فاظهر بالناسخ ما اراد كما اراد فصار
النسخ بيانا بحضا في حقه وبيان الثاني ان الحكم لما كان مطلقا عن الوقت ثم ورد النسخ صار
النسخ شديدا في حقنا لان الاصل في كل ثابت دوامه وهذا لان العدم يعارض المزيل
والاصل عدم العارض فيكون الدوام هو الاصل في كل ثابت قوله وهو كالفعل
أي النسخ كالقتل في ان الفعل بيان بحض في حق الشارع لانتهاء الحيوة لان المقتول مات
بأجله لا أجل له سوى هذا على ما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
شديد في حق القاتل اي في زعمه انه لو لم أقتل لبقي حيا والمرء مؤاخذ بزعمه فيؤاخذ بزعمه
في العمد وبالدية في الخطاء قوله ويحل النسخ إلى آخره اعلم ان الكلام ههنا في
اربعة اشياء في بيان نفس النسخ وقدره وحكمه وشرطه والناسخ والمنسوخ والكل يجيء
على نسق ثم اعلم ان محل النسخ حكم يحتمل الوجود والعدم مطلق عن الوقت والابد وهذا
كسائر العبادات المفروضة فانه لو قال الشارع جعلت وقت الظهر سببا لوجوب صلاة
الظهر إلى وقت كذا لكان صحيحا وكذا اذا قال جعلت شهود الشهر سببا لوجوب
الصوم إلى وقت كذا وانما احترزنا بقولنا يحتمل الوجود والعدم عما لا يحتمل الوجود
والعدم وهو اما واجب الوجود لذاته وهو الذي يلزم من فرض عدمه محال فلا يجوز
النسخ أو ممتنع الوجود لذاته كالضاحية والشريك لله تعالى وهو الذي يلزم من فرض
وجوده محال فلا يجوز النسخ ايضا وكذا كل ما ثبت بحكم العقل لا يجوز فيه النسخ
لبقاء مدلوله وانما احترزنا بقولنا مطلق عن الوقت عما هو موقت كما اذا قال الشارع

مثلاً افعل كذا الى وقت كذا فلا يجوز النسخ فيه قبل ذلك الوقت للزوم البداء والبداء لا يجوز على الله تعالى لاستنادها الى سابق علم بالجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما اطلقنا القول مطلق عن الابد عما هو مؤبد فلا يجوز فيه النسخ للزوم البداء ثم المؤبد على قسمين ما هو ثابت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وما هو ثابت دلالة كالشرايع التي نص على قرارها رسول الله عليه السلام وهذا لان النسخ لا يجوز الا بالوحي ولا وحي بعد النبي فلا يجوز النسخ ثم اعلم ان النسخ جايز في الامر والنهي باجماع المسلمين اما في الاخبار هل يجوز فيه تفصيل فان كان الاخبار في حكم شرعي مطلق يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل شيء مطلقا ثم نسخه وان كان في حكم شرعي موقتا ومؤبدا فلا يصح النسخ بان قال الشارع مثلا هذا الشيء حلال الى وقت كذا او ابدا ثم ورد النسخ قبل مضي المدة فلا يجوز للزوم البداء وان كان في غير حكم شرعي فلا يصح النسخ للزوم الكذب كما اذا اخبر الشارع مثلا ان المؤمنين يدخلون الجنة والكافرين النار فلا يجوز النسخ فيه اصلا قوله او دلالة عطف على قوله نصا قوله والشرط التمكن من عقد القلب اي شرط صحة النسخ التمكن من اعتقاد القلب لا التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة لهم ان المقصود من الامر والنهي الفعل وقبل التمكن من الفعل ورود النسخ يكون بدا فلا يجوز قلنا لا نسلم ان المقصود ما قلتم بل المقصود الابتلاء والابتلاء تارة يكون بالاعتقاد والعقل وتارة بالاعتقاد لا الفعل والاعتقاد وهو عزيمة القلب على شيء هو الاصل لتوقف الفعل في كونه قربة على العزيمة دون العكس فلا يلزم البداء الا ترى انا ابتلينا بالاعتقاد على حقيقة المتشابه والجهل قبل البيان دون الفعل على انا نقول ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الا خمس صلوات فلم يكن ممتنعا الا من عقد القلب ولا معنى اذن لما قالوا قوله ولا خلاف بين الجمهور الى آخره اعلم ان القياس لا يجوز ان يكون ناسخا عند الجمهور خلافا لابن سريج من الشافعية وحجة قول الجمهور ان القياس ادنى من الكتاب والسنة فلا يصلح ان يكون الادنى رافعا للاعلى لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقد قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وشرح

بالتاء المثناة والجيم على وزن تصغير فلس قوله وكذا الاجماع اي لا يصلح ان يكون ناسخا لانه لو جاز النسخ به لا يخلو اما ان يكون في زمن النبي عليه السلام او بعده وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا ينعقد الاجماع وراي النبي تخالف للاجماع فاذا وجد منه البيان يكون ذلك نصا منه فيكون النسخ حينئذ بالنص لا بالاجماع واما الثاني فلانه يلزم منه المحال والكذب في خبر الله تعالى فلا يجوز قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وانما قيد بقوله عند اكثرهم اجماعا عن قول بعض مشايخنا المتاخرين فان عنده يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع لان الاجماع قطعي كما وجه قول الغاشية مر وان الاجماع عبارة عن اجماع الامة ولا يدرك بالرأي نهاية وقت الخمس ازالة الفهم لان العقل متوقف فيها لكون ذلك من المقدرات قوله وانما جاز النسخ الى آخره لما بين ان القياس والاجماع لا يجوز ان يكونا ناسخين من بين ساير الحجج شرع في بيان الناسخ وهو على اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب هذا عندنا وعند الشافعي لا يجوز الكتاب بالسنة وبالعكس له في الاول قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وليست السنة بمثل للكتاب وقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وله في الثاني قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا ولانا لو جاز نسخ احدهما بالاخر يكون سببا للطعن بان يقال ما يقول الرسول يكذبه الله تعالى وبالعكس فلا يجوز قلنا لا نسلم ان الاية الاولى تنفي نسخ الكتاب بالسنة بل تحققه بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي فيكون نسخ الكتاب بالسنة نسخا بالوحي لا بالهوى من تلقاء النفس والمنفي هو الثاني لا نسلم ان الخبر حجة او المسألة بوحي متلو فلم لا يجوز بوحي غير متلو وقد قيل في الجواب عن الحديث انه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمنا اتباع رسوله بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا او الحديث يلزمنا اتباعه بقيد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الاحاد لانا هو المسموع من في رسول الله صلى الله عليه

ولانا هو كالممنوع منه كالمتواريد ليل قوله إذا أردتي ولم يقل اذا اسمعتم مني والجواب
عن الآية الاخيرة ان النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب السنة
بيانا لانتهاء حكم ثبت بالسنة ولا يخفى لمن قال انه يكون سببا للطعن لانه يصح نسخ الكتاب
بالكتاب بالاتفاق ولم يقل احد من المسلمين انه يصير سببا للطعن بان يقال ان الثاني
مكذب للاول وكذا يصح نسخ السنة بالسنة ولم يصر سببا للطعن بالاتفاق هذا
لابطال مذهب الخصم اما الدليل لاثبات مذهبنا فالنقل والعقل اما النقل فقوله عليه
السلام لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين فانسخت فرضية الوصية بالحديث وقول ابن عمر
وعائشة رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام لم يمت حتى اباح الله تعالى له من النساء
ما شاء فيكون نسخا لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد والناسخ ليس في الكتاب فيتعين
السنة فان قلت لا نسلم ان آية الوصية للوالدين انسخت بالسنة بل بآية المواريث
قلت لانا في ثبوت الارث ثبوت الوصية فلا يستلزم الميراث نفي الوصية على انه تعالى
رتب الارث على وصية نكرة بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين فلا يخلو اما ان
يراد من الوصية المنكرة الوصية المعرفة او غيرها فان كان الاول يكون ذكر المنكرة
مقررا للمعرفة لا ناسخا لها وان كان الثاني فلا يلزم من ترتيب الارث على المنكرة عدم ترتيبه
على المعرفة فيكون الارث مرتبا على المعرفة والمنكرة جميعا عملا بالمفيد والمطلق فلا
تكون آية المواريث ناسخة حينئذ لآية الوصية للوالدين فيتعين السنة للنسخ ثم
الدليل لنا في نسخ السنة بالكتاب ما صح رسول الله عليه السلام قرينا ام الحديبية
أن يرد عليهم من جاءه من نسائهم لقصة قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
إلى الكفار والصلوة إلى بيت المقدس كانت بالسنة فنسخت بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام ونظير نسخ الكتاب بالكتاب قوله تعالى فاعف عنهم واصفح نسخ بقوله
تعالى فاقتلوا المشركين ونظير نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها واما العقل فهو ان النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة
الحكم وهذا المعنى كلي يشمل كل الصور فيجوز النسخ في الكل ولا يستنكر بيان الله تعالى
ما اجرى على لسان رسوله او بيان رسوله ما انزله تعالى في كتابه على انا نقول للخصم اذا

قال

قال الرسول هذا الحكم من الكتاب نسخ ولم ينزل من الكتاب شيء اكنت تقبل خبره أم لا
فان قلت أقبل فقد تركت مذهبك وان قلت لا أقبل فقد خلعت ربقة الاسلام عن
عنقك ونعوذ بالله عن العمى بعد الهدى قوله ويجوز نسخ التلاوة إلى آخره اعلم
ان اقسام المنسوخ اربعة نسخ التلاوة والحكم ونسخ التلاوة دون الحكم ونسخ الحكم
دون التلاوة ونسخ وصف الحكم اما الاول فنحو صحف ابراهيم ومن تقدمه من الرسل
وقد صارت منسوخة بحيث لم يبق لها اثر وذلك بطريق صرف الله حفظها عن القلوب
وموت العلماء بلا خلف ومثل هذا كان جاريا في القرآن الا انه لم يجر بعد وانا به عليه
السلام ليلا يلزم الكذب في خبر الله تعالى انا نحن نزلنا عليك الذكر وانا له
لحافظون والقسم الثاني والثالث جاريان عندنا خلافا للبعض لهم ان المقصود من
النظم الحكم فلا يجوز بقاء التلاوة بلا حكم وكذا الاثبت الحكم بلا سبب فلا يبقى بدون
السبب ولنا ان الجنس والايذاء باللسان في الروايات كان مشروعا فنطق به القرآن
ثم نسخ بالجلد والرجم وكذا الاعتداد إلى الحول في عدة الوفاة كان مشروعا بقوله
تعالى متاعا إلى الحول غير إخراج ثم انسخ فلم يبق الا التلاوة ولا نسلم ان المقصود
من النظم الحكم الثابت لغة فقط بل لاحكام اخر ان غير الحكم الثابت لغة جواز
الصلوة به والاعجاز فلم يلزم من انتفاء حكم ثابت لغة انتفاؤهما فلا يلزم انتفاء
المقصود من النظم حينئذ لبقاء الحكم وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخ تلاوة متتابعات وبقي حكمه وهذا لان قراءته
كانت مشهورة في السلف إلى زمن الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه ولان
مسعودا عدل ثقة لا وجه لتصديقه في خبر الا اثبات الحكم اذ لا يمكن اثبات
التلاوة مع صرف قلوب سائر الصحابة عن حفظها وقولهم لا يبقى الحكم بدون السبب
غير مسلم لان بقاء الحكم مستغن عن بقاء السبب على ما عرف قوله والزيادة
على النص نسخ عندنا هذا هو القسم الرابع من اقسام المنسوخ للشافعي ان النسخ بيان
انتهاء المدة ولا يحصل ذلك هنا لان بالزيادة يتقرر اصل المشروع على ما كان
فلا ينتهي فلا يكون نسخا ولنا ان ما قلتم صورة وانما المراد من النسخ هنا ما هو
النسخ معنى وهو حاصل هنا بيانه ان بالزيادة يصير اصل المشروع بعضا وما

للبعض حكم الوجود الا ترى ان الزكاة من الفجر لا يكون له حكم. وجود الزكاة فيه وكذا لا يكون
لبعض المطهر حكم الكل حتى لا يمنع جواز التيمم فلما صار اصل المشروع بعد الزيادة على
بعضه بعد لبس الكل الى البعض وليس معنى النسخ الا التبديل فحصل النسخ قوله انما
يجب جعله تعالى ما قيد به لان ما وجب حقا لله تعالى لا يكون فيه للبعض حكم الوجود حتى ان
المذبوح اذا اذى بعض ما عليه يكون محظورا قوله ولهذا لم يجعل الى آخره هذا ايضاح
لقوله الزيادة على النص نسخ عندنا بيانه ان الزيادة لما كانت نسخا لم يجعل علما وما الفاتحة
وكما في الصلوة عند الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لان النسخ لا
يجوز بخبر الواحد فلا يزاد هذا على قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كلا يلزم النسخ كقوله
وابوا اني لم يقتلوا وهذا ايضا عطف على قوله لم يجعل اعلم ان زيادة النفي حكم
الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لا يجوز لان الثابت في
جلدة منا البكر هو الجلد بالآية فاذا زيد عليه النفي يلزم النسخ لما قلنا فلا يجوز النسخ بخبر
الواحد وانما قيد بقوله جدا احترازا عن النفي زيادة سياسة اذ هو يجوز الا ترى ان
روي ان عمر رضي الله عنه سمع ليلة في المدينة فايلة هل من سبيل الى خمر لاشربها
امر هل سبيل الى نصر بن حجاج • فسأل عنه فقيل انه رجل صبيح مليح تفتتن به النساء
فنفاه عمر عن المدينة وما ذاك الا بطريق السياسة لان مباحة الوجه لا توجب التغريب
ثبت بالاجماع قوله وزيادة الطهارة اي ابو زيادة الطهارة بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام الطواف بالبيت صلوة على ما ثبت بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لئلا يلزم
النسخ وكذا ابو زيادة قيد الايمان في كفارة الظهار واليمين لهذا المعنى بخلاف كفارة
القتل فان قيد الايمان فيه منصوص بقي اعلم ان هاهنا لفا ونشرا ففوله بخبر الواحد
يرجع الى قوله زيادة النفي وزيادة الطهارة اي ابو زيادة النفي وما ابو زيادة الايمان في كفارة الظهار
واليمين بالقياس على كفارة القتل بان يقال هذه كفارة وتلك كفارة فتقاس هذه على
تلك ويجوز ان يتعلق قوله بخبر الواحد بقوله وزيادة صفة الايمان ايضا لما روي في بعض طرق
رضي الله عنه ان رجلا اتى النبي عليه السلام برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة افتجزيني
هذه فامتحنها بالايمان فوجدها مؤمنة فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة فتعليله
بالايمان يدل على شرط قيد الايمان قوله والذي يتصل بالنص افعال رسول

الله وانما قال يتصل لما نقل الى الخطاب ثبت بفعله عليه السلام عن قوله والمباح ما يتخير
فيه الفاعل بين الفعل والترك شرعا والمستحب هو المندوب وهو ما في فعله ثواب
وليس في تركه عقاب والفرق بين الزلة والمعصية ان الزلة فعل محرم وقع لا عن
قصد اليه والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه وهذا لان الزلة اخذت من زل في
الطين وليس بقصد الغافل الى الزلل فيه بل الى الشيء في الطريق وانما يحصل الزلل في
الطين لا عن اختيار ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما صدر عنه من الافعال اذا لم يكن عن
سهو او مما جبل عليه الانسان كالاكل وغيره ولم يعلم على اي جهة فعله ما موجب ذلك
في حق امته قالت الواقفية موجبه الوقف عملا واعتقادا لاحتمال الامرين
شيئين وقالت بعضهم الوجوب لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى
فاتبعوني يحببكم الله وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وقوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر يشمل
القول والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد التمثل وقال الكرخي من
اصحابنا العراقيين حكمه الاباحة للتيقن الابد ليل على الوجوب او الندب فاذا وجد
الدليل لا يلزم ما تابعة الابد ليل المشاركة لاختصاصه عليه السلام باشياء في الوالد
كهلاة الليل قوي المحتاج كحل الزيادة على الاربع وقال الجصاص وهو من اصحابنا العراقيين
ايضا حكمه الاباحة لانه يقين لكونه معصوما عن الحرام الا بدليل على الوجوب او الندب
فاذا دل الدليل يلزم ما اتباعه على ذلك الوصف الا اذا دل دليل الخصوص وهذا لان
الاتباع اصل للآيات الموجبة للاتباع والخصوص عارض وهذا هو اختيار علمائنا •
وقال مشايخ سمرقند حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا اعتبارا لكل يعتقد على الاتهام
ان ما ازاد الله منه لوجوب وهذا لان الاتباع والمتابعة اصل لما تلونا غير ان احتمال
الخصوص ثابت فلما كان كذلك قلنا بالوجوب عملا لانه ان كان واجبا في الواقع فقد
اسقط عن نفسه الاثم والعقاب وان كان مندوبا فقد احرز الثواب ففيه خروج
عن العهدة لا بارتياب ولم نقل بالوجوب اعتقادا اعتبارا لئلا يلزم اعتقاد ما ليس بواجب
واجبا وما ليس بمباح مباحا وهو لا يجوز قوله ولا يخلو اعم الاقرار ان بيان انه
زلة انما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي هو كرجم هذا من عمل الشيطان

أو من الله تعالى كقوله تعالى فعصى آدم ربه فإن قلت هذا يبطل فرق كم بين الزلة والمعصية
بهذه الآية لأنك أوردتها نظيرا للزلة قلت نعم لو أريد بها الحقيقة وذلك ممنوع وإنما
المراد من المعصية الزلة مجازا ألا ترى إلى قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما فقوله
وبما يتصل بالنسخ إلى آخره اعلم أن العمل بالاجتهاد لرسول الله صلى الله عليه فيما لم
يوح إليه من الأحكام الشرعية هل هو جائز أم لا قال بعضهم بعدم الجواز لقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى أخبر أن نطقه وحي يوحى إليه والوحي
لا يسمى رأيا واجتهادا وقال بعضهم بالجواز لقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار
وهو يشمل النبي وغيره بل النبي أولى بهذا الوصف والصحيح ما ذكر في المتن وهو العمل
بالرأي بعد انتظار الوحي والتأني عنه وهذا لأن الوحي الظاهر أقوى الطرق
والعمل بالأقوى هو الأولى بيانه أن النبي عليه السلام يجوز بعضهم الخطأ عليه وإن
كان لا يجوز الإقرار على الخطأ عليه عند الكل فيكون العمل بالرأي عملا بالهوى لأن
المراد من الهوى هوى النفس الأمارة بالسوء والعمل بالرأي بالنظر في طرق الإحكام
عملا بالاعتبار المنصوص بمعزل من ذاك قوله فكان لا يقر على الخطأ بفتح القاف
أي لا يقرر وفيه إشارة إلى جواز الخطأ على النبي عليه السلام على ما هو مذهب البعض
والدليل عليه ما شاور النبي عليه السلام في مفاداة أسارى بدر أبا بكر وعمر رضي الله
عنهما فعمل برأي أبي بكر وكان رأيه هو المعوب بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما أخذتم عذاب عظيم وجواز الفداء بالمال وفساده من أمور الشرع غير أن الإقرار على
شيء مما يدل على كونه صوابا لازم عليه السلام من الله تعالى بمنزلة صحابي من
النبي عليه السلام فلا يجوز تقرير الله إياه على الخطأ كما لا يجوز تقرير النبي الصحابي على
الخطأ إذا تكلم عنده قوله وهو نظير الإلهام أي عمل النبي بالاجتهاد وقرن
على شيء مما يبتلى به كالإلهام من حيث أنه يكون دليل الصواب في حقه وإن لم يكن في
حق غيره كما أن الإلهام حجة قاطعة في حق دون غيره فيعمل الإلهام ما يخلق الله
تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي إلى العمل المرغوب فيه قوله وبما
يتصل بسنة نبينا شرائع من قبلنا شرائع جمع شريعة وهي ما بين الله تعالى لعباده من
عبادة أو شريعة من قبل نبينا هل لزمتنا أم لا فيه اختلاف قال بعضهم لزمتنا

لقوله

بقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ولأن التأييد هو الأصل والتوقيف
إنما يكون بالنص عليه وقال بعضهم لا يلزمنا الأمر لاحتمال التوقيت والاتباع لقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال بعضهم تلزمنا على أنه شريعتنا بقوله تعالى
قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وبما نلوناه أولا وهذا كالمال الموروث فإنه
غير ما كان للمورث ولا يقال إنه ملك المورث حال ما ثبت الملك للوارث نعم قد يقال
مجازا باعتبار ما كان والقول الصحيح أن ما ثبت من شرائع من قبل نبينا ببيان الله
تعالى في كتابه أو ببيان رسوله يلزمنا على أنه شريعتنا لا ما ثبت ببيان أهل الكتاب أو
بعلم المسلمين من كتبهم لنبوت تحريف كتبهم بالنص قال تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه
وإنما قلنا إنها لزمتنا على أنها شريعتنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة والجواب
عن الآية الأولى أن الهدى وإن كان يشمل الإيمان والشرائع أريد منه الدين توفيقا
بين الآيتين المتعارضتين أو لأن الاقتداء بالأنبياء في شرائعهم لا يمكن لاختلافها وإنما
يمكن في الدين لأنه واحد قال تعالى إن الدين عند الله الإسلام والجواب عن المعقول
فالقول لا نسلم أن التأييد هو الأصل ولئن سلمنا أن التأييد هو الأصل لكن لا نسلم
البقاء والجواب عن قوله تعالى ملة إبراهيم أن المراد من الملة الدين لأنهما واحد
في اللغة قوله أن ما قص الله تعالى بالقاف وفي بعض النسخ بالنون ولهما وجه أي
أي من الشرائع قوله وما يقع به الختم باب السنة فصل متابعة أصحاب النبي عليه
السلام اعلم أن تقليد الصحابي واجب عند أبي سعيد البردعي يترك به القياس
وعند الكرخي لا يجوز تقليده لأنه لا يدرك بالقياس وعند الشافعي لا يقلد أحد
منهم وعن الشيخ أبي منصور الماتريدي عن أصحابنا أن تقليد الصحابي يجب إذا كان من أهل
الفتوى ولم يخالفه صحابي آخر وإذا خالفه فلا لكن يرجح أحد القولين بدليل وهو
الأصح وقال بعضهم يجب تقليد الخلفاء الراشدين احتج البردعي بقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقوله عليه السلام أصحابي
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم واحتج الشيخ أبو الحسن بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي
الأبصار وما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى شريح اقض بكتاب الله تعالى ثم
بسنة رسول الله ثم برأيك ولم يقل برأيي لأنه يقلد فيما لا يدرك بالقياس لأن

ضعيفه

أي بقاء الأمر

الظاهر انه لم يقل الا عن حديث ثبت عنده لصيانته عن الجزاف وجه قول التابعي اندرج هنا واجح ابو منصور بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وجه الاستدلال ان التابعي استحق المدح باتباع الصحابي وفيه اشارة الى ان تقليد الصحابي واجب لانه لو لم يكن رأي الصحابي حقا وصوابا لما كان المتبع مستحقا للمدح لكن هذا اذا بلغ درجة الفتوى لانه لو لم يكن كذلك لا يجب تقليده لانه غير معصوم عن الغلط وكذا لا يقلد اذا خالفه صحابي آخر لانه كما يستحق المدح باتباع صحابي يستحق الذم بمخالفة صحابي آخر فيتعارض فيسقط الاتباع واما السنة فحديث الاقتداء واما المعقول فهو ان القياس عمل بالرأي وفيه احتمال غلط ورأي الصحابي وان كان يحتمل الخطأ يغلب عليه الصواب لبذلهم نفوسهم في امور الدين ومشاهدتهم احوال التنزيل واسبابه ولان الظاهر انه يشاور الصحابة اذا لم يجد ذلك اذا لم يظهر الخلاف فالظاهر هو الاجماع فيقلد عملا بالغالب لانه كالمتيقن ووجه القول الاخر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي

قوله قال ابو سعيد هو ابو سعيد احمد بن الحسين البردعي تلميذ ابي علي الدقاق الرازي صاحب كتاب الحيض وهو تلميذ موسى بن نصر الرازي وهو تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني رضي الله عنهم والشيخ ابو الحسن الكرخي تلميذ البردعي وسمعت بعض اساتذتي بخارا يقول ان العلماء كانوا يقولون للشيخ ابي الحسن ابو الحسن فحسب فرأوا في المنام النبي عليه السلام فقال عليه السلام شيخوه فان الملائكة يشيخونه ثم قالوا عند ذكر الشيخ ابو الحسن قوله تقليد الصحابي التقليد متابعة الشخص غيره من غير استدلال وكانه يفعل ما يفعله غيره او يقوله فلادة في عنقه قوله لاجماعهم اي من النبي عليه السلام قوله ولفضل اصابتهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل وعرفوا اسبابه وبذلوا النفوس في دين الله على انهم مدحوا بقوله عليه السلام خير الناس قرني الذي انا فيهم قوله تقدم رأيه اي رأي الصحابي قوله فيما لا يدرك بالقياس وهو المقدرات لان العقل لا اهتداء له فيها وهذا كما قالوا اقل الحيض ثلثة ايام واكثر عشرة ايام قوله

وهذا الخلاف الى آخره اي هذا الخلاف في تقليد الصحابي فيما ثبت عنه واما ثبت خلاف غيره او سكوت عن مسئلة فانه اذا ثبت الخلاف يرجح احد القولين على الآخر والاجب التقليد بالاتفاق واذا ثبت السكوت من غير انعقاد الاجماع فيجب التقليد بالاجماع قوله اذا اختلفوا الى شيء كما اذا مات المكاتب عن وفاء قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما يموت حرا وهو مذهب علمائنا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه يموت عبدا وهو مذهب التابعين ورجح علماؤنا قولهما بان موت احد المتعاقدين لا يبطل الكتابة فكذا موت الآخر اعني ان موت المولى لا يبطلها فكذا موت المكاتب والجامع حاجة العبد الى حرية نفسه ووليه كي يصيروا اهلا للولايات قوله ولا يسقط البعض بالبعض اي لا يسقط رأي البعض رأي البعض بل يرجح كما قلنا قوله واما التابعي فان زاحمهم اي ان زاحم التابعي الصحابة يجوز تقليده عند بعض مشايخنا لانهم لما سوغوا رأيه فيما بينهم صاروا كواحد منهم خلافا للبعض لانه لا يحتمل رأيه التوقيف والسماع من رسول الله صلى الله عليه ليبقى رأيه ورأي غيره سواء فلا يقلد ولانه لم يوجد الامر بالاقتداء بالتابعي وما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه اذا اجتمع اصحابه سلمنا لهم واذا انفرد التابعون زاحمناهم يحقق هذا وانما قال هذا لانه كان منهم لان التابعي من ادرك من المسلمين الصحابة وهو قد ادرك من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن ابي اوفى وعبد الله ابن جزء الزبيدي وابا الطفيل وغيرهم رضي الله عنهم وولد لثمان سنة من الهجرة وعاش سبعين سنة وتوفي لمائة وخمسين سنة وما روي عن ابي حنيفة لا يثبت انما الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعي كان يرفعه وهو ممن ادرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله فانه يحقق الاول وهو جواز تقليد التابعي مثال من اجمعه التابعي في الفتوى الصحابة ما خالف مسروق في النذر بذبح الولد ابن عباس باجاب ذبح شاة فرجع ابن عباس الى قوله عن اجاب ذبح بدنة وكذا خالف شريح عليا حيث رد شهادة الحسن لعلي رضي الله عنهما تم اعلم انه انما قيد بمن اجمعه التابعي الصحابة في الفتوى لانه اذا لم يكن اهلا للفتوى حين ادرك الصحابة لا يجوز تقليده بالاتفاق

باب الاجماع

هو في اللغة عبارة عن العزم التام يقال اجمع رأيه على كذا اي اثبت ذلك الذي برأيه

حرمانا في الاصطلاح مراد به اجماع الآراء على شيء ثم اعلم انه لابد لذلك من ان نعرف هنا اربعة اشياء ركن الاجماع وشرطه وسببه وحكمه اما الاول فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فاتفاق الكل نشأ على شيء او فعلا كما اذا شرع اهل الاجتهاد بالاتفاق في الشركة او المضاربة واما الرخصة فتضييق البعض وسكوت البعض او شروع البعض في الفعل وسكوت الباقي قيل لا يثبت الاجماع بسكوت البعض لاحتمال السكوت وبكى عن الشافعي ولنا ان الغالب في كل عصر والمعتاد فيهم تولي الكبار الفتوى والسكوت من الصغار وبعد مضي مدة التأمل وفي ثلثة ايام يكون السكوت كالتصريح على الاتفاق لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فلو كان الحق بخلاف ما نقل البعض او فعل لما جاز السكوت للبعض الاخر لوجود العدالة المانعة عن السكوت عن الحق وكلامنا في العدل وما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قيل له ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال دزته فلا يكاد يصح لان عمر رضي الله عنه كان سلس القياد لي امر الحق على انه كان يقول له غض باغواض شنشنة اعرفها من اخزم وهذا مثل يضرب في قرب شبه الشيء بالشيء والشنشنة الخلق واخزم اسم رجل واول من قاله ابو اخزم وقد قاله حين وثب عليه ابنا اخزم فاذموه اي الهموه في العقوق كاخزم واما الثاني فهو شرط الاجماع فهو ان انقراض العصر بان يموتوا على ذلك هل هو شرط لصحة الاجماع ام لا فعند الشافعي شرط لاحتمال الرجوع وعندنا لا لعدم فضل الدلايل الموجبة لصحة الاجماع بين الانقراض وعدمه ولانه لما وجد الاجماع من اهل العدالة والاجتهاد لا يجوز للبعض الرجوع عن ذلك لانه حين ثبت صار كالثابت بالنص فخلاف ما ثبت بالنص حرام فكذا خلاف ما ثبت بالاجماع يؤيده قوله عليه السلام من شذ شذ في النار وهنا شرايط اخرى متفق عليها وهي شرايط الاهلية وهي العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والكينونة من اهل الاجتهاد ومن اهل السنة والجماعة واما شرطنا هذه الشرايط لان الاجماع عبارة عن اجماع الآراء ولا رأي للمجنون اصلا ولا للصبي كاملا واهل الكفر وان كانوا اهل رأي لم يعتبر رأيهم لثبوت حجية الاجماع كرامة لهذه الامة الاترى الى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى الآية كيف سوى بين مشاقة الرسول وبين اتباع

ذكر في الفصول

غير

غير سبيل المؤمنين والفاسق متهم فلا يعتبر رأيه ولا يعتبر رأي من لم يبلغ حد الاجتهاد من طلبة العلم كرأي العوام لعدم التمييز بين وصف يناط به الحكم في المنصوص عليه وبين غيره وكذا لا يعتبر رأي المتكلم والمحدث لانه لا بصر لهما في وجوه الرأي والمقاييس الشرعية واما شرطنا كونه سنيا لثبوت الاجماع بطريق الكرامة الاترى ان اجماع اليهود او النصارى ليس بحجة ولا كرامة لاهل الهوى والبدع فلا يعتبر اجماعهم واما الثالث وهو سبب الاجماع فقد يكون توقيفا من الكتاب والسنة كالاجماع على حرمة الامهات والبنات سببه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وكالاجماع على عدم جواز بيع الطعام المشتري قبل القبض وسببه السنة المروية وهي انه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض وقد يكون مستنبطا من الكتاب والسنة كالاجماع على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وسببه ما روي ان امرأة اتت بالولد لستة اشهر فاراد عمر رضي الله عنه الحد عليها فقال معاذ رضي الله عنه اما سمعت قول الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا والوالدات يرضعن اولادهن حولين فلم يبق الا ستة اشهر اي لم يبق بعد ما رفعت مدة الرضاع سنتين فدرأ عمر رضي الله عنه الحد فانعقد الاجماع على ان ستة اشهر هي اقل مدة الحمل وكالاجماع على خلافة ابي بكر وسببه ما روي ان عمر رضي الله عنه قال ان رسول الله اختار ابا بكر لامر ديننا فنكون ارضى به لامر دنيانا فاجتمعوا على خلافته وقيل قد يصح الاجماع من غير ان يكون مبنيا على الكتاب والسنة لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الرابع وهو حكم اجماع هذه الامة فيوجب الحكم قطعا ويقينا كرا لهم خلافا للنظام وقوم من الامامية لهم ان الاجماع اجماع الآراء وكل واحد قبل الاجماع يحتمل الغلط وكذا بعده فلا يوجب القطع كالعيان اذا اجتمعوا الا يعد واحد منهم بصيرا بعد الاجماع كما قبله ولنا الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى لولا ان سبيلهم حق وصواب لما كان اتباع غير سبيلهم كمشاقة الرسول في استحقاق الوعيد فان قلت الشرط لاستحقاق الوعيد مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فلا يوجد بوجود احدهما المشروط قلت لانسلم ان

مه

الشرط وجودهما معا بل وجود احدهما كاف بدليل ان من شاق الرسول يستحق ذلك الوعيد
بالاجماع فكذا اذا اتبع غير سبيل المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
والخيرية دليل الصواب واما الشهداء فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله
عليه السلام حين سئل عن خمسة بمعاطاها الناس مارأه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن ومارأه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح وما قالوا منقوض بالمحسوس والمشروع
اما المحسوس فلان الخشبة التي لا يقدر على حملها الواحد نقدر على حملها اذا اجتمع مع
الآخر فكذا في المشروع لا سمع القاضي شهادة الواحد فيسمعه اذا اجتمع مع الآخر
قوله قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لانهم الاصول الى الذين يعارفون وجوه
التأويل الواقفون على اسباب التنزيل وقد اثنى عليهم الرسول قلنا هذا ضعيف لانه
لا تباين في عرفانهم عرفان غيرهم وكما اثنى عليهم الرسول عليه السلام اثنى على من بعدهم
بقوله خير القرون قرني الذين انا فيهم للحديث قوله لا اجماع الا لاهل المدينة
لانهم اهل حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم قال ان المدينة تنفي الخبث كما تنفي الكير خبث
الحديد وهذا قول مالك وقال بعضهم لا اجماع الا لعترة الرسول وعترة الرجل رهطه
الادنون لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله تعالى وعترتي ان تمسكتم
بهما لم تضلوا قوله والصحيح ان اجماع كل عصر من اهل الاعصار حجة
لان الدلايل الموجبة للاجماع لا تقتضي تخصيص قوم دون قوم كقوله تعالى كنتم خير امة وقوله
عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقد مر بيانه قوله ولا عبرة بقلة العلماء
الى آخره لان كل الامة غير مراد بالاجماع لانه لا اعتبار لاجماع اهل الكفر وهم اكثر
من المسلمين ولا اعتبار لاجماع اهل الهوى والفسق والصبيان والعوام لما قلنا فلما صار
كذلك قلنا لا عبرة للقلة والكثرة بعد ذلك لان العام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه
يراد منه اخص الخصوص للتيقن به لكن هذا اذا لم يظهر ممن له اهلية الاجماع خلاف
فاذا ظهر الخلاف لا ينعقد الاجماع ولم يشترط الثبات الى حين الموت لما بينا في شرط
الاجماع قوله ولا اعتبار لمخالفة اهل الهوى بما نسبوا به الى الهوى لكونهم متهمين وهذا
كخلاف الروافض في خلافة ابي بكر رضي الله عنه وكخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله
عنه اما في غير ما نسبوا به الى الهوى يكون خلافهم معتبرا اذا لم يكفروا بالغلو في الهوى

أو يستهوا قوله ولا اعتبار لمخالفة من لا رأي لهم لعدم تصورهم في باب الاجماع وهم
كالعامة وطلبة العلم الذين لم يتلوا درجة الفتوى قوله الا فيما يستغني عن الرأي
أي غير خلافهم فيما لا يحتاج الى الرأي كالمقادير مثلا قوله لان السكوت في الدلالة
على التقرير دون النص بيانه ان الاجماع اذا حصل بتخصيص البعض وسكوت البعض يكون دلالة
السكوت من الساكت على حقية الاجماع دون التخصيص من الناطق وهذا ظاهر فلما كان
كذلك صار الاجماع بهذا الطريق دون الاجماع بنقل الكل قوله ثم اجماع من
بعدهم الصحابة لقوله عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب غير ان اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من
سبق مقدم على اجماع منهم على حكم ظهر فيه خلاف من سبق للاتفاق على صحة الاجماع
الاول دون الثاني ثم اعلم ان البعض تكلف في تصحيح قوله لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالف
وقال اي موافق فلعله كان في الاصل مخالف بحذف الصاد وغفل عن انه حمله على انه صفة
الكاتب اي راجل ان ذلك القول من سبق مخالف قول بعض من سبق ولو قيل خلاف لكان
له وجه ايضا قوله اي هذا الفصل اي في الاجماع على حكم ظهر فيه الخلاف في عصر
سابق اختلفوا فيه عند البعض لا ينعقد هذا الاجماع لان المخالف لو كان حيا لكان لا ينعقد
الاجماع بخلافه لدليله لا لجوبه فكذا بعد ما مات بقاء دليله وعندنا ينعقد هذا الاجماع
لان الدليل الذي لاجله لا يجوز الاجماع لا تفصل بين اجماع واجماع بان سبق فيه الخلاف او لم
يسبق والجواب عن قولهم ان دليله باق قلنا لا نسلم انه باق وهذا لانا انما جعلنا
الاجماع حجة لكون هذه الامة خير امة والخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما
بينه تعالى اذ بهما تحصل صيانة الدين الى يوم القيامة والامر والنهي ليس لهما وجود بعد
الموت فلا يكون الدليل في الحيوة دليلا بعد الممات لانعدام ما جعل لاجله الدليل دليلا
يدل على ان هذا مذهب عامة اصحابنا ما اورد صاحب التقويم بقوله وقد روى محمد بن الحسن
عنهم جميعا اي عن ابي حنيفة واصحابه ان القاضي اذا قضى بقول احد الولدين لم يجز وقد اختلف
فيه الصدر الاول فاجمع من بعدهم على عدم الجواز فلو اعتبر الخلاف الاول لنقد القضاء
بالبيع لوقوعه في محل مجتهد فيه قوله لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف اي اجره اعلم
ان الاجماع على مراتب فاقواها اجماع الصحابة فيوجب اليقين فيكفر جاحده ثم اجماع

من بعض

من بعد الصحابة على حكم لم يسبق الخلاف فيه وهو ممن له المشهور حتى لا يكفر جاحد ذلك
يجوز النسخ بمثله بان اجمع اهل عصر ثم اجمع اولئك على خلاف ذلك وكذا يجوز النسخ بالاجماع
في عصر على خلاف الحكم بالاجماع في عصر آخر والتمسك من الاضداد كاف على ما مر تحقيقه
اجماع من بعد الصحابة على حكم سبق فيه الخلاف وهو منه له الصحيح من الاجاد حتى يكون
معقدا على القياس ويوجب العمل دون العلم قوله واذا استدل الى آخره يعني ان
مثل الاجماع كقبل الحديث فاذا استدل بالاجماع في كل عصر يصير كالمتواتر واذا استدل
بالآحاد يصير كخبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم كقول عبيدة السلماني ما اجمع
اصحاب النبي عليه السلام كما جمعهم على مخالفة الاربع قبل الظهر وعلى استحباب الصبح وعلى
تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وبصيدة مقدما على القياس اذا تعارضا كما يقدم خبر
الواحد عليه وعبيدة بفتح العين والسلماني بفتح السين وسكون اللام والله اعلم

باب القياس

قوله على بناء بعض القياس الى آخره وهذا لان اللفظ بلا معنى فاسد ولا وجود
له الا بسند شرطه ولا يتم له بدون ركنه ولا خروج له عن حد السفه والعبث الا
بما يدنيه وذلك هو الحكم ولا عمل له الا بالسلامة عن المعارض اعلم ان القياس
لغة هو ما قال في المنهج وفي الاصطلاح اباحة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في
الآخر وانما قيل اباحة ولم يقل اثبات لان المثبت للحكم هو الله تعالى وانما قيل
بلفظ المثل لان عين الحكم وعين العلة لا يحتمل الانتقال بكونهما عرضا فعلم هذا عرفت
فساد ما قيل القياس تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة بينهما لانتقال
المثل فيه مجاز وان لا حينئذ يصير التعريف هو الثاني لا الاول وفيه فساد
الاول ولانه لا يتعدى المثل من الاصل الى الفرع بكون مثل حكم الاصل في الفرع لا
في الاصل ثم اعلم ان القياس هل هو حجة يدان الله تعالى بها امر لا فعند العامة
من الفقهاء والمتكلمين حجة خلافا لداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب
الظواهر وخلافا لقوم من المعتزلة كالنظام والشافعي حجة النقل والعقل
اما النقل فقوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقوله تعالى
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا

لكل شيء فالقول بحجية القياس قول بان الكتاب غير كاف وقول بان الكتاب ليس تبيانا لكل
شيء وقول بان بعض الاحكام ليس في كتاب مبين وهو لا يجوز على انه قال عليه السلام لم
يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا فاضلوا وهذا لان
الفعل هو ان القياس مجمل للغلط ومع قيام احتمال الغلط لا تثبت الحجية وحجة
العامة النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
رد الحكم الى نظيره كذا قاله ثعلب وهو من ائمة اللغة وليس القياس الا رد الحكم
غير المنصوص الى المنصوص لشبههما ولا يقال المراد من الاعتبار هو التامل فيما صنع
الله من اهلاك من سبق لتحصل الاتعاظ والازدجار عن مثل ما فعلوا لانه لا فصل بين
الاعتبار والاعتبار ومطلقه يشمل الكل على انه قال عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى
اليمن بم تقضي قال بكتاب الله تعالى قال ان لم تجد قال فبسنة رسول الله تعالى قال فان لم
تجد قال اجتهد رايي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فلو
لم يكن القياس حجة لما حمد الله عليه ولما مدح معاذا به الا ترى الى ما قال رسول
الله عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين سأله عن الفضلة في حال الصوم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مجته اكان يضرك وهذا هو عين القياس لان الماء في الفم يفتح طريق الشرب
ولا يحصل به الشرب فكذا بالفضلة تفتح طريق قضاء الشهوة ولا يحصل بالفضلة واما
الثاني فهو ان العمل بالعلم الغالب والظن الراجح واجب شرعا وعقلا الا ترى ان الشاهد
يقضي بشهادته الشهود بظاهر العدالة بناء على الغالب وان كان محتملا وقولهم الكذب
والغلط وكذا اذا قال الطبيب المريض ان في دوائك شفاء يجب العمل بقوله
عقلا وان كان يحتمل الغلط وفيه جواب عما تمسكوا به لنا العقل واما الجواب
عما تمسكوا به بالنقل فمقبول لانا بنى كون القياس حجة كون الكتاب كافيا لان حجيته
ثبتت به ونقول ايضا ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى الى قوله
تعالى ولا نقل لهما اف هل فيه صريح النهي عن الضرب والشتم فلما لم يكن في الكتاب
بيان كل شيء صريحا دل ان المراد من التبيان هو التبيان المعاني الموضوعة فيه والمعاني
يوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة او اشارة او اقتضاء ولا يحصل ذلك الا باجتهاد

الرأي فيكون ما تمسكوا به حجة لنا عليهم بعد أن زعموا أنه لهم علينا لأن إباحة الحكم
في غير المنصوص بوجود مثل المعنى في المنصوص عليه فيه باجتهاد الرأي هو القياس
وما أوردوا من الحديث فليس بحجة لهم لأنه خبر الواحد وهو لا يوجب إلا العمل وحجية
القياس من باب العلم والاعتقاد فإن قلت يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من
أخبار الآحاد قلت لا نسلم وإنما يرد علينا إذا لم تكن مشهورة متلقى بالقبول
إياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فيكون ما تمسكنا مشهورا والمشهور يوجب
العلم والعمل جميعا قوله وأما شرطه إنما قدم الشرط على الركن وغايره
لأنه لا وجود لما ثبت شرعا قبل وجود شرطه فيتوقف على شرطه وكلامنا في القياس
الشرعي فقدم لهذا وهذا كالطهارة مثلا للصلاة حيث لا وجود لها إلا عند شروطها كالطهارة
وغيرها قوله فإن لا يكون الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر هذا هو الشرط
الأول من شرائط القياس وإنما شرط هذا لأنه إذا كان الأصل خاصا ومع هذا جوزنا
القياس يلزم معارضة الأدنى مع الأعلى وهو لا يجوز لانتفاء شرط المعارضة بيان
الملازمة أن القياس يقتضي أن يثبت الحكم عاما في موضع النص وغيره والنص المخصص
يقتضي أن يثبت الحكم خاصا في المنصوص عليه فينتفي عن التعليل وهو الأدنى مع الأعلى فيلزم
ما قلنا بطلان قبول شهادة خزيمة وحده حيث خصت بنص آخر وهو قوله عليه السلام
خزيمة ذو الشهادتين عن قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وإنما خصت شهادته
كرامة له فلا يقاس عليها غيرها لهذا المعنى لئلا يلزم بطلان الخصوصية الثابتة
بالنص قوله وأن لا يكون الأصل معدولا به عن القياس أي الشرط الثاني أن لا
يثبت الحكم في الأصل بخلاف القياس لأن حكم الأصل إذا خالف لقياس لا يمكن القياس
لعدم إمكان الجمع بين الأصل والفرع وهذا لأن القياس لا بد له من أن يكون الأصل
معقولا معلوما وهو منتف هنا لكون الأصل غير معقول فينتفي العلة الجامعة فلا
يكاد يصح القياس نظير إيجاب الطهارة على من قهقه في الصلاة بحديث القهقهة
ثبت بخلاف القياس لأن الطهارة لا تنتقض الا بما ينافيها والقهقهة لست بمنافية
إياها لأنها لو كانت منافية لكانت منافية في حالتي الصلوة وغيرها كالحدث فلما
لم تكن منافية خارج الصلوة علم أن ناقضية القهقهة بالنص بخلاف القياس فلا يقاس

عليها القهقهة في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لثبوت الأصل غير معقول المعنى ●

قوله وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص المعين إلى فرع هو نظيره ولا نص
فيه هذا هو الشرط الثالث وهو مشتمل على شروط خمسة الأول أن يكون حكم
الأصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا لعدم
الفائدة على ما تذكر في حكم القياس بعونه تعالى والثاني أن يكون الحكم المتعدي
شرعيا وهو احتراز عن اللغوي لأن اللغة لا تثبت بالقياس لأن الأسماء اللغوية يراد
بها ما وضع له من مسمياتها بحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في
غيره لئلا تبطل غرض الواضع فلا يقال إن زيدا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه
زيادة كالابل والبقر والشجر والثمر وعمرا من العمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو
على كل ما فيه بقاء كالحجر والمدر وغير ذلك وكذا لا يقال إن الشعب بكسر الشين
وهو الطريق في الجبل وبفتحها القبيلة إنما سميا بذلك لوجوه الانشعاب فيهما
فيقاس كل ما ينشعب بالشعب والشعب كفؤون البقر الوحشي والثالث أن
يكون الحكم المتعدي ثابتا بعينه من غير تغير بأن يكون حكم الفرع مثل حكم الأصل
وهذا لأنه لا بد إما أن يكون مثل علة الأصل ثابتا في الفرع أم لا فإن كان ثابتا يلزم
المماثلة بين الحكمين لأن ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة وإن لم يكن ثابتا لا يصح القياس
أصلا لأن إثبات حكم شيء في شيء آخر بالقياس فلا مماثلة بينهما باطل لاطلاق يحته والرابع
أن يكون الفرع نظير الأصل لأن القياس هو المجاذاة ولا مجاذاة بين الشيئين إذا لم يكونا
نظيرين والخامس أن لا يكون في الفرع نص آخر لأنه إذا كان فيه نص لا يصح إثبات
الحكم فيه بالقياس لأن القياس يحتاج إليه أبدا في موضع لا نص فيه لأن النص أقوى منه
ولأنه صار إلى الضعيف مع وجود القوي فإن قلت كيف قال المصنف وأن يتعدى الحكم
والحكم عرض لا يمكن تعديته من موضع إلى موضع على ما مر في أول القياس قلت
سامح المصنف في العبارة وأراد بالمتعدي ثبوت مثل حكم الأصل في الفرع مجازا والمجاز
بابه مفتوح بحيث لا يسد ونحن لا ننفيه وإنما أبطلنا لفظ التعدية فيما مر لاستعماله
في مقام الجد لأن الجد لبيان الحقيقة والمجاز ينافيها قوله بعينه يرتبط بقوله
الحكم وقد مر بيانه قوله فلا يستقيم التعليل الآخر اعلم أولا أن

التعليل جعل الشيء علة وهو من العلة كالتبييض من البياض والتسويد من السواد وفي عرف الفقهاء استنباط وصف من المنصوص عليه لتعدية حكمه إلى غيره ثم اعلم أن هذا هو نتيجة الشرط الثاني وهو أن يكون المتعدى شرعيا بيانه أن اسم الخمر لما لم يكن شرعيا لم يستقم تعليله بأن يقال إنها من المخامرة فيقاس عليها غيرها من الأشربة لوجود المخامرة فيها وإنما لم يعلل لما قلنا قوله ولا لصحة ظهار الذمي هذا هو نتيجة الشرط الثالث وهو كون حكم الأصل والفرع متغايرين بيانه أن ظهار الذمي صحيح عندنا قياسا على ظهار المسلم وهذا لأنه نوع حرمة فيصح كما يصح طلاقه كطلاق المسلم قلنا لا يصح هذا القياس لعدم المماثلة بين حكمي الأصل والفرع والقياس بلا مماثلة باطل وإنما قلنا لأن الحرمة الثابتة بالأصل وهو ظهار المسلم حرمة موقتة بالكفارة مشابهة بها والحرمة الثابتة بالفرع وهو ظهار الذمي حرمة مؤبدة غير مشابهة بالكفارة لعدم كون الكافر أهلا للكفارة لأن فيها معنى العبادة وهو ليس بأهل لها أو الواجب على المظاهر إذا لم يقدر على الإعتاق هو الصوم والصوم عبادة محضة لا تصح من الكافر أصلا ولا مماثلة بين ما هو الموقت المشابهي وبين ما هو المؤبد الغير المشابهي فإن قلت لا نسلم أن الكافر ليس بأهل للتكفير وهو أهل للتحرير فيكون أهلا للتكفير قلت لا نسلم أنه أهل لتحرير يخلفه الصوم وإنما الواجب بالنص هو لا تحرير مطلق لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فافهم قوله إلى الأصل أي في ظهار المسلم إلى الفرع أي في ظهار الذمي عن الغاية أي عن الكفارة قوله ولا لتعدية الحكم من الناسي أي لا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي إلى الفطر إلى المكره والخاطئ وهذا هو نتيجة الشرط الرابع وهو أن يكون الفرع نظير الأصل بيانه أن المكره والخاطئ لا قضاء عليهما عند الشافعي قياسا على الناسي لا نسلم أنهما في العذر كهو قلنا لا استقامة لهذا التعليل لأن الفرع ليس نظيرا للأصل والقياس رد الشيء إلى نظيره فلا يصح فيما لم يكن الأصل والفرع نظيرين وإنما قلناه لأن العذر في الفرع دون العذر في الأصل لكون عذر الأصل من قبل من له الحق وكون عذر الفرع من قبل من ليس له الحق وهذا لأن في المكره ظاهر فكذا في الخاطئ لأن الخاطئ إنما وقع فيما وقع لتقصيره وسوء تدبيره ولهذا يجب على قاتل خطأ الدية والكفارة غير أن الإثم مرتفع بقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما

استكرهوا عليه والمراد هو الحكم لأن ذات الخطأ ليس بمرتفع على أنا نقول القياس إنما يصح فيما كان معقول المعنى وهو منتف هنا لأن بقاء صوم الناسي مع وجود المنافي وهو المفطر غير معقول فلا يقاس عليه المكره والخاطئ وسقوط الخاطئ مضمحل دخل في جلبه المأثم من غير قصد قوله ولا لشرط الإيمان إلى آخره وهذا هو نتيجة الشرط الخامس من الشروط الخمسة المشتمل عليها الشرط الثالث أي لا يستقيم التعليل لشرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار بأن يقول الخصم مثلا إنها تحرير في كفارة فيشترط الإيمان فيه قياسا على التحرير في كفارة القتل والإيمان منصوص فيه قلنا هذا فاسد لأنه تعدية إلى ما فيه نص وهذا لأنه لا يخلو إما أن كان التعليل موائما للنص أم لا فإن لا فلا يتأتى التعليل فائدة لأن إضافة الحكم إلى الأدنى دون من إضافته إلى الأدنى وهو التعليل وإلى الثاني تلزم معاوضة الضعيف بالقوي وهو باطل ولأنه يلزم أن يكون الحكم المطلق الثابت بالنص مقيدا بالتعليل وفيه إلغاء إطلاق النص بالرأي والرأي في معارضة المنقول غير مقبول وكذا إذا قال الخصم لا يجوز أن يكون الذمي مصرفا لسائر الصدقات الواجبة لأنه لا يصلح أن يكون مصرفا للزكوة فكذا لا يصلح أن يكون مصرفا للغير هاقياسا عليها نقول هذا قياس فاسد لكونه تعدية إلى ما فيه نص وهو قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم والمبرة المذكورة في النص تقتضي أن يكون الذمي مصرفا للصدقات وبالتعليل يبطل ذلك وهو فاسد لما بينا غير أنه إنما لا يصلح للزكوة مصرفا للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم قوله والشرط الرابع إلى آخره لأن حكم النص في نفسه بالرأي باطل بيانه أن بالتعليل لا يجوز أن يتغير حكم الفرع مع أنه ضعيف لثبوته بالرأي فلأن لا يتغير حكم النص مع أنه قوي لثبوته بالنص بالطريق الأولى قوله كما أبطلناه في الفروع الضمير راجع إلى التغيير وهذا كظهار الذمي وكشرط الإيمان في رقبة اليمين والظهار لأن في كل واحد منهما تغيير حكم النص من توقيت إلى تبيد ومن إطلاق إلى تقييد فلا يجوز لما قلنا فافهم قوله وإنما خصصنا التعليل إلى آخره هذا جواب سؤال مقدر وتقديره بأن يقول الشافعي لقد وقعتم فيما ألزمتم حيث قلتم إن الربوا لا يجري في الفلس وخصصتموه عن النص وهو يشمل التعليل

والكيل وجوز ثم بيع الحفنة بالحفنتين وليس ذلك إلا لاعتبار حكم النقد بالتعليل فاجاب
عنه وقال إنما خصصناه بالاستثناء الحقيقي أعني المتصل يقتضي مجانسة المستثنى
والمستثنى منه والاصل في الكلام هو الحقيقة حتى يدل دليل المجاز فلما كان كذلك
قلنا المستثنى حال والمستثنى منه عين ولا مجانسة بينهما فدعتنا الضرورة إلى أن
نقول المستثنى منه الاجوال عملا بما هو الاصل فصار تقدير الحديث لا تبيعوا الطعام
بالطعام في الاجوال الا في حال المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة
والمساواة لا تثبت الا في الكيل بيانه أن المساواة لا وجود لها بدون المساوي والشرع
الى الحنطة جعل المساوي هو الكيل والكيل عبارة عن المعيار المقدر ولا وجود له فيما
دون ذلك فلما لم يكن للمساواة وجود فيما دون المقدر شرعا لم تثبت المفاضلة فيه
لانها لا وجود لها بدون المساواة لان المفاضلة عبارة عن فضل أحد المتساويين فلم يجز
المفاضلة في التعليل وكذلك المجازفة لانها إنما حرمت لاجمال الفضل ولا فضل
هنا شرعا لما قلنا وإن كان موجودا حقيقة لان المراد من الفضل في باب الربوا هو
الفضل المتيقن الشرعي لا الفضل المطلق كيف كان على انه قال عليه السلام في
حديث آخر الحنطة بالحنطة مثل بمثل كيل بكيل والفضل ربوا وجعل الربوا في الفضل
على المكيل فلما عرفت هذا عرفت انا لم نغير حكم النقد بالتعليل بل بالنقد المصاحب
للتعليل او بالنقد الآخر فان قلت لا نسلم ان الاستثنا استثنا حال لان الحال عبارة
عما دل على هيئة وهو حاصل هنا لان معنى قوله عليه السلام سواء بسواء مساويا بمساو
اي في حال كون الطعام مساويا بمساو فان قلت لا نسلم ان المساواة لا توجد فيما
دون الكيل ولها وجود فيه بالاتفاق الا ترى ان من باع حفنة بحفنة يجوز بالاتفاق
اما عندنا فظاهر فكذا عند الخصم لوجود المساواة فلما ثبت المساواة ثبت المفاضلة
والمجازفة بنا عليها على ما مر فيجري الربوا في التعليل كما يجري في الكيل قلت انما
نعني بالمساواة مساواة شرعية لا حقيقة وتلك غير ثابتة في التعليل لما قلنا فلم يثبت
المفاضلة والمجازفة لعدم ثبوت المساواة شرعا فيما دون الكيل والمسئلة ممنوعة
لانه لا يجوز بيع الحفنة بالحفنة عند الشافعي كما لا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين والرواية
في شرح الطحاوي وهذان الجوابان الشاطحان هما القاطعان لوهم الخاطئ فافهم

قوله ولن يثبت خلاف الاجوال الا في الكيل بيانه ان المراد من المساواة
شرعا هو المفاضلة والمجازفة ثبتنا عليها على ما قلنا فلما لم يثبت الاصل لم يثبت ما بنيا
عليه لئلا يلزم الاستحالة وإنما قلنا ان المساواة شرعية لما مر قوله مصاحبا
حال من المجرور لا خبر صار وخبره هو الجار والمجرور اي صار المغير بالنقد في حال
كون النقد مصاحبا للتعليل قوله لانه اي بالتعليل قوله وكذلك جواز
الابدال الى آخره هذا ايضا جواب سؤال مقدر عطفا على قوله وإنما خصصنا التعليل
وتقدير السؤال بان يقال لكم ونعم فيما انتم فيه حيث غيرتم حكم النقد بالتعليل لان النقد
غير الشاة والبقر والابل في الزكوة وفي اسم للصوف والمعنى فانتم أظلم حيث
ابدلتم وعللتم بالمماثلة فاجاب وقال انما جاز الابدال بالنقد المصاحب للتعليل لا
بالتعليل بيانه ان الله تبارك وتعالى لما وعد للفقراء ازراقهم دفعا لحوائجهم بقوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وامر الاغنياء بصرف زكوة اموالهم الى الفقراء
تحقيقا للايفاء بما وعده تعالى لهم والمامور به وهو الشاة والابل والبقر لا يكفي ولا
يفي بالموعود لهم لاختلاف حاجاتهم على ما بينا لان النقد تضمنا ان المراد من المامور به
هو جنس المال لا عين المنصوص حتما فصار التغيير بالنقد المجامع للتعليل لانه وهبي
الانجاز الوفاء به فوائهم انجز حتما وعد والمراد بالامر امر الزكوة قوله
بما اوجب لنفسه على الاغنياء اي مما اوجبه الله تعالى لنفسه وإنما قال هذا لان
الزكوة عبادة مالية خالصة لله تعالى على عباده ولا معبود سواه غير انه لما
اوجب على الاغنياء حقا جعل مصارفه الفقراء وانما وعد والنقر عبارة عما يريده
القابل بقوله انا قوله لا يحتمله صفة لما قبله والضمير البارز يرجع إلى
ما الى ما وعد مع اختلاف المواعيد لان بعض الناس يحتاج الى الطعام واللباس والبعض
إلى القرطاس وغير ذلك من حوائج الاناس قوله متضمن خبر لان الامر قوله
وإنما التعليل لحكم شرعي هذا جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا ان التغيير لا بالتعليل
بل بالنقد على ما قلتم إن الامر بانجاز المواعيد متضمن للاستبدال ولكن لابد من
بيان فائدة التعليل فاجاب عنه بقوله إنما التعليل لاظهار حكم شرعي وهو
صلاح المحل اي الشاة مثلا للتقرب إلى الفقير بد وامر العقير على ذلك المحل

بعد وقوع المؤدى لله تعالى بابتداء اليد وصلاحه بأن يكون مالا متقوما وهو حاصل
في غير الشاة فيتعدى الحكم منها إلى غيرها من غير تغيير لأن الشاة صالحة للصرف
بعد التعليل كما كانت قبل التعليل كذلك فهو على هذا عين العباس بأن ذلك
لو لم يكن إن صلاح المحل حكم شرعي قلت صلاح المحل وعدم صلاحه أمر
شرعي بدليل أن الخل لما كان صالحا للانتفاع صح بيعه والخمر لما لم يكن كذلك
لم يصح بيعها فإن قلت لم نسلم إن صلاح المحل يد وامرير الفقير والصلاحية قبل
ذلك موجودة قلت نعم إنه كذلك لكن إنما يعني بصلاح المحل للصرف إلى الفقير
انتفاع الفقير بمحل الأداء وانتفاعه به لا يكون إلا بيد وامرير الفقير عليه لأن المحل
حالة التصرف إلى الفقير واقع لله تعالى غير أن الفقير نابت عنه تعالى في الأخذ
فإن قلت لم قلتم إنه واقع لله تعالى في تلك الحالة قلت لدليلين أحدهما
أن النبي عليه السلام قال الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في يد الفقير
والثاني أن الزكوة ركن من أركان الدين وهي عبادة محضة ولا مستحق للعبادة
إلا الله تعالى فلما كان كذلك صار المحل حالة الصرف وهي حالة ما يكون المحل
تصدقا واقعا لله تعالى والفقير نابت عنه غير أن الفقراء إنما صارت لهم الصدقة
باعتبار العاقبة قلت ليلا يلزم إلغاء النص وهو قوله تعالى إنما الصدقات
للفقراء وهذا لأنه لا يخلو إما أن تكون لهم الصدقة قبل الصرف إليهم أو حال الصرف
أو بعده فالأول مستبعد لأن الملك في تلك الحالة للمتصدق فمن المحال أن يكون
الشيء الواحد في حالة واحدة ملكا لشخصين لكل واحد منهما على الكمال والثاني
مستبعد أيضا لأن الصدقة حينئذ واقعة لله تعالى على ما بيناه فتغير الثالث قوله
بابتداء اليد أي بابتداء يد الفقير وبه صرح شمس الأئمة السرخسي في أصوله
قوله وهو نظير ما قلنا إلى آخره أي التعليل بصلاح المحل في الشاة وغيرها
نظير التعليل بعلة الغائبة في الماء وإنما علمنا بها لأن الواجب إزالة النجاسة لا
الغسل لأنه إذا ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة سقط عنه وجوب الغسل
بالاتفاق فلما ثبت أن الواجب إزالة النجاسة وقلعها والقلع يحصل بسائر المائعات
كالخل وغيره بل القلع في الخل أكثر بدليل أن الماء لا يزيل الدهن النجس والخل

يزيله فلنا بطهارة الثوب النجس إذا غسل بالخل وغيره لشمول العلة خلافا لمحمد وزفر
والشافعي بخلاف الحدث حيث يشترط له الماء بالاتفاق لأن الطهارة عنه ثبتت بخلاف
القياس فاقتصر على مورد النص وهو الماء المطلق وكذا هو نظير التعليل في تكبير
الافتتاح بعلة التعظيم والتعظيم يحصل بكل اسم من أسماء الله تعالى فيجوز افتتاح الصلاة
بغير لفظة التكبير خلافا لأبي يوسف والشافعي ومالك وإنما علمنا بالتعظيم لأن
الواجب علينا تعظيم الله بكل جزء من أجزاء البدن واللسان منه فكما يحصل التكبير
بفعل اللسان بتعظيما بجعله تعظيما لكل اسم من أسماء الله تعالى فيجوز الافتتاح بسائر
الأسماء على أنه قال تعالى وذكر اسم ربه فصلى والمراد منه الذكر حالة الافتتاح
وهو يشمل التكبير وغيره وما روي في الحديث بلفظ التكبير فهو لبيان الفضيلة وكذا
هو نظير التعليل في الوقاع العمد بكونه سببا للإفطار الكامل وهو يحصل في الأكل
والشرب بالعمد فيجب الكفارة فيهما كما يجب فيه لشمول العلة خلافا للشافعي في غير
الوقاع وإنما علمنا به لأن الوقاع من حيث هو حلال للزوج لا يتعلق به الكفارة بل
وجوب الكفارة لكونه إفسادا للصوم بطريق الكمال فتزيد التعليل في الصلاحية
كما كانت قبله الا ترى أن الشاة بعد التعليل وقلع النجاسة بالماء وافتتاح
الصلاة بالتكبير ووجوب الكفارة بالوقاع ثابت كما قبل التعليل فلا يكون حكم النص
متغيرا بالتعليل قوله وبهذا تبين أن اللام في آخره أي بما قلنا إن الصدقة
تصير للفقير بعد الوقوع لله تعالى تظهر أن اللام في قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء
لام العاقبة أي تصير لهم في عاقبة الأمر ويعني بها ما بعد الوقوع لله تعالى والدليل
الثاني على كون اللام لام العاقبة أن الله تعالى أوجب صرف الصدقة إليهم بعد ما
أثبت اسم الصدقة قبل ما صار ملكا لهم فلا يصير لهم الملك فيها إلا باعتبار العاقبة
فصاروا مصارف الصدقة لحاجتهم وليس لهم الملك فيها ابتداء والاسم المذكور لبيان
أسباب الحاجة لأن المجهول لا يصلح مصرفا وصاروا كلهم واحدا لاتحاد ما جعلهم
أهلا لاستحقاق الصدقة وهو الحاجة وهم على هذا للزكوة كالكعبة للصلوة
وكل جزء منها يصلح قبلة للصلوة فكذا كل صنف منهم فإن قلت موضوعا
اللغات توقيفية لا مدخل للرأي في درکها وأهل اللغة لم يضعوا اللام للعاقبة

فكيف قلتم إن اللام ههنا للعاقبة قلت سلمنا انها توقيفية لكن لا نسلم ان ما لم
يكن موضوعا لشئ لا يستعمل في ذلك الشئ الا ترى ان لا يسلم يقل بوضعه أحد
للشجاع ومع هذا لم يمنع أحد من العقلاء عن استعماله فيه مجازا او لسان كل مجاز هكذا
فكذا بما نحن فيه لما كان الملك للفقراء في الصدقة باعتبار العاقبة ولم يكن لهم قبل
ذلك لما بينا قلنا ان اللام لام العاقبة والمجاز صحته لا باعتبار الاسمية ولا باعتبار
الفعلية ولا باعتبار الحرفية بل باعتبار المناسبة فانما ثبت المناسبة صح المجاز
ومن انكر هذا انكر عن قلة دهنه وسوء فهمه وعدم بصيرته وخبث باطنه
الباطل الا ايما الصم اتلج لذي غبنين وله العبرة في كونين فو [illegible] نصير
لهم بعاقبته اي نصير لهم الصدقة باعتبار عاقبته والضمير في عاقبته الى الصدقة
على وبل المتصدق او المتصدق له [illegible] اولانه اوجب تقديره او يثبت ان
اللام لام العاقبة لانه اوجب الصرف الى آخره [illegible] وذلك اي صيرورة
الصدقة او وقوع الصدقة انما يكون بعد الاداء اليه تعالى لان المستحق للعبادة
هو الاغير فصار الفقراء على هذا مصارف لما انه ليس لهم حق ابتدائي لزكوة
[illegible] واما ركنه الى آخره اي ركن القياس وصف جعل علما على حكم النص
من بين الاوصاف التي اشتمل عليها النص وجعل الفرع نظيرا للنص في حكم النص لوجود
ذلك الوصف في الفرع وانما قلنا ان ركنه هذا لان ركن الشئ ما يقوم به ذلك
الشئ ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن الاشتراك في الاصل والفرع في الوصف
الذي به يثبت الحكم لا يكون الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس حينئذ لان
القياس مجاذاة بين شيئين بانية مثل حكم احدهما في الاخر لوجود مثل علته
في الاخر وانما قيد بقوله علما لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا
موجبة لان الموجب هو الله تعالى كما ان الموجد هو هو ثم اعلم ان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالعلة امر في الاصل بالنص وفي الفرع بالعلة قال عامة مشايخنا
وما وراء النهر رئيسهم الشيخ علم الهدى ابو منصور الماتريدي الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالعلة وقال العراقيون من مشايخنا وهو اختيار القفال
الثلاثة اعني القاضي ابا زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام

على البزدوي رضي الله عنهم الحكم في الاصل بالنص لا بالعلة وفي الفرع بالعلة لا بالنص
وهذا لان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى
من احالته الى المظنون فاضيف الحكم في الاصل الى النص لهذا واضيف الحكم الى الفرع
الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها لان الحكم بالعلة انما يثبت حيث لا يكون فيه نص
ولا اجماع بمثل قول هؤلاء وركن القياس هو الوصف الذي جعل علما على ثبوت الحكم
في الفرع فان قلت سلمنا ان النص قطعي والعلة فيها شبهة لكن لم قلتم ان
الحكم في الاصل مضاف الى النص خاصة ولم لا يجوز ان يضاف اليهما بان تكون العلة
مؤيدة لحكم النص قلت يجوز ان تكون العلة مؤيدة لكن يلزم حينئذ
خرق الاجماع وهو لا يجوز وانما قلنا انه لا يجوز اما ان يصح قياس الفرع بالاصل ام لا
في الاول يلزم المقايسة بين شيئين مع وجود الفارق بينهما لانه لا نص في الفرع
وهو باطل بالاجماع وفي الثاني يلزم امتناع الجامع حين هو جامع وهو باطل ايضا
وهذا لان القياس جائز باجماع القايسين للذ لايل المجوزة وحد قول ابي
منصور ومن تابعه ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا
يثبت الحكم في الفرع اصلا لا نصا ولا قياسا اما عدم ثبوته بالنص ظاهر لان النص
غير وارد في الفرع واما عدم ثبوته بالقياس ظاهر ايضا لان القياس لا يكون الا
باثبات حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة
وعلة الاصل غير مؤثرة فلما انتفى الحكم في الفرع اصلا لزم منه ابطال القياس وهو
صحيح باجماع القايسين قلنا بان العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم بطلان القياس
وقولهم ان النص قطعي قلنا نعم لكن لا نسلم كونه قطعيا اضافة الحكم الى العلة وهذا
لان النص انما امارة على ثبوت الحكم كالعلة لان المثبت للاحكام هو الله تعالى ووروده
انما يكون لمعرفة الحكم ثم ورود النص لا يخلو اما ان كان معقول المعنى او لا فان لم يكن
معقول المعنى يقتصر الحكم على مورد النص ولا يكون فيه قياس وان كان معقول
المعنى يكون المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى وورود النص يكون لتعريف ثبوت
الحكم بذلك المعنى وذلك المعنى هو العلة فيكون ما هو المؤثر في حكم الاصل هو المعنى
لا النص فان قلت يلزم على هذا ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله

قلت لا كذلك لانا لا ندعي ان العلة علة لذاتها بل هي علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلل الشرعية ثم اعلم ان الوصف الذي يعلق به الحكم قد يكون لازما كالقدمية لايجاب الزكوة في الحلي عندنا وكالطعم لحرمان الربوا في المطعومات عند الشافعي وقد يكون عارضا كتعليلنا نقض الوضوء بالكيل فان القليل من الحنطة غير مكيل وقد يكون حكما بان تقاس الحكم على الحكم كتعليلنا لفساد بيع المدبر بتعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا تجوز فسخك فكذا هنا وكتعليل الشافعي لاشتراط النية في الوضوء بقوله هذه طهارة حكمية فلا تجوز بدون النية كالا تجوز التيمم وبدونها وهو طهارة حكمية وقد يكون اسما كالخمر حيث يعلق الحكم باسم الخمر لا بصفة الاسكار وهو الذي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد حتى يثبت الحكم في قليل الخمر ولا يتعدى الى المثلث قبل فيه نظر لانه لا عبرة اما ان يراد به تعليق الحكم بعين الاسم او بمعناه وكلاهما فاسد اما الاول فلان اهل اللغة لم يضعوا اسم الخمر لشيء آخر ولا يقولوا للذي من ماء العنب اصلا واما الثاني فانه وان كان تعليق الحكم بالمعنى صحيحا لكن يكون حينئذ تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم فافهم وقد يكون ذلك الوصف مقدرا كتعليلنا لحرمة النساء بالجنس او الكيل او الوزن وقد يكون مركبا ذا جزئين كتعليلنا لحرمة ربوا النقد بالقدر والجنس واذا اجزاء كتعليلنا لنجاسة سؤر السبع بكونه حيوانا محرم الاكل لا بكرامته ولا بلوي في سؤره ولا خلاف في جواز كون العلة ذات اوصاف في العلل الشرعية وفي العلل العقلية خلاف فعند الاشعرية ان العلة وصف واحد وعند العامة يجوز ان تكون اوصافا وكذا الخلاف في التحديدات لا يجوز عندهم الا بوصف واحد وقد يكون ذلك الوصف في النقر وهو كبر النظير وقد يكون في عين كعند مشايخ العراقيين لا يجوز هذا قياسا على العلل العقلية الا ترى ان السواد اذا وجد في محل يستحيل ان يكون علة لكون المحل الاخر اسود لكنا نقول ان جواز السلم معلول باعدام الغائب وليس هو في النص وهو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم الا ترى الى ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الابق وهو معلول

بعدم القدرة على التسليم بجامعة ان العلل الشرعية امارات ودلالات وليس يشترط قيام الدليل بالمدلول كالعالم دليل الصانع قوله وهو الوصف الثابت الى آخره الضمير راجع الى قوله ما في ما جعل وما عبارة عن الوصف اي ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص هو الوصف الصالح المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اعلم ان صلاح الوصف يراد به الملائمة وهي الموافقة والمعنى بها ان لا يكون اضافة الحكم اليه مستحيلا شرعا وعقلا بل يكون حسنا كاضافة العقوبة الى الجناية والثواب الى الطاعة والضمان الى الاتلاف • والمراد من عدالة الوصف ان يكون لجنس وصف لاصل اثر في جنس حكم الاصل في الشرع اما بالنص او الاجماع واما شرطنا العدالة لما سنبين عند قوله والعدالة عندنا في الاثر مثاله تعليل علمائنا رحمهم الله في ثبوت ولاية الانكاح بالصغر فانه تعليل بوصف مؤثر في جنس الحكم المعلل به الا ترى ان له اثرا في ثبوت الولاية في المال ولا اثر للبكارة والثيابة الا ان الاب لا ولاية له في مال البكر البالغة العاقلة ثم عدي هذا الحكم اصحابنا الى غير الاب والجد لوجود القرابة الداعية الى الشفقة والصغر المؤثر للعجز وهذا التعليل موافق لما علل به رسول الله عليه السلام بقوله انها من الطوافين والطوافات عليكم علل عليه السلام بسقوط نجاسة سؤر الهرة بالطواف والطواف له اثر في اثبات الضرورة وله اثر في اثبات التخفيف في الشرع الا ترى الى قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة الآية وقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وكذا تعليلهم في مسح الرأس بانه لا يسن تكراره لانه مسح وله اثر في التخفيف في جنس الحكم المعلل به الا ترى الى مسح الخف والتيمم ولا عبرة لما علل به الخصم لتكرار المسح بركنيته لان الركنية لا اثر لها في التكرار الا ترى ان التكرار يوجد فيما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق قوله تزوج كرها اي جبرا قوله لان الصغر مؤثر الى آخره اي الصغر له اثر في ثبوت ولاية الانكاح لانه مؤثر للعجز والعجز اثر في اثبات الولاية كما في مال الصغير فيكون الصغر مؤثرا في اثبات ولاية الانكاح وهذا كتعليل الرسول عليه السلام في اسقاط نجاسة سؤر الهرة بالطواف فان الطواف مؤثر للحرج والضرورة والضرورة

الوليد

أثر في التخفيف فيكون طواف الفترة مؤثرا في سقاط نجاسة سؤرها وتفسير الولاية
بقاء قول الانسان على الغير شاء أو أبى والمناكح جمع منكح بفتح الكاف بمعنى النكاح والمصدر
من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا قرأت في الشافية وشرحها •
قول ولا يصح العمل بالوصف إلى آخره أي لا يجوز العمل بالوصف قبل أن تتبين الملاءمة
لان كلامنا في العلة الشرعية وهي لا تكون إلا بموافقة بين الوصف والحكم شرعا ولا يجب
العمل به بعد الملاءمة إلا بعد العدالة وإن كان يجوز قبل أن تظهر العدالة لاحتمال أن
يكون الوصف مردودا بالنقض بأن لا يجعله علة كأكل الضاب الناسي لا يكون علة للفطر
وإن كان التعليل ملائما لوجود ما يضاد الصوم لان الشرع لم يجعله علة حيث قال عليه
السلام على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك والمراد من العدالة أن يكون للوصف
أثر شرعا كأثر الصغر الذي جعلناه علة لولاية الإنكاح في ولاية المال مثلا
فإذا شهد الشاهد لا يجوز العمل بشهادته إلا بوجود صلاحه بأن يكون حرا
عاقلا بالغا بعد وجود صلاحه لا يجب العمل بشهادته ما لم تثبت عدالته لكن يجوز العمل
بقابل الترکیه کما في المنتور إذا قبل القاضي شهادته بدون التعديل يكون نافذا
اعلم أن العلماء اختلفوا في الذي يكون دليلا لكون الوصف علة للحكم قال أهل
الظرد هو الاطراد وتغيير عند بعضهم وجود الحكم عند وجود الوصف وعند
بعضهم وعدمه عند عدمه أيضا وقال بعضهم هو الدوران وهو أن يكون الحكم
دائرا على الوصف وجودا وعدما بأن يوجد الحكم بوجود الوصف وينعدم بعدمه
والفرق بين الأول والثاني أن في الأول مجرد تعلق الحكم بالوصف من غير تعقل
الأثر وفي الثاني التعلق مع التعقل فافهم وقال بعض الشافعية هو الاخالة بعد
الملاءمة وفسروا الاخالة بأن يكون للوصف خيال الصحة في القلب وقال أصحابنا
هو العدالة بعد وجود الملاءمة والعدالة بأن يكون الوصف مؤثرا شرعا وهذا
لان الوصف كان موجودا قبل ورود الشرع ولا حكم له والحكم إنما ثبت له بجعل الشرع
إياه علة مؤثرة فيكون عدالته بأن يكون له أثر شرعا ولا معتبر بالاطراد لان
تكرار وجود الحكم بتكرار الوصف بمنزلة تكرار الشهادة وتكرار الشهادة لا يكون دليل
صحتها بل صحتها بالأهلية والعدالة فكذا هنا لا يكون الاطراد دليل صحة العلة بل

بالملاءمة والعدالة ولا معتبر بالدوران أيضا لانه كما يدور الحكم مع العلة يدور مع الشرط
فلا يكون نفس الدوران دليل صحة العلة وإنما قلنا لان الطلاق المعلق أو العتق المعلق
بالشرط يوجد بوجود الشرط وينعدم بعدمه ولا أثر لانعدام الوصف في انعدام الحكم
لان وجود الحكم لما كان بالوصف فبعد انعدام الوصف بقي عدم الحكم على ما كان قبله من
العدم الأصلي ولا يقال الأصل في الدوران هو العلة والشرط عارض فلا يكون قادحا
لان العلة الشرعية أمارة علق الشرع الحكم بوجودها كتعليق العتق بالطلاق أو العتاق
بشرط لا علة موجبة لذاتها فلم يدل ذلك على العلية فكذا هذا ولا معتبر بالخيال لانه
ظن والظن لا يغني من الحق شيئا على أنه لو كان الخيال دليل صحة العلة يقول كل واحد
من المعللين ان علتي صحيحة لانه تعارض في قلبي صحتها قول فيعرف بصحة التسمية
راجع إلى الوصف وكذا في أثره قول وهو نظير صدق الشاهد إلى آخره أي
الوصف الذي هو ركن القياس نظير صدق الشاهد من حيث أن الشاهد يعرف صدقه
عن كذبه بظهور أثر دال باجتنابه عما هو محرم في دينه والكذب من محرم دينه فكذا
الوصف يعرف عدالته بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به كما قلنا في أثر الصغر في ولاية
المال والدين ما يدان الله تعالى به أي يعتقده وهو ينبغ على الحق والباطل من حيث هو
الا ترى أنك تقول دين اليهود باطل وما روي عن الامام الاعظم أبي حنيفة رضي الله عنه
أنه قال الدين اسم واقع على الإيمان والاسلام والشرايع كلها فالمراد منه الحق هنا
والتعاطي التناول والمحظور الممنوع والمراد منه المحرم قول وذلك مما يعرف
هو اشارة إلى صدق الشاهد يعني كما أن صدق الشاهد يعرف بظهور أثره فكذا
يعرف عدالة الوصف بظهور أثره فكانه قال هذا جواب عما يقال من جهة الشافعية
وهو أن الاثر لا اعتبار له لانه أمر غير معقول بل الاعتبار للخيال فقال في جوابه
لا نسلم أن الاثر غير معقول بل هو معقول في جنسه كأثر مشي الماشي وفي شرح
دلالة كما إذا قال واصل لامرأته هي مطلقة ثلاثا يستدل على أثر ذلك وهو الحرمة
فيكون الاثر معقولا كيف كان قول ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها
إلى آخره يعني لما ثبت أن لا اعتبار للاطراد ولا للدوران ولا للاخالة في كون الوصف
علة بل الاعتبار لكونه مؤثرا وهو أن يكون للوصف أثر في جنس الحكم المعلل به شرعا

رجحنا من القياس والاستحسان اذا تعارضا ايهما كان اقوى اثرا على الآخر لان الاعتبار في الترجيح لقوة في احد المتعارضين لا لكونه ظاهرا ولا لكونه باطنا فربما يكون الظاهر اقوى من الباطن لقوة الاثر وكذا بالعكس الا ترى ان النصوص ظاهرة والمعاني باطنة والقوة للنصوص لكونها قطعية والدنيا ظاهرة والعقبى باطنة والاعتبار للعقبى لقوة فيها لانها دار بقاء ودار صفاء والدنيا دار فناء وعناء ثم اعلم ان بعض من في باطنه خبثة وفي قلبه وسوسة شنع عن جهل حمله وسوء ظنه على اصحابنا في استعمال الاستحسان وقال انكم سميتم ترك القياس استحسانا والقياس حجة شرعية فكيف يكون تركها مستحسنا بل يكون تركها قبحا لا قلنا ايها المستشنع عن جهل ما اجهلك وما اكثر حمقك وما اشد عماك وشرا العمى عمى القلب انا لم نقل بان ترك الحجة الشرعية مستحسن كلا وحاشا ان ننسب اصحابنا التابعون فضلا عن الدين والاجتهاد الى مثل ذلك بل استحسنا العمل بالدليل الراجح ومثل هذا لا يسمى ترك الحجة الشرعية الا اهل الضلال من الجهال لما احسن قول الحبري ولو اسقطت بنو الزمان وجدت اكثرهم سقطا وما اكثر الناس ولو خرصت ثم نبين بيان هذا ان المعنى الذي يعلق به الحكم لا يخلو اما ان يكون كان جليا او خفيا فان كان جليا فاسمه القياس وان كان خفيا فاسمه الاستحسان والاستحسان على هذا اخذ نوعي القياس وانما سمي به لكون العمل بالدليل الخفي مستحسنا لقوة الاثر فيه على ما نبين او سمي به للفرق بين نوعي القياس الجلي والخفي الا ترى انك اذا سميت احدا زيدا والآخر عمرا هل يمنعه ذلك ان لم تسم احدا من الخلق لقلت جاء الحق وزهق الباطل فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم انما سميتا المعنى الخفي الذي يقتضي الحكم على خلاف ما يقتضيه المعنى الجلي استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا قلت لما سميتا المعنى الخفي الذي يقتضي اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه المعنى الجلي استحسانا لما رأيت عليه الالسنة واعتادت وسلست الى استعماله وانقادت فقلنا للمعنى الخفي استحسانا عملا به او لم يعمل على انا نقول ترك الاستحسان امر نادر وشيء شاذ الا ترى الى ابدا المصنف باعلى صوته وهذا قسم عز وجوده والاعتبار للغالب والرجحان للراجح فان قلت لم قلتم انه امر نادر فلا بد من بيان الدليل قلت الدليل عليه فقوله ان رجحان

الاستحسان

الاستحسان على القياس اكثر من رمل عالج يشهد به من له ادنى ممارسة بفروع اصحابنا رضي الله عنهم انما رجحان القياس على الاستحسان فقليلة حصرها ابو العباس الناطفي في كتاب الاجناس في احدى عشرة مسئلة فليتك لم تقل ربقت وما وفقت طوبى لمن ذكرها كذا كراهة الاطالة فالان اوان البيان قال الناطفي رضي الله عنه ذكر مسايل فيها قياس واستحسان واخذ فيها بالقياس وترك الاستحسان الاول قال في كتاب صلاة الاصل لو قرأ آية السجدة في صلوته في وسط السورة ولم يسجد لها وركع ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عندهما في القياس ولا يجوز في الاستحسان وبالقياس اخذ • والمسئلة الثانية قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج قال في القياس لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق اخذ فيها بالقياس وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها وفي الولادة يعلم من غيرها كالفاجلة • والمسئلة الثالثة قال في كتاب رهن الاصل رجلان في يديهما دار اقام كل واحد منهما بينة ان فلانا يعني رجلا آخر رهنها عنده وقبضها اياه انه لا يكون رهنا لواحد منهما في القياس وبه ناخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل واحد نصفها رهنا بنصف الدين ولم ناخذ بذلك واخذ بالقياس ولو كان هذا بعد موت الراهن والمسئلة بحالها تقبل في قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما بينتهما ويكون ذلك رهنا لهما بناء في ديهما استحسانا وقال ابو يوسف الرهن باطل وابو حنيفة ومحمد اخذا حال حيوة الراهن بالقياس وبعد موت الراهن اخذا بالاستحسان وفرقا بينهما بان بعد موت الراهن المقصود استيفاء الدين من ثمن المرهون فنفس استيفاء الحق هو المقصود لذلك تقبل واما حالة الحيوة فالمقصود حق الحبس وذلك عليه ان لا يبيع الرهن حال حيوة الراهن فصار رهن مشاع فلا يصح وفارق ذلك اذا رهنها عندهما بعقد واحد هذا جايز في قولهم لانه رهن واحد فلا يكون مشاعا ويكون جميعها رهنا عند كل واحد منهما ولو قضى دين احدهما كان للآخر امساك جميعها والرهن وثيقة فلا ينفك

والمسألة الرابعة قال في كتاب بيوع الأصل لو اختلف الطالب والمطلوب فقال الطالب أسلمت إليك في ثوب بصودي طوله ستة أذرع إلى ثلثة أذرع وقال المطلوب بل أسلمت إلي في ثوب بصودي طوله خمسة أذرع إلى ثلثة أذرع فإنهما يتحالفان في القياس وينفسخ في الاستحسان ان يكون القول قول المطلوب وبالقياس أخذ وذلك أن التفاوت في السلم معفو عنها والذرع هي الصفة • والمسألة الخامسة قال في الجامع الكبير لو أن أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالإحصان وأمر القاضي برجمه ثم وجد الإمام شاهدي الإحصان عبدين أو رجعا عن الشهادة ولم يرجم المرجوم بعد الإقامة اصابه حراجات في ذلك القياس في هذا أن يقام عليه حد الزنا مائة جلدة وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله وأما في الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس أخذ وترك الاستحسان لان في إقامة الحد عليه جمعا بين بعض الرجم والجلد فيؤدي إلى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه ووجه القياس ان ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجود شهود الإحصان عبدا فكان وجوده كعدمه فبقي موجب شهادة الزنا وهو الحد فلذلك يقام عليه الحد • والمسألة السادسة قال في الجامع الكبير أربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي بجلده مائة ثم شهد شاهدان أنه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا أن يرجم وهو قول أبي يوسف ومحمد وأما في الاستحسان فإنه لا يرجم وبالقياس أخذ ذكر هاتين المسئلتين في باب الشهادات في الجامع والمسألة السابعة قال في كتاب رهن الأصل لو تزوج امرأة على غير مهر مسمى وأعطاها رهنا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة ولو هلك الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا والقياس أن لا يذهب بالمتعة وهو قول أبي يوسف وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة دينا عليه لها لان المتعة ليست ببعض المهر ولا بد لا عنه بل هي دين آخر الا ترى أن المهر موجب عقد النكاح والمتعة موجب الطلاق قبل الدخول ووجه قول محمد رحمة الله أن المتعة تجب عند سقوط المهر فجرى ذلك مجرى الرهن بالمسلم فيه ولو تقايلا السلم كان لرب السلم أن يحبس الرهن برأس مال السلم والمسألة الثامنة قال في كتاب وكالة الأصل ولو وكل الحربي في المستأمن

حربيا مستأمنا بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل فإن كان الوكيل وكيل المدعي لا ينعزل وله حق الخصومة ولو كان الوكيل وكيل المدعا عليه القياس أن ينعزل الوكيل وتبطل الوكالة وفي الاستحسان لا تبطل الوكالة ولا ينعزل الوكيل وبالقياس نأخذ أشار إلى أن القياس والاستحسان في المسألة الثانية والصحيح أن القياس والاستحسان في المسئلتين جميعا القياس أن ينعزل الوكيلان في المسئلتين وفي الاستحسان لا ينعزل فيهما وبالاستحسان أخذنا في المسألة الأولى وفي المسألة الثانية أخذنا بالقياس • ووجه القياس في ذلك وهو أن الدارين بهما الذي في دار الإسلام من أهل دار الإسلام لانه مستأمن من حكم أهل الذمة والذي لحق بدار الحرب صار من أهل دار الحرب ووجه الاستحسان في ذلك وهو أن الدارين بهما الدار من جميع الوجوه لان الذي في دار الإسلام من أهل دار الحرب وهو في أرنا عارية فلا تبطل الوكالة الا أنا أخذنا بالقياس إذا كان الوكيل للمدعا عليه والثانية ينعزل لانه لا فائدة في بقاء الوكالة لان بقاء الوكالة بالقضاء على المدعا عليه للمدعي ولا يجوز للقاضي أن يقضي لانسان على انسان هو في دار الحرب لانه لا ولاية له على ما كان في دار الحرب وكل من كان في دار الحرب • والمسألة التاسعة قال في الزيادات رجل له ابن معتوه وله هذا المعتوه ابن من أمة غيره بالنكاح فاشتري الاب هذه الامة لابنه المعتوه فإن في القياس الشراء يقع للاب ولا يقع للمعتوه وأما في الاستحسان فالشراء يقع للمعتوه وبالقياس أخذ ولو اشتري ابن المعتوه فإنه لا يلزمه ويلزم الاب ويقع عليه لانه ابن ابنه والمسألة العاشرة قال في ديات الاصل لو وقع رجل في بئر فحفرت في طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فإن جافر البئر يضمن دية الاول ويضمن الاول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم فهذا هو القياس وقد نأخذ وفيها قول آخر أن دية الاول أثلاثا على جافر البئر ثلث الدية وعلى الاوسط ثلثا الدية لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذي جر الثاني عليه وأما دية الثاني نصفها هدر ونصفها على الاول وأما دية الثالث كلها على الثاني وإذا لم يعرف من أي ذلك ماتوا بطل نصف ذلك كله

وأخذ بالتصفح وكان الشيخ ابو عبد الله الزجاني يحكي عن ابي بكر الرازي عن ابي الحسن الكرخي ان القياس الذي ذكره قول محمد بن الحسن رحمه الله والقول الآخر هو قول ابي يوسف رحمه الله على جهة الاستحسان • والمسئلة الجامعة عشرة قال في كتاب الكفالة الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او قال لامته هذه ابنتي او تبعت العبق احد في هذا بالقياس وتركت الاستحسان والله اعلم قوله وبيان الثاني اراد بالثاني تقديم القياس اي ترجيحه على الاستحسان اذا تعارضا يركع بها اي بنية التلاوة اعلم ان الذي لا يؤدي السجدة اذا ركع ونوى عن الركوع وسجدة التلاوة جاز ركوعه عنهما قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الله اطلق اسم الركوع على السجود والسجود يجوز فكذا الركوع قال تعالى وخر راكعا اي ساجدا لكن فساد القياس ظاهر للتمسك بالمجاز ووجه الاستحسان ان بين الركوع والسجود مخالفة ومغايرة فلا يلزم من جواز احدهما جواز الاخر والمامور للتلاوة ليس الا السجود وهذا لا يتوب الركوع عن السجدة الصلبية مع انهما موجبا بحرمة واحدة ولا يتوب الركوع ايضا عن سجدة التلاوة اذا ركع خارج الصلاة وان الاستحسان ظاهر لقوله تعالى واسجد واقترب ولقوله عليه السلام اسجدة على من سمعها وعلى من تلاها وفساد الاستحسان حتى نوى لتخلف المعلول عن العلة وهو ان لا يتوب الركوع عن السجدة مع وجود الموجب لجوازها وهو اظهار التواضع ولان فيه الحاق قربة غير مقصودة بقربة مقصودة وهو فاسد بيان الالحاق ان عدم جواز الركوع عن سجدة التلاوة قياسا على عدم جواز الركوع عن سجدة صلبية الحاق لغير المقصود بالمقصود وهذا لان السجدة الصلبية قربة مقصودة وسجدة التلاوة لا بدليل عدم لزومها بالنذر كالوضوء اما وجه القياس فجاز تخصص وتجوز كون كل واحد من الركوع والسجود ركنا للصلوة وانما صار القياس اولى لقوة اثره الباطن بيانه ان المقصود من سجود التلاوة ليس هو لانها قربة غير مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر بل المقصود موافقة الاولياء ومخالفة الاعداء وهو باظهار الخضوع والتواضع لله تعالى والتواضع كما يحصل بالسجود يحصل بالركوع فيجوز هذا كما يجوز ذاك خلاف الركوع خارج الصلوة حيث لا يتوب عن سجدة التلاوة لان الشرط وقوع الركوع قربة وهو لم يشرع قربة في غير

الصلوة

الصلاة وخلاف سجدة صلبية حيث لا يتوب الركوع عنها لانها قربة مقصودة فلا تخرج عن عهدتها الا باتيانها مقصودة فان قلت لم قلتم ان اثر الاستحسان ظاهر والاستحسان ما فيه نوع خفاء قلت انما قلنا بانه ظاهر لان المامور به وهو السجود غير الركوع فلا تخرج المكلف عن عهدة المغاير باداء المغاير الاخر قوله فصار الاثر الخفي وهو حصول التواضع يعني في القياس مع الفساد الظاهر وهو التمسك بالمجاز يعني في القياس ايضا وجه الظهور انك تقول جاز السجود فجاز الركوع بالقياس عليه لاشتراك في الاسم اول من الاثر الظاهر وهو ان المامور به هو السجود فلا يحصل بالركوع يعني في الاستحسان مع الفساد الخفي وهو تخلف المعلول عن العلة كما قلنا يعني في الاستحسان ايضا قوله وهذا قسم غير وجوده اي رجحان القياس على الاستحسان وقد مرت مسايله قبيل هذا اما القسم الاول اي رجحان الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى ومن امثلة سور السباع الطير انه خص قياسا على سور السباع الوحش لاشتراكهما في حرمة الاكل ظاهر استحسانا لانها ليست نجسة العين بدليل جواز الانتفاع بها بالاصطياد وغيره غير ان سباع الوحش انما صار سورها نجسا لاحتلاطه باللعاب واللعاب يتولد من اللحم فاخذ حكمه ولحوم السباع نجسة فكذا لعابها بخلاف سباع الطير حيث لا يكون سورها نجسا لانها تشرب بالمنقار والمنقار عظم جاف ليس به رطوبة والعظم بذاته طاهر فلا يكون سورها نجسا الا ترى ان عظم الميتة طاهر عندنا فعظم الحي اولى ثم اعلم ان الاستحسان ما هو قيل طلب الاحسن من الامور وقيل ترك القياس والاخذ بما هو ارفق للناس وقيل هو طلب السهولة في الاحكام فيما يبتلى به الخاص والعام وقيل الاخذ بالسعة والابتعاد بالدعة قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي الى آخره اعلم اولا ان المستحسن على اربعة انواع مستحسن بالاثر كالسلم فانه لا يجوز قياسا لانه بيع المعدوم لكنا استحسنا جوازه بالاثر وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم الى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ومستحسن بالاجماع كالاستصناع فانه غير جايز ايضا قياسا لكونه بيع معدوم وجايز استحسانا فيما فيه تعامل بالاجماع عليه وصورته مثلا

أي صورة الاستصناع

الاستحسان الذي هو ترك القياس لاجل الاثر الخفي

نجوز الصلوة

وقفت على السؤال الذي أورده المدرسة الفخرية من السور

جاء إنسان إلى آخر وقال له: أخرج إلي خفا صفته كذا وقدره كذا بكذا درهما وسلم له جميع الدراهم أو بعضها أو لم يسلم أصلا ومنهم من يقول كطهير الجباص والآبار والآواني بعدما تحشت فإنها لا تطهر قياسا لأن الماء الذي يرد على الحوض يتحشن بأول الملاقاة فتكذا في الآواني وأما الآبار فلا يخلو إما أن كان الواجب نزح ما فيها أو بعضه بعلل كلا التعديلين بمقتضى القياس أن لا تطهر الآبار لأن في الوجه الأول إنما نزح الماء لا الطين والحجر وهما كانا نجسين بملاقاة الماء النجس إياهما وفي الوجه الثاني المنزوح من الماء بعضه والماء الباقي في البئر كان متصلا بالمنزوح النجس فكان ينبغي أن يكون الباقي نجسا لكنا استحسنا طهارة هذه الأشياء للضرورة وقد عرفت بما ذكرنا أن فيما ذكره في المتن لفا ونشرا فافهم • والنوع الرابع المستحسن بالقياس الخفي وقد مر تفسيره ثم اعلم أن الفرق بين هذه المستحسنات صحة التعديه في الوجه الأخير دون غيره وهذا لأن من شرائط التعديه أن لا يكون الأصل معدولا عن القياس واللائق الأول معدولا عنه لتوهينها بخلاف القياس فلا تصح التعديه بخلاف الأخير حيث تصح تعديته لأنه ثبت على وفق القياس لأنه مستحسن بقياس خفي فلا يخل في نظر التعديه فأنا أتبعك به قبل أن ترتد إليك طرفك قوله الآتي أيضا آخره وهو إيضاح لقوله نظير تعديته بيانه أن الخافقين إذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائع مثلا بعته بعشرة وقال المشتري اشتريته بخمسة لا يجب الثمن على البائع بيانا لأنه المدعي واليمين على المنكر بالحديث المشهور وهو عين منكر لأن المشتري لا يدعي عليه شيئا لكنا استحسنا يمين البائع فعلمنا بالتخالف لأن المشتري يدعي عليه تسليم المبيع بأقل الثمنين وهو ينكر ذلك هو يدعي على المشتري زيادة الثمن وهو ينكر فيجري التخالف بينهما حكما للإنكار ثم بعدي هذا الحكم أعني التخالف إلى البائع والمشتري إذا اختلفا قبل قبض المبيع وكذا إلى الإجارة إذا اختلف المؤاجر والمستأجر قبل استيفاء المنافع في مقدار البدل فما بعد القبض إنما وجب التخالف خلافا لقياس بالحديث وهو قوله عليه السلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا إذ ليس في الحديث فصل بين القبض وعدمه فلم يمكن التعديه لكونه معدولا عن القياس وهذا لأن المبيع سالم للمشتري لا يدعي شيئا قوله فلم يبح

تعديته أي تعدية هذا الحكم إلى الوارث وإلى حال هلاك السلعة وإلى الإجارة حتى لا يتحالف الوارثان بعد القبض ولا يتحالف الغاصبان بعد هلاك السلعة ولا يتحالف المؤاجر والمستأجر إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وإنما قيد بقوله عند أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما إخبارا عن قول محمد والشافعي لأن النص عندهما يتعدى الهلاك متعلولا كما قبله فيتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وقد عرف في الهداية وغيرها

قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل إلى آخره اعلم أن تخصيص العلة جائز عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص الرازي وأبي عبد الله البرجاني من علمائنا العراقيين وعند القاضي أبي زيد الدبوسي وهو رأي الفقيه وعند المعتزلة وغير جائز عند علم الهدى أبي منصور الماتريدي والأئمة من الماوراء النهر وعند المعتزلة وغير شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام علي البزدوي ومن تابعهما رضي الله عنهم وصورة تخصيص العلة أن تكون العلة ثابتة في كثير من المواضع وحكمها ثابت في البعض دون البعض حجة الأولين أن المعنى يمنزلة اللفظ العام في تناول المسميات فإن المعنى يقتضي ثبوت الحكم في جميع المواضع كالعام فيجوز التخصيص هناك فكذا هنا وإن الاستحسان جائز بالاتفاق وهو عين تخصيص العلة بيانه أن دليل القياس يقتضي الحكم في جميع كل موضع ثم لم يثبت حكمه في موضع الاستحسان وهو تخصيص العلة وحجة الآخرين أن تخصيص العلة يلزم منه نسبة الناقص إلى الشارع والإلزام منتف فينتفي الملزوم وبيانه أن العلة الشرعية أمارة ودليل على ثبوت الحكم لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فإذا وجدت العلة ولا حكم لها يكون دليلا على ثبوت الحكم حتى لا يكون دليلا عليه وهو عين الناقص فإن قلت سلمنا أنه يلزم الناقص لكن لا نسلم أنه لا يجوز قلت لأنه لا يخلو إما أن يكون جائزا أو غير جائز والجواز منتف فينتفي عدم الجواز فإن قلت هذه دعوى أخرى فلا بد من الدليل على انتفاء الجواز قلت لو جاز يلزم الكذب والجهل على الشارع والإلزام منتف وأيضا يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال والجواب عن شبههم تخصيص العلة بتخصيص العام أقول إن العام بعد ما خص منه البعض يكون باقيا على عمومه فلا يلزم منه إلغاء موجب العام بخلاف العلة إذا جاز تخصيصها يلزم إلغاؤها أصلا بحال التخصيص فلا يجوز وإنما يلزم الإلغاء لأن موجب العلة ترتب الحكم

على العلة ولا معلول جديد والجواب عن الثاني ان التخصيص انما يلزم لو كان الوصف علة في مقابلة الاستحسان وهو غير مسلم لان الاستحسان اما ان يكون بالنص كما في السلم ولا اعتبار للوصف في مقابلة النص واما ان يكون بالاجماع كما في الاستصناع ولا اعتبار للوصف في مقابلته ايضا لان الاجماع قطعي كالنص واما ان يكون بالضرورة كما في طهارة الحياض والآبار والاواني ولا اعتبار للوصف في مقابلتها ايضا لان في الضرورة اخماما لان الحكم اذا دعت الضرورة اليه يكون صحة مجمعا عليها واما ان يكون بمعنى خفي قوي كما في سؤر سباع الطير ولا اعتبار للمعنى الخلي في مقابلته ايضا لان المرجوح في مقابلة الراجح معدوم حكما فان قلت لم قلتم ان الوصف لم يجعل علة في مقابلة هذه الاشياء الاربعة غاية ما في الباب ان يكون القياس متروكا بهذه الاشياء ولكن لا يلزم منه ان لا يكون حجة بل هو حجة للدلائل المحرمة الا انه لم يظهر اثره لدليل راجح فيلزم تخصيص العلة قلت ليس يعني بكونه حجة انه هو حجة بنفسه اذ هو دليل اقوى منه تخالف اياه امر فيما لم يوجد فالاول ممنوع والثاني مسلم وليس كلامنا فيه فان قلت قول المصنف بقي الصوم لبقاء ركنه ممنوع فكيف يبقى الشيء مع وجود مضاده ومنافيه وهو الاكل الا ترى الى قوله عليه السلام اتموا صومكم فانما اطعمكم الله وسقاكم قلت حفظت شيئا وغابت عنك اشياء فان انت من اول الحديث وهو قوله عليه السلام اتموا على صومكم فلو لم يبق صوم الناسي لم يكن لقوله اتموا على صومكم فائدة على انا نقول لا كل علة للفطر يجعل الشارع اياه علة لها في صورة النسيان لم تجعله علة فيبقى ركن الصوم لا محالة الا ترى ان الناسي لا يقضي وليس هو الا لبقاء صومه فان قلت قول المصنف ان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لا في رفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص قلت سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لا نسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص فان قلت ان علة نقض الطهارة خروج الخارج النجس وهو موجود في حق صاحب العذر ومع هذا لم يثبت الحكم ما دام الوقت باقيا وهو ليس لا تخصيص العلة قلت نعم ان خروج الخارج النجس علة لكن يجعل الشرع اياه علة قضايا لم يجعله علة ما دام الوقت باقيا

فاذكر

فان قلت ما تقول في اجراء المكره كلمة الكفر على لسانه والكفر موجب للجزمة والجزمة موجبة للواحدة والمواحدة مفقودة لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فيلزم التخصيص لا محالة قلت سلمنا ان الكفر موجب للجزمة لكن لا نسلم ان الجزمة على المواضع اذا كانت غير مرورة وهذا مر مرارا في فصل العزيمة والرخصة قوله فصار عدم الحكم لعدم العلة فان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهبا قبل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبني على العدم الاصلي قلت نعم لكن المصنف سامح في العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم او لسذاجة ادراكه في العلة ليلا يلزم تخصيصها قوله وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اي نقول عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة في جميع العلل المؤثرة بيانه فيما قلنا اذا صلت الحائض في جلق الصائم الناسي يفسد صومه لما قلنا لكن الصوم فورد عليه الناسي فعلمنا ان منع هذا الحكم لعدم العلة وقالوا امتنع لمانع مع قيام العلة قوله فساد الحكم هذا التعليل والحكم فساد الصوم والتعليل فوات الركن منه اي في صوم النسيان وهو الاكل وهو قوله عليه السلام اتموا صومكم فانما اطعمكم الله وسقاكم قوله لعدم اي حكم التعليل وهو فساد الصوم لعدم هذه العلة اي لعدم فوات ركن الصوم قوله ذيل الخصوص بنصب اللام ذيل العدم اي لعدم العلة هذا الفصل اراد به فصل تخصيص العلة قوله واما حكمه الى آخره قد بينا حقيقة القياس وشرطه وركنه ولم يبق من التقسيم في اول الباب الا الحكم والدفع وهذا بيان الحكم والدفع يتلوه اعلم ان حكم القياس تعدية حكم النص الى الفرع حتى لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهذا معنى قوله فالتعدية حكم الامر بالتعليل عندنا وعند الشافعي حكمه تعلق الحكم بالمنصوص عليه تلك العلة والتعدية ليست بلازمة حتى يصح التعليل عنده بعلة قاصرة وبعلة متعدية لحجته ان التعليل حجة والحجة لحجيتها لا باعتبار العموم ولا باعتبار الخصوص وذلك امر ثابت بل لحجيتها باعتبار تعلق الحكم بها الا ترى ان سائر الحجج من الكتاب والسنة كذلك اذ لو كان العبرة للعموم لما كان الخاص حجة ولو كان العبرة للخصوص لما كان العام حجة والملازم منتف فينتفي الملزوم لكن عموم الحكم وخصوصه باعتبار

معنى في الوصف فإنه اذا كان عاما ثبت الحكم عاما واذا كان خاصا ثبت خاصا
وخامسها أن التعليل بالعلة القاصرة لو جاز يلزم السفه واللازم منتف شرعا فينتفي الملزوم
بيان الملازمة انه اشتغال بما لا يفيد والاشتغال بما لا يفيد سفه فإن قلت لا
نسلم ان التعليل بالعلة القاصرة اشتغال بما لا يفيد ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الاشتغال
بما لا يفيد سفه ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان السفه منتف شرعا قلت اما الجواب عن
الاول فانا نقول ان التعليل لا يخ اما ان يفيد علما او عملا او هو لا يفيد علما لشبهة فيه
ولا يفيد عملا لان الحكم في المنصوص ثبت بالنص لكونه أقوى فلا يجوز قطع الحكم عن
الاقوى الى الادنى فلما لم يفد العلم والعمل لم يكن في العلة فايدة فثبت انه اشتغال
بما لا يفيد واما الجواب عن الثاني فانا نقول ان السفه ما ليست له عاقبة حميدة
ولا فايدة فيه ليست له عاقبة حميدة لانه لو كان له عاقبة حميدة لكان فيه
فايدة فيكون الاشتغال بما لا فايدة فيه سفها واما الجواب عن الثالث فانا نقول
كل عمل مما ليس له عاقبة حميدة بموجب لهوى والعمل بموجب الهوى بخلاف الشرع
حرام قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله فيكون السفه حراما منتفيا
شرعا فإن قلت سلمنا ان التعليل بالعلة القاصرة لا يفيد علما وعملا لكنه يفيد
فايدة اخرى وهي الوقوف على حكمة الشرع قلت نحن لا نمنع من الوقوف على الحكمة
ولا ندب الاستنباط والاجتهاد وانما المحتوم باب النبوة لكنا نقول ليس كل
وصف استنبط من النص يجعل بل العلة هو الوصف المؤثر في اثبات الحكم فالعلة
القاصرة لما لم تؤثر في اثبات الحكم لا في المنصوص ولا في غيره يكون التعليل بها
تعليلا بما ليس بعلة وهو فاسد كاسد فإن قلت لا نسلم ان هذه العلة لم
تفد الحكم بل لها حكم وهو قصر الحكم على المنصوص قلت ثبته عن يومك ومتى
لنا عن يومك فإن ذهب بعقلك فارجع الى عقلك ان القصر يحصل بترك التعليل
ايضا فاذن لا يثبت به حكم لم يثبت قبل وجود التعليل فيكون وجوده وعدمه سواء
على انا نقول ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع التعليل بعلة متعدية لان الحكم جاز ان
يكون معللا بعلل شتى كما مر من قبل فإن قلت سلمنا انك جئت بالحق وقلت
بالصدق وان التعليل بالعلة القاصرة لم يفد شيئا لكن لم قلت ان الحكم في المنصوص

ثابت بالنص لا بالعلة فانه اذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر
قلت انما لم يثبت بها لا لعدم صلاحيتها ولا لحلل فيها بل لمانع عن اضافة الحكم
اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم في الفرع اليها
هذا هو القاطع لوهم المعاندين الى يوم الدين قوله فتعديته حكم النص الى ما لا نص
فيه لتثبت فيه والضمير في فيه في الموضعين رجع الى ما والضمير المستتر في قوله ليثبت في
رجع الى حكم النص وانما قال على اجمال الخطاء لان بالرأي لا يدرك ما هو مراد الشارع
بحقيقته فإن قلت كيف يصح تعدية الحكم والحكم عرض لا وجود لاستقلاله وايضا
الشيء اذا تعدى عن محل الى محل يكون المحل الاول خاليا عن ذلك الشيء لا محالة وهنا
المنصوص لا يخلو عن حكمه بعد التعدية قلت نعم لكن هذا مجاز تعارفه الفقهاء رضوان
الله عليهم فلا مانع من جواز المجاز قوله حيث جوز التعليل بالتمنية يعني لما صح التعليل
عنده بالعلة القاصرة جوز التعليل بالتمنية ولم يعد الحكم من المنصوص الى غيره كما ذهب اليه
وغيره وعندنا لما صار علة الربوا هي القدر والجنس عدينا الحكم من المنصوص الى غيره
والمراد من القدر هو الكيل او الوزن قوله التعليل بما لا يتعدى اي بوصف
لا يتعدى وهو العلة القاصرة وهي التمنية بفيد اختصاص الحكم به اي يفيد قصر
الحكم على المنصوص والضمير في به الى ما قوله لا يمنع المعلل بما يتعدى وهو
التعليل بالوزن في الذهب والفضة فتبطل هذه الفايدة اي فايدة قصر الحكم
يعني لما لم يمنع التعليل بالعلة القاصرة مانعا للتعليل بالعلة المتعدية لجواز كون الحكم معللا
بعلل شتى بطلت فايدة القصر لان العلة المتعدية تقتضي شمول الحكم فإن قلت
الحائق هي فيه نظر عندي لان الحكم في المنصوص لو كان معللا بعلتين قاصرة ومتعدية
لزم ان يكون الحكم ثابتا في الفرع وان لا يكون ثابتا بناء على ان عدم العلة عندكم يوجب
عدم الحكم وهذا جمع بين النقيضين فثبت ان التعليل باحدى العلتين يمنع التعليل بالعلة
الاخرى فلا بد من التفصي عن عهدة هذا الدعوى قلت هذا شيء من الكلام
لغو وعن قايله سهو وجهله بحق لانا لا نسلم ان عدم العلة يوجب عدم الحكم وهو ليس
بمذهب لاهل السنة والجماعة الا ترى الى قول المصنف في بيان المعارضة الخالصة حيث
قال وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم قوله واثاره اي دفع القياس والعطف

على ما قال في أول القياس بقوله اما الاول قوله طردية ومؤثرة قد مر بيانهما في
ركن القياس اعلم ان المصنف قال العلل قسمان طردية ومؤثرة ولم يذكر الدوران
والاجالة فلعله انما لم يذكرهما لما ان المحققة من الفقهاء اعتبروا الاثر واهل النظر
اعتبروا الطرد والدوران وفي الحقيقة واحد غير ان بينهما فرقا وقد بيناه فلهذا لم
يذكر الدوران ولم يختر الاولون والاخرون الاجالة فلهذا ترك ذكرها المصنف رحمه
الله قوله فاربعة الى اخره اعلم اولا ان الفحول الثلاثة ابا زيد الدبوسي وشمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رضي الله عنهم ذكروا وجوه دفع العلل الطردية
بعد ما ذكروا وجوه دفع العلل المؤثرة ومصنف المنتخب عكس الامر فاقول وقد
نوديت في سري وكانني بهم ان الفحول الثلاثة انما ذكروا كذلك لما ان القوة انما هي
للمؤثرة فصار الامتناع عن الزامها اهم والعناية بدفعها اشد وهذا لان دفع السهل
سهل اما المصنف فانما عكس لان الطردية لما لم يكن لها قوة المؤثرة صار دفعها ورفعها
من الباب احق لعدم الاعتبار بها ثم اعلم ان المعلل متى استدل على مدعاه بدليل
فلاح اما ان يسلم السائل اولا فان سلم فالبحث ثم وان لم يسلم فلاح اما ان يدفعه بنوع
من المساعدة اولا فالاول القول بموجب العلة والثاني لاح اما ان يقتصر بمجرد المنع او
لا فالاول الممانعة والثاني لاح اما ان يكون بطريق المفارقة بين الاصل والفرع او لا فالاول
فساد الوضع والثاني لاح اما ان لا يسلم العلة لتخلف الحكم بالموانع او لا يسلم للحكم دون
العلة لدليل اخر لوجب خلافه فالاول المناقضة والثاني المعارضة وهي على ما عرفت فيما
عن قريب مثال القول بموجب العلة ما قال الشافعي في مسح الراس ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول نحن نقول بموجب علتك ان تثليثه مسنون لكن التثليث لا يشترط
اتخاذ المحل الا ترى ان من دخل الدار مرة واحدة يصح ان يقول دخلت ثلاث دخلات كما يصح ان
يقول كذلك اذا دخل دارا واحدة ثلاث مرات فثبت هذا لنا ان الاستيعاب باجتماع
بيننا وبينك سنة وبالاستيعاب يحصل التثليث وزيادة لوجود مسح تمام المفروض
وتثليثه وزيادة ومثال الممانعة وهي على اربعة اوجه في نفس الوصف وفي صلاحيته
للحكم وفي نفس الحكم وفي اضافة الحكم الى الوصف اما الاول فنقول في هذه
المسئلة لا نسلم ان الركنية علة لسنية التثليث في الغسل واما الثاني فنقول لا نسلم

ان التعليل بالركنية صالح لافادة التثليث واما الثالث فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون
في الغسل بل المسنون هو الاكمال وهو يحصل بالاستيعاب واما الرابع فنقول لا نسلم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الاخرى اذ لم لا يكون مضافا الى تثليث وجود ما
وعدما اما وجودا ففي الصلاة والقراءة والركوع واما عدما ففي المضمضة والاستنشاق
حيث لم يسن التثليث ولا ركنية وهنا نوع اخر وهو شيء عجيب في الزام المعلل وهو المنع
بطريق التقسيم بان في كل وصف علل به المعلل فنقول الركن في الوضوء انما اذا كان
غسلا يوجب سنية التثليث امر انما اذا كان مسحا فالاول مسلم والثاني ممنوع ونظير
آخر ما اذا قال الشافعي النية في الوضوء شرط لانه طهارة كالتيمم فنقول اعني شرط
في طهارة هي وضوء امر في طهارة هي تيمم فالاول ممنوع والثاني مسلم ومثال فساد الوضع
ما قال الشافعي ايضا في هذه المسئلة المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
هذا في الوضع فاسد لان المسح مبناه على التخفيف وفي التثليث تغليظ الا ترى ان مسح الخف
ومسح الجبائر والتيمم ومثال المناقضة ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول هذا ينتقض بمسح الخف فانه ركن ومع هذا لا يسن التثليث فيه
وما قيل انه ليس بركن ففيه نظر عندي لان ركن الشيء عبارة عما لا يتم الا به
وهنا في مدة المسح على تقدير عدم النزع لا قيام للوضوء الا بالمسح كما في الباب اذ تحمل
السقوط بغسل الرجل لئلا يكون ذلك منافيا للركنية بل يكون ركنا وايد الاخر
ان النظر يحمل السقوط عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو ركن زائد والاقرار باللسان فقط
بالاكراه ولا احد من الفقهاء يقول انه ليس بركن بل مذهبهم انه ركن زائد ومثال
المعارضة ما نقول في هذه المسئلة سلمنا ان القياس على الغسل يوجب سنية التثليث لكن
عندنا ما يخصه وهو قياس مسح الراس على مسح الخف ثم نرجح ما قلنا فنقول ان قياس المسح
على المسح اولى من قياسه على الغسل لان المسح انما شرع شرع تخفيفا وتيسيرا كالمسح على
الخف والجبائر والتيمم وفي التثليث تغليظ فلا يجوز لغلبة الموضوع ثم اعلم ان شمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومصنف المنتخب رضي الله عنهم لم يذكروا
المعارضة في دفع العلل الطردية والغالب على ظني انهم افتدوا باب زيد الدبوسي لان
لابي زيد ان يضع كل باب على اربعة والا فالمعارضة واردة كما رأيت من النظير قوله

اما القول بموجب العلة فالتزام ما تلزمه المعلل بعلته اي فهو التزام الوصف الذي يلزم ذلك الوصف المعلل السائل بعلته وقوله فالتزام ما من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل وهو السائل محذوف والضمير في بعلته يجوز ان يرجع الى المعلل والى ما قبله الاول اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول محذوف وهو ما والثاني اضافته المصدر الى المفعول والفاعل محذوف وهو المعلل قوله لا بعينه اي لا بعين ما التزمه المعلل بعينه يعني فيما ثبت على ضوء القضاء والكفاية قوله على انه بعينه اي على ان الطلاق البتة بعينه لا بعموم المزاج ثم اعلم ان القاضي ابا زيد قال انما قدمنا هذا اي القول بموجب العلة لان المنازعة انما تجب اذا لم تكن الموافقة وهذا حق وقد ذكر المصنف بعده لانها لكونها اساس المناظرة وذكر فساد الوضع قبل المناقضة لانه شر من النقض لان فيه عزب فابدء الحكم بمرة اما النقض فربما يظن نقضا ولا يكون قوله فساد الوضع اي وضع التعليل لمثل تعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي اعلم ان الزوج اذا اسلم وتحته مجوسية يعرض عليها الاسلام فان اسلمت والا فرق بينهما واذا اسلمت المراة والزوج كافر يعرض عليه الاسلام سواء كانت مدخولة او غير مدخولة وقال الشافعي في المدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض وفي غير المدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر لنا ان عقد النكاح في الاول وعليه في الثاني فلنا هذا في الوضع فاسد لان الاسلام شرع عاصما لا قاطعا والتحقيق ان النكاح كان صحيحا فبعد اسلام احدهما اما ان يكون الموجب للفرقة هو الاسلام او كفر المصر او اختلاف الدين فلا يجوز الاول لانه سبب لاثبات العصمة فلا يجوز ان يكون سببا لقطعها لا يرى الى قوله عليه السلام فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولا يجوز الثاني لان الكفر كان موجودا من قبل ولم يكن مانعا لابتداء النكاح ولا لبقائه ولا يجوز الثالث لان الاختلاف لم يكن الا من المسلم لان الكافر على ما عليه من المساعدة والموافقة فلم تحصل هذه الاشياء موجبة للفرقة قلنا ان الواجب في باب النكاح امساك بمعروف او تسريح باحسان والامساك بالمعروف لا يتاتى مع الاختلاف اذ هو كما قبل ليس مع الاختلاف انثلاث تعرضنا على المصر الاسلام ليحصل مقاصد النكاح فلما ابى تعين التسريح فاشبه القاضي مسالة فرق بينهما كما في الجب والعنة ثم ان كان الابا من المراة فالفرقة بغير

طلاق

طلاق لعدم تصور الطلاق منها هذا بالاتفاق وان كان من الزوج فالفرقة طلاق وعندها وعند ابي يوسف فسخ لان الابا يتحقق من المراة ولا يتحقق الطلاق منها هذا في الاسلام اما في ردة احدهما فبعد وقوع الفرقة بغير طلاق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد تقع بطلاق وان كانت الردة من الزوج اعتبارا بالاباء من غير وقف مدخولة كانت المراة او غيرها وعند الشافعي بين المدخولة وغيرها فصل كما مر فلنا هذا ايضا في الوضع فاسد لان الفرقة اذا توقفت في نفسها بثلاث حيض يكون الردة عفوا وليس كذلك والتحقيق عندنا ان الردة منافية للنكاح وما كان منافيا للشيء يكون الابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية ثم اعلم ان ابا حنيفة رضي الله عنه فرق بين الاسلام والردة وقد مر في الفصول بين في طريق واجب ووجهه ان الردة منافية للنكاح باعتبار عدم الاهلية والمجانية فتكون الفرقة فسخا اما الاباء فليس بمناف الا ترى ان بالاباء لا تقع الفرقة فان ما لم تقع الفاصلة بينهما والفاصلة ثابت منذ الاصل ستر عاصما في التفريق فان كان الاباء من الزوج تكون الفرقة طلاقا لتصور الطلاق منه والا فلا لعدم تصور الطلاق من المراة وما زاد على هذا يعرف بمرور الايام ومضي الاعوام فافترقا فلهذا حرف الملامة من جهة الابطالة قوله واما المناقضة فلان تفسير المناقضة والمعارضة على فصل المعارضة لمثل قولهم اي مثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله سيانة فيما اذا علل الشافعي وقال يشترط في الوضوء النية قياسا على التيمم لانهما طهارتان فلا نقول فنقول ليس تعني قولك لانهما في المساواة مطلقة او معتبرة بالنية فالاول باطل لا بالكتاب لوجوده لان الوضوء غسل والتيمم مسح وفي الوضوء المفروض اربعة اشياء وفي التيمم اثنان والثاني ينتقض بغسل الثوب والبدن عن الخبث اذ لا يشترط النية هناك بالاجماع فبعد ذلك يضطر الى بيان بقية المسئلة وهو ان الوضوء طهارة حكمية كالتيمم ويشترط فيه النية لتحقق بقاء الحدث فكذا الوضوء وانما قلنا انه طهارة حكمية لانه ليس في المحل نجاسة حقيقة والجواب عنه قلنا ان المطلقة طهارة الا ترى الى قوله تبارك وتعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والشيء اذا اطلق على طبع يكون ذلك الطبع فيه موجودا الا بحالة سواء وجد النية اولم توجد الا ترى ان النار لما خلقت محرقة لخرق محلا قابلا للاحتراق وجدت النية اولم توجد والثوب

طبعه تلويث لا تطهير ولم يجعل مطهرا الا عند ارادة القربة وهي النية فلما بين هذا
قلنا لا يجوز قياس الوضوء على التيمم للفرق بينهما **قوله** فهذه الوجوه اي الوجوه
الاربعة المذكورة وهي القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة
قوله واما العلل المؤثرة وهي التي ظهر اثرها بالنص او الاجماع **قوله** فليس
للسائل فيها بعد لما ممانعة الا المعارضة وهذا هو احد انواع الوجوه الثلاثة ومنعه بعض
اصحابنا وقال هذا ليس بصحيح لان المؤثر ليس بموجب للعلم قطعا وانما يوجب علم غالب
الرأي فاذا قبل النقض ظاهرا علم انه ليس بمؤثر وفي الحقيقة علة الشرع لا يرد
عليها النقض وفساد الوضع وانما يرد على ما يدعيه المجيب علة **قوله** بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع مثاله ما ظهر اثرها بالكتاب ما علمنا في
الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس
فهو فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع
فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه لشمول العلة قال تعالى احد منكم من الغائط
ومثاله ما ظهر بالسنة ما علمنا في طهارة سؤر سوى اكل البيوت وقلنا انه ليس
بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات كالهرة فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا
وصف ثبت اثره بالسنة قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
عليكم والطوافات فيثبت الحكم في سائر سواكن البيوت لاستلزام شمول العلة شمول
الحكم ومثاله ما ظهر بالاجماع ما علمنا في نفي القطع في المرة الثالثة والرابعة
وقلنا لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه
تفويت فان طولب بالاثر قلنا اجمعنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت
جنس منفعة على الكمال ايلاف وافلاك من وجه فلا يجوز **قوله** اذا تطور ما نقضه
اي تطور الاعتراض منقضة وليس بمنقضة **قوله** نحو دفعه اي دفع الاعتراض
من وجوه اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم
ثم بالعرض كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فيكون حدثا كالبول
فلو اعترض السائل وقال هذا ينتقض بما اذا لم يسل فانه خارج نجس ومع هذا غير
ناقض للوضوء فندفعه بالوصف ونقول لا نسلم انه خارج قبل السيلان بل هو ظاهر

في محله ولا يلزم من الظهور الخروج لتحققه ان الخروج انفصال من الباطن الى الظاهر
وبما اذا لم يسل لم يحصل الانفصال فلا يكون خارجا بيانه ان تحت كل جلد رطوبة وفي كل
عرق دما وبعد تقشر الجلد صار النجس ظاهرا مع انه في محله لا خارجا عنه كما في الحيتان اذا
كان احد قاعدا في البيت ووضع سفعه يكون هو ظاهرا من فوق ولا يقول احد انه
خرج ما لم ينتقل من داخل البيت الى خارجه وندفعه ايضا بالمعنى الثابت بالوصف ونقول
الوصف لم يصر حجة باعتبار دانه بل باثره وفيما لم يسل ليس له اثر الا ترى انه لم
يجب غسل ذلك الموضع بالاتفاق فلما لم يكن له اثر في موضعه لم يكن له اثر في غير
موضعه بالطريق الاولى اما اذا جاوز يكون له اثر بدليل وجوب التطهير الا ترى انه
يجب غسل موضع السيلان فلما صار له اثر في موضع السيلان قلنا بانتقاض الطهارة
وهذا لان وجوب التطهير في البدن لا يجزى باعتبار ما يكون منه الا ترى ان الانسان
اذا انتصف بعضه بصفة يتصف كله بها كما يقال انسان عالم او جاهل ومتيمم لم
يكن للنجس اثر فيما اذا لم يسل لم يكن النجس علة اصلا لان علية العلة باعتبار الاثر
فلم يرد علينا نقضا ولم اعترض مرة اخرى وقال يرد علينا المستحاضة ومن به معناها
فان خروج النجس حاصل ومع ذلك ليس بحدث فندفعه بالحكم ونقول لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وفي الوقت لم يكن لاثر الضرورة
بالحديث بخلاف القياس وهو قوله عليه السلام المستحاضة توضأ لوقت كل صلاة فلا
يرد علينا نقضا وندفعه بالعرض ايضا ونقول ان الغرض من التعليل التسوية بين الدم
والبول وبالاتفاق البول حدث ويصير عفوا اذا دام واستمر في اقل من وقت لصلوة
عندنا وادناه فرض واحد ونقل ما شاء عند الخصم فكذا الدم اذا دام يصير عفوا اما
قبل المدوم والدوام فلا يصير عفوا فلا يصح ايراد الادوم الدائم نقضا لغير الادوم
الدائم والله الهادي **قوله** ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة ولم يعطف
على قوله ندفعه يعني يدل الوصف وهو الخروج مثلا على المعنى وهو الاثر الثابت
بالخروج وهو وجوب تطهير ذلك الموضع بسبب الخروج **قوله** فيه صار الوصف
حجة الفاء للتعليل وكانه قال ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف لان الوصف انما
صار حجة بالمعنى فيصير الدفع به صحيحا **وقوله** من حيث متعلق بقوله

حجة اي صار الوصف حجة من جهة ان وجوب التطهير لا يحتمل التجزي فلما لم يكن متجزيا
وقد وجب غسل ذلك الموضع اعني موضع الشلل ان وجب غسل اعضاء الوضوء قوله
باعتبار ما يكون منه الضمير راجع الى البدن اذ هو ما يخرج منه واحترز به عن النجس
الخارجي فان هناك يجب غسل ذلك الموضع لقط وهناك اي فيما اذا لم يسل فانعدم
الحكم اي اعراض الطهارة لانعدام العلة وهي الخروج قوله وبالعرض عطف
على قوله بالحكم قوله وذلك اشارة الى القول لكن لك هنا اي في صورة الدم
قوله اما المعارضة اما هنا للتفصيل لان المصنف قال اولا واما العلل المؤثرة
للشارع فيها بعد لما نعد الا المعارضة لانها لا تحتمل النقض وفساد الوضع ثم
بين ما احمل في قوله الا المعارضة هنا بيان لنوعيها قوله معارضة فيها مناقضة
قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان
ابدا العلة بمثاله دليل المجيب سابق على ايراد النقض لعلته لتخلف الحكم لجعلها هو
الشاهد اصلا فافهم قوله فيه نظر لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل دون
المدلول لدليل آخر والنقض عبارة عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع
بعد التسليم لا جواز له فكيف تكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى تكون اصلا
قال قلت ما نقول انت ولم قال معارضة فيها مناقضة ولم يكتف قلت لان
المقصود بالذكر هنا المعارضة فيكون جعلها اصلا بتقديم ذكرها اولا او لان
وذكر المناقضة آخرا اخرى بيانه ان المصنف نفى المناقضة على العلل المؤثرة
بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فلما كان الامر كذلك احتاج الى بيان المعارضة
بنوعيه فقال فهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة فان قلت
اليس يكون في قول المصنف نفي المناقضة اولا على العلل المؤثرة ثم اثباتها
هنا بقوله معارضة فيها مناقضة قلت لا يكون لانه ما اثبت المناقضة المنفية
لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لان فيها
معنى المعارضة فان قلت الجمع بين النقيضين لا يجوز وفي قول المصنف معارضة
فيها مناقضة ذلك فلا يجوز بيانه ان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر
والمناقضة عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان فيلزم الجمع بينهما قلت

لا نسلم انه يلزم الجمع بين النقيضين وانما يلزم ذلك اذا كانت المعارضة والمناقضة من جهة
واحدة وليس كذلك والحصان متغايران لان المعارضة بجهة ابداء علة الشاهد
والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل فافهمه واغتنمه فانك لا تجد لما قلنا من نتاج الفكر
اسما ولا رسما في كتب الشارحين والحمد لله رب العالمين ● قوله ومعارضة
خالصة اي مجردة ليس فيها معنى المناقضة قوله وانما يصح هذا اي انما يصح
هذا القلب وهو جعل العلة حكما والحكم علة فيما يكون تعليلا لحكم لحكم اما
فيما اذا كان التعليل بالوصف فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون
حكما شرعيا قوله مثل قولهم الى آخره اي مثل قول اصحاب الشافعي في الثيب
التي اذا زنى يرجم لان الكفار جلدت بجلد بكرهم بانه يرجم بثيبهم كالمسلمين فقلب
عليهم ونقول لا نسلم ان المسلمين انما يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم بل انما يجلد بكرهم
لانه يرجم ثيبهم ثم اعلم يا فطن ان لا يصح دعوى الشاهد والمجيب لابتناء صحة العلة
فانهما متى صحة علته يكون علته صحيحة والاخرى فاسدة وهذا لان الشيء الواحد يجوز
ان يكون علة لشيء ثم يكون ذلك الشيء علة له فبعد ذلك نقول علتنا صحيحة لان
رجم الثيب ثبت وجد وجد جلد البكر بالاجماع وفي العكس لقوله عليه السلام من
اشرك بالله فليس بمحصن قوله وبطل العباس بيانه ان العباس انما يصح اذا
كان مثل علة الاصل في الفرع موجودا وبعد الانقلاب لم تبق علة المجيب في الاصل
علة ولم يوجد مثلها في الفرع فبطل العباس قوله والثاني في النوع الثاني من
نوعي القلب قلب الوصف شاهدا على المعلل بعد ان يكون شاهدا له اي جعل ما للمعلل
على الشاهد للشاهد على المعلل لكن هذا القلب لا يكون الا بوصف زايد على الاول
مستقل للاول بمثاله ما اذا علل الشافعي في صوم رمضان بكونه صوما فرضا وقال
انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة فنقلب عليه ونقول
انه صوم فرض فيصح بلا تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء والكفارة وهذا القلب
انما كان معارضة فيها مناقضة اما كونه معارضة فبالنظر الى تعليل الشافعي بما علل به المعلل
واما كونه مناقضة فبالنظر الى ابطال حكم المعلل وهذا لان الوصف الواحد اذا دل على
ثبوت شيء ونفيه في حادثة واحدة في وقت واحد يكون ذلك مناقضة لا محالة بخلاف

ما اذا علل الشافعي بوصف آخر غير وصف المحل حيث لا يكون فيه معنى المناقضة أصلا
فان قلت لما لم يكن هذا القلب الا بوصف زائد على وصف المعلل لا يكون ذلك قلبا بل
يكون معارضة بخصه قلت نعم لو كان الوصف الزائد مغيرا للاول وهنا ليس كذلك
لانه مفسر للاول مغير زاناه فيكون قلبا قوله وهو مأخوذ من قلب الجراب
لان قلب الجراب عبارة عن جعل ظاهره باطنه وهناك كذلك حيث كان الوصف
وجهه الى المعلل وظهره الى الشافعي فصار بالقلب وجهه الى الشافعي وظهره الى
المعلل بخلاف القلب الاول اذ هو مأخوذ من قلب الاناء وهو جعل اسفله اعلاه لان
في جعل العلة معلولا والمعلول علة جعل الاعلى اسفل والاسفل اعلى باعتبار ان
المعلول تابع للعلة في الوجود فيكون أسفل فيشبه من هذا الوجه قلب الاناء
قوله لكنه الى آخره هذا الاستدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
وبين التعيين في صوم القضاء وهذا لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد
تعيينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا وقال
لكن بينهما فرق وهو ان صوم رمضان متعين قبل الشروع حتى لا يجوز صرف صوم منه
الى صوم آخر وصوم القضاء ليس بمتعين قبل الشروع حتى يجوز صرفه قبل الشروع الى
صوم آخر وان كان نوى القضاء فصار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال
ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالتين فبعد
التعين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا
في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى تعيين النية فيصاب مطلق النية فصار ما
للحكم علينا لنا عليه فافهم والضمير في لكنه يرجع الى صوم القضاء وهذا اشارة
الى صوم رمضان قوله بمسألة قولهم الى آخره اي قول اصحاب الشافعي في بيان
هذا ان الشروع في صلوة نفل وصوم نفل هل هو ملزم امرا لا عندنا ملزم وعندهم
لا وجه قولهم ان صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يبنى عليه كالوضوء
لا يبنى على فاسده والوضوء لا يلزم بالشروع بالاجماع فكذا صلاة النفل قياسا عليه
لان كلا منهما عبادة لا يمضي في فاسدها فنقلب عليهم ونقول لما كان صلوة
النفل كالوضوء في عدم الامضاء يجب ان يستوي في صلوة النفل عمل الشروع والنذر

اذ هي يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم ان يلزم بالشروع قياسا على الوضوء لان الشروع
والنذر يستويان في الوضوء كما انه لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع قوله
وهو ضعيف من وجوه القلب انما قال قوله وهو ضعيف ثانيا لان ذكر الدليل على
ضعف هذا القلب وانما قاله اولا لشدة اهتمامه بضعفه قوله لانه لما
جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة يعني ان الشافعي لما اثبت حكما آخر وهو الاستواء الذي لم
يتعرض لنفيه الحنفي لا تثبت المناقضة فيكون هذا القلب ضعيفا من وجوه القلب
لان القلب عبارة عن معارضة فيها مناقضة ولم توجد المناقضة لكن فيه نوع كسر
لعلة المعلل من حيث ان فيه مناقضة ضمنا بيان هذا ان الشافعي لما اثبت الاستواء
لزم منه اللزوم منه بالشروع والمعلل نفى اللزوم بالشروع فثبت منه المناقضة
ضمنا وان لم تثبت صريحا قوله والمعنى المقصود من الكلام معناه لان الالفاظ
اذا لم يكن لها معنى يكون مهملة والمهملة حقها النفي والنهي بيانه ان الاستواء
الذي ذكره الشافعي هو الاستواء صورة وفي المعنى هو مختلف لان استواء الشروع
والنذر في جانب الاصل وهو الوضوء في العدم حيث لا يلزم الوضوء بهما والاستواء
في جانب الفرع في الوجود حيث يلزم الصلاة بهما وبين شمول العدم وشمول الوجود تضاد
والتضاد مبطل للقياس لان القياس لا يكون الا باثبات مثل حكم الاصل في الفرع لوجود
مثل علة الاصل في الفرع وبالتضاد ينعدم هذا المعنى فيبطل القياس قوله ثبوت
من وجه اي في جانب الفرع وهو الصلوة وسقوط من وجه اي في جانب الاصل وهو
الوضوء قوله واما المعارضة الخالصة الى آخره اي المعارضة المحضة التي ليس
فيها معنى المناقضة اعلم ان المعارضة الخالصة نوعان اخذهما في حكم الفرع كما
اذا قال المعلل ان الحكم في هذا الشيء كذا قياسا على ذلك الشيء فيقول
الشافعي سلمنا ان قياسك يقتضي ذاك لكن عندنا ما يمنعه وهو ان الحكم فيه خلاف
ذاك قياسا على ذلك الشيء الآخر وهذا النوع من المعارضة صحيح وفيه وجوه
يعرف في كتب الفحول للاثاثة مثاله مثلا اذا قال الشافعي المسح ركن في
الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات
يقتضي ذلك لكن عندنا ما يمنعه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن

تثليثه كالممسوحات والنوع الثاني في علة الاصل وهو باطل مثاله مثلا اذا
قال المعلل ان الحكم في هذا الشيء كذا لهذا المعنى قياسا على ذلك الشيء الآخر
فلو عارض الشايل وقال العلة في الاصل ليست ما قلت بل العلة فيه وصف آخر
وهو كذا يكون باطلا لانه لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون تعليل الشايل بعلة
قاصرة او متعدية فالاول باطل لعدم حكمه لان المقصود من التعليل هو الحكم
والحكم هو التعدية على ما مر من بيانه مما فيه مفتح وكفاية والثاني باطل ايضا
لانه لا اتصال لعلة الشايل بالمتنازع فيه الا من حيث تعدم تلك العلة في
الفرع بان يقول الشايل مثلا الوصف الذي علمت به في الاصل معدوم في الفرع
وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يجوز ان يكون معللا لا بعلل شتى
اللهم الا اذا كانت علة الشايل مفيدة ابطال علة المجيب حيث لا يكون باطلا
لافادة علته نقض علة المعلل كما في النوع الاول من القلب نظير ما اذا علمنا
وقلنا لا يجوز بيع لحم بغير من جنسين مختلفين منه لوجود الكيل والجنس قياسا على الحنطة
ثم لو قال الشايل العلة في الاصل ليست ما قلتم بل العلة فيه الطعم وهو معدوم
في الفرع فيجوز هذا البيع لا يصح لانه لا منافاة بين العلتين لجواز تعلق الحكم قبل
وجوده بعلل كثيرة على معنى ان اية واحدة منها وجدت وجد الحكم معها ولانه لا يثبت فساد
علة المجيب بمجرد الانكار ما لم يثبت الشايل فسادها كما لا يثبت صحة علة الشايل
بمجرد الدعوى ما لم يثبت وجه صحتها قوله وذلك باطل اي المعارضة في
علة الاصل قوله لعدم حكمه يعني على تقدير التعليل بعلة قاصرة قوله
فيه اي في موضع النزاع قوله وكل كلام صحيح في الاصل الى اخره يعني الاصل
المقيس عليه بيانه ان المعلل اذا شرع في التعليل وقاس شيئا على شيء ثم لو اعترض
الشايل ببيان الفرق بين الاصل والفرع يكون ذلك صحيحا من الشايل لكن الاولى
والاقوى ان يذكر الشايل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل
عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا امتنع وقال لا نسلم ان
هذا القياس صحيح يلزم الخلاص عن اقامة الحجة على المجيب فيكون الشايل في النزاعية
مثاله ما اذا علل الشافعي وقال اعتاق الزائل المرهون لا يصح كالبيع بجامع ازالة

من الحاكم محمد المسور

تصرفه حق الغير بالابطال فقال العراقيون من اصحابنا ليس الاعتاق نظير البيع
فلا يصح القياس لان البيع يحتمل الفسخ والعتق والعتق لا يحتمله فنقول نحن
لا شك ان القياس لتعدية حكم الاصل الى الفرع لا لتغيير حكم الاصل ولا نسلم ان
تعدية حكم الاصل بلا تغيير موجود في هذه الصورة فلم قلتم بانه موجود والحكم
في الاصل اي البيع وقف ما ينفسخ وفي الفرع اي الاعتاق ابطال ما لا ينفسخ
قوله بيانه ان حكم الاصل الى اخره اي الحكم في المقيس عليه وهو البيع هو
الوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو
الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه فكيف يصح قياسك هذا

فصل

قوله واذا قامت المعارضة اي اذا ثبتت المعارضة بين الدليلين بان
يوجب احدهما نفيا والاخر اثباتا او احدهما حلا والاخر حرمة او غير ذلك قوله
كان للشايل فيها الترجيح انما كان للشايل الترجيح لان المقصود من الدليل
انما هو الاثبات فاذا تعارضا فلم يمكن العمل بالمتعارضين لاستحالة الجمع بين النفي والاثبات
في حالة واحدة في محل واحد ولم يمكن العمل باحدهما قبل الترجيح لانه ليس
اخذ احدهما اولى بالعمل من الاخر لقيام المعارضة اذ هي عبارة عن مقابلة الحجتين
سواء فصير الى الترجيح وهو عبارة عن زيادة احد المثلين على الاخر وصفا اعني
ان احد الدليلين انما يترجح على الاخر بوصف لا يقوم به التعارض ابتداء لان
الترجيح لو كان مما يكون للمتعارض صالحا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو فاسد
بيانه ان الترجيح انما يكون بمعنى زايد في احد الدليلين فلو جاز الترجيح
بذات ما يصلح للمتعارض لا يكون الترجيح بمعنى زايد وهو ليس الا الترجيح بلا
مرجح فيلزم الفساد توضيحه ان احد الشاهدين على الاخر لا يكون راجحا
بزيادة العدد بان كان احد الشاهدين اربعة والاخر اثنين لانه لو كان
راجحا لكان راجحا بما يصلح للمتعارض لان كل اثنين من الاربعة يصلح ان يكون
معارضا للاثنين من الطرف الاخر بل الرجحان بوصف زايد للشاهد بان
كان احد الشاهدين عدلا والاخر فاسقا او مسلما وهذا لم يترجح فيما نحن فيه

وكتاب بكتاب وحديث بحديث بل يترجح احد الدليلين بقوة فيه دون الآخر كما
اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا او احدهما مفسرا او الآخر محكما على ما مر
ذكره في اول الكتاب او احد الحديثين مشهورا او الآخر غريبا وكذلك
دليلا القياس اذا تعارضا يترجح احدهما لقوة فيه كالاستحسان مع القياس ●
قوله عن مثل احد المثلين فيه مسامحة لان القياس ان يقال تفضيل احد
المثلين فافهم قوله وكذلك صاحب الجراحات الى آخره يعني اذا جرح انسان
آخر خطأ احدهما عشر جراحات مثلا والثاني جراحة واحدة فمات منهما لا يترجح
صاحب العشر على صاحب الواحدة بل يكون الدية عليهما اثنا فالان كل جرح على
حالة لا ضامة اليها فلا يكون وصفا زايدا على ما ثبت به التعارض فلا يترجح صاحب
الكثير بخلاف قطع اليد من احدهما وحز الرقبة من الآخر حيث يضاف الفعل الى
الجارح خاصة لقوة في الجرح لانه لا يلتئم بخلاف القطع اذ هو ملتئم قوله
والذي يقع به الترجيح الى آخره قيل في وجه الانحصار في بعض الشروح ان
الترجيح اما ان كان بالوجود او بالعدم فان كان بالوجود فلا يخلو اما ان كان
بقوة معنى واحد او بقوة معان متعددة ان كان الاول فهو الاول وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان كان ذلك التعدد حكما او حقيقة فان كان الاول فهو الوجه
الثاني لان الثابت متعدد حكما وان كان الثاني فهو الوجه الثالث وان كان
الترجيح بالعدم والعدم غير متعدد في نفسه فهو الوجه الرابع اقول فيه
نظر لان تعدد المعاني لا يخلو اما ان كان حقيقة او مجازا بان وجد المعنى الواحد
في محال كثيرة ففي الاول يلزم الترجيح بكثرة العلل وهو لا يجوز للزوم الترجيح
بما يضاد للتعارض وقد مر بيانه قبيل هذا وفي الثاني يلزم الترجيح بالمعاني لا بالمعاني
فيبطل التردد بقوله او بقوة معان متعددة ويبطل ايضا قوله او حقيقة لان
كلامنا على تقدير المجاز وقد قال الخانفاهي ان الترجيح لا يخلو اما ان كان بالامر
الوجودي او الامر العدمي فان كان بالوجودي فاما ان يكون ذلك بقوة في الوصف
او لا يكون فان كان الاول فهو الاول وان كان الثاني فاما ان يكون الاثر مختصا
بذلك الوصف او لا يكون فان كان مختصا به فهو الثاني وان لم يكن مختصا فهو الثالث

وان كان

وان كان الترجيح بالامر العدمي فهو الرابع فاقول فيه نظر ايضا لانه قال اما
ان يكون بقوة في الوصف او لا يكون وقوله او لا يكون يقتضي ان يكون الترجيح بدون
قوة في الوصف وهو محال بمرة غاية ما في الباب ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان
الترجيح بدون قوة اصلا وليجوز ترجيح الوصف بقوة في غيره ونحن لا نسلم ترجيح
الوصف الا بقوة في ذات الوصف دون غيره وقوله وان لم يكن مختصا فاسد
لانه حينئذ يلزم الترجيح بكثرة الاوصاف والعلل وهو لا يجوز لما مر غير مرة قال
شمس الائمة السرخسي رحمة الله بعد ما ذكر الانواع الثلاثة من اربعة انواع الترجيح
ثم من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررته في مسئلة الاوبين به امكان تقرير
النوعين الآخرين فيه ايضا فوالله العزيز انه قال حقا وصدقا وليس بين هذه الانواع
الثلاثة في الحقيقة فرق سوى التفاوت في العبارات فانها راجعات في الحقيقة الى
معنى واحد فانك يا فطن اذا تتبعت التفاوت بينها في الحقيقة بطريق التحقيق فانت اني
في هذا الباب وانا طفلك بل انت مولاي وانا عبدك وانما قلنا انها في الحقيقة واحدة
لان قوة الاثر للوصف لا يكون الا بوجود اثره في غير صورة النزاع وهو عين ثبات
الوصف على الحكم المشهود به وعين كثرة الاصول ايضا لان كثرة الاصول عبارة عن
ثبوت حكم الوصف في صور كثيرة والاثر ان سؤر سباع الطير نجس قياسا لكونه سؤر
حيوان محرم الاكل كسباع البهائم ظاهر استحسانا لان الطير انما يشرب ما يشرب
بالاخذ بمنقاره ثم الابتلاع وليس في منقاره نجس لانه عظم جاف فتعارض وجها
القياس والاستحسان فرجحنا الاستحسان لضرورة في حفظ المياه خصوصا في
الفلوات وللضرورة قوة الاثر في التخفيف انما كانت كحل الميتة وشرب الخمر
سدا للرمق وكاجراء كلمة الكفر خوفا من القتل في غير ذلك وليس هذا الا عين
ثبات الوصف على الحكم المشهود به وعين كثرة الاصول فافهم قوله الترجيح
بقوة الاثر الى آخره اعلم ان قوة الاثر انما صلحت للترجيح لما ان الوصف انما صار
حجة باثرها فصار المقصود من الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت
المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة هي المرجحة فصار الترجيح بها صحيحا فان
قلت ما وجه صحة قول المصنف الترجيح بقوة الاثر وهو على ظاهره فاسد

ذكره

ع

بيانه ان المصنف اخبر ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال الترجيح بقوة الاثر
يفهم منه ان تلك الاربعة التي يقع بها الترجيح هذا والثلاثة الاخر المذكورة
في المتن وفيه من الفساد ما فيه لانه يصير حينئذ حاصل المعنى ما يقع به الترجيح
ترجيح بكذا وكذا الى آخر الوجوه الاربعة ولا شك ان المعنى المرجح غير الترجيح
وكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون لفظ الترجيح وبدون حرف الباء اي تلك
الاربعة قوة الاثر وقوة الثبات وكذا وكذا قلت لا شك ان المقيد شيء
غير المقيد بشيء آخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى
الآخر فيلزم حينئذ تعدد الترجيح من تعدد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح
اربعة كما يكون ما يقع به الترجيح اربعة فيكون تقسيم كلامه الترجيح اربعة
انواع الترجيح بقوة الاثر الى آخر الوجوه الاربعة قوله والترجيح بقوة
ثباته الى آخره هذا هو الثاني من اقسام الترجيح على ما قال المصنف والضمير في
قوة ثباته راجع الى الوصف والمعنى بقوة ثبات الوصف ان يوجد الحكم به في
صور كثيرة بحيث لا يوجد الا وجد ذلك الحكم بيانه انا علمنا في مسح الراس بانه
مسح فلا يسن تثليثه والحصر علل بانه ركن فليسن تثليثه فتعارض التعليلان
فرجحنا تعليلنا للقوة الثابتة له باثباته على الحكم اينما وجد الا ترى ان مسح الخف
والتيمم ومسح الجبائر ليس بمسنون تكرار له بالاجماع وكذا مسح الجوارب عند
من يراه فعلم ان المسح له قوة ثبات في اثبات التخفيف بخلاف تعليل الحصر
فانه ليس له ثبات فانا نجد الركن وليس هناك تكرار كالقيام والقراءة والركوع
والسجود في الصلوة فان قلت لا نسلم ان اركان الصلاة لا تكرر وانما
يكون كذلك اذا لم تكرر الركعة والتكرر موجود والامر اظهر في السجود
قلت لا نسلم انه يلزم تكرر القيام وغيره من تكرر الركعة وانما يلزم هذا
اذا لم يكن كل ركعة صلاة على حدة وهذا لان الصلاة عبارة عن الاركان
المعدودة المخصوصة وهي حاصلة في ركعة واحدة ولهذا حنث الحالف بان لا
يصلي اذا صلى ركعة واحدة وعدم التنفل بركعة واحدة عندنا للنهي الوارد
على انا نقول الوتر عندنا بركعة واحدة مشروع وكذا التنفل بركعة ولا

تكرر حينئذ فيكون مذهبه مذهبنا ولا يلزمنا السجود المتكرر في
ركعة لان التكرار هناك ليس بسنة بل السجود المتكرر ركن واحد وكلامنا في ان
الركن هل يقتضي سنية التكرار امر لا فان قلت يرد عليكم الاستنجاء فانه يتكرر
وهو مسح قلت لا نسلم ان الاستنجاء مسح وانما هو التنقية لان الاستنجاء عبارة
عن استعمال الاحجار لازالة النجو والمسح ضمني فلا يعلل فكيف يقال هذا ونحن نكتفي مرة
واحدة اذا حصلت التنقية فان قلت غاية ما في الباب ان دليلكم اولى والاولوية
لا تفيد بطلان دليلنا كما ان الشيء اذا كان له وجهان احدهما احسن لا يكون الا
دليلا على بطلان الحسن قلت لما سلمنا ان دليلنا اولى سلمنا ان دليلك باطل
بيانه ان سنية التكرار مع عدمها يقيضان فلما ثبت عدم السنية بقوة دليلنا
يرتفع سنية التكرار لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاع النقيض الآخر
فلا يختص حينئذ لك في ادلتنا عن ادلتنا قوله في كل ما لا يعقل تطهيرا اخرج
به عن الاستنجاء فانه يتكرر حيثما تكرر ليحصل التطهير لان المقصود منه هو لا
المسح على ما مر قوله ونحوه اراد به مسح الخف والجوارب والجبائر قوله
والترجيح بكثرة الاصول هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح على زعم المصنف
قال الخائفي في هذا القسم قريب من القسم الثاني الا ان بينهما فرقا وهو ان في
القسم الثاني احد الترجيح من قوة هذا الوصف باعتبار ثباته على الحكم وفي هذا
القسم احد من نظائره وقلده بعض الشارحين اقول فيه نظر لان ثبات الوصف
على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الا كثرة الاصول وكثرة الاصول ليست
الا هو يعرف بادنى تامل ان شاء الله فان قلت قوله الترجيح بكثرة الاصول
عبارة فاسدة لان الترجيح بكثرة العلل لا يجوز وهذا ابطلنا الترجيح بعلتين
الاشباه قلت سلمنا ان الترجيح بكثرة العلل لا يجوز ولكن لا نسلم ان الترجيح
بكثرة الاصول يستلزم الترجيح بكثرة العلل وهذا انما يلزم لو كان يلزم من
كثرة الاصول كثرة الاوصاف واللازمة ممنوعة وانما المراد من كثرة الاصول
وجود الوصف في محال متعددة المقيس عليه وفي اعتبار غلبة الاشباه المقيس
عليه واحد والاوصاف متعددة الارجي ان الشافعي قاس الاخ على ابن العم لمشابهة

بينهما من وجوه مثل حل الخليلة ووضع الزكوة وثبوت القصاص وحرمان الإرث
بالاقرب وقال لا مشابهة بين لاخ والاب الا بالخرمية وهو فاسد لانه هو الترجيح
بكثرة العلل وهو لا يجوز لما قررناه فيما جرزناه من قبل قوله معه اي مع
الوصف قوله والترجيح بالعدم عند عدمه اي الترجيح بعدم الحكم عند عدم
الوصف وهو اضعف اي الترجيح بالعدم اضعف وجوه الترجيح لان عدم الوصف
لا اثر له في انعدام الحكم لجواز ان يكون الحكم معللا بعلل شتى لكن العدم عند
العدم دليل شدة الاتصال بين الوصف والحكم فيصلح مرجحا وان لم يصلح علة
مثاله ما قالت الشافعي في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه حتى رجحناه بالعدم على
ما قال الخصم لان المسح اذا انعدم ينعدم عدم سنية التثليث لا اثر له في غسل الوجه
وغيره وما قاله الخصم فليس كذلك لان بانعدام الركنية لا ينعدم سنية
التثليث لا اثر له في المضمضة والاستنشاق عند عدمه اي عند عدم الوصف
لصحته اي لصحة الوصف قوله واذا تعارض ضربا الترجيح الى آخره اعلم
ان الدليلين اذا تعارضا ودليل الترجيح في احدهما معنى في الذات وفي الآخر
معنى في الحال فاعتبار المعنى الذي هو في الذات اولى من اعتبار المعنى الذي هو
في الحال لان الذات اقوى من الحال لان الذات قائم بنفسه والحال امر عارض قائم
بالذات يفتقر في وجوده الى وجود الذات ولا وجود له بدون وجود الذات
والذات يوجد سواء وجد الحال او لم توجد فلما ثبت هذا قلنا ان صوم رمضان
بنادي بنيته موجوده في اكثر النهار اعتبارا لجانب الذات ولا يفسد اعتبارا
لجانب الحال ببيانه ان الصوم عبارة عن الامساك في جميع النهار وهو ركن
واحد والنية شرطه ليحصل الاخلاص فاذا وجدت في اكثر النهار تصير كانها
وجدت في جميعه لترجح جانب الوجود لان الاكثر من باب الوجود وما قاله
الشافعي انه يفسد لفقدان النية في البعض لانه صوم فرض احتياطا فهو
اعتبار معنى في الحال لان الفرضية حال معترض على ذات الصوم فيكون ما
قلناه اولى لكونه اقوى فان قلت ينبغي ان يكون ما قاله الشافعي اقوى
بالاعتبار لترجح العدم على الوجود بالاصالة ببيانه ان الاصل في كل ممكن هو
العدم

العدم والصوم ممكن فيكون الاصل فيه العدم قلت سلمنا ان العدم هو الاصل فيه
في الممكن لكن لا نسلم ان العدم يبقى بعد دليل الوجود ودليل الوجود موجود باقرار
النية في اكثر النهار الا ترى انا اجمعنا بصحة الصوم في النفل اذا وجدت النية في
اكثر النهار لترجح جانب الوجود وليس بين الفرض والنفل فرق لان كل واحد منهما عبادة
لا يصح بدون النية لان النية شرط لهما فاعتبرت الكثرة في النفل فنعتبرها في الفرض
بالقياس الصحيح قوله والشبه لا يصلح مبطلا للاصل وهذا لانه يعلم بهذه
ان المبطل للشيء يكون اقوى من ذلك الشيء والحال ليس له قوة الذات فلان لا يكون
اقوى منه اولا فلا يصلح مبطلا للذات برجحانه على الذات قوله وعلى هذا
اي على هذا الاصل وهو ان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال
قوله بالعزيمة اي بالنية وجدتا اي بالعزيمة قوله لانه ترجيح
بمعنى الحال اي لان الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى في الحال وقد مر بيانه قبيل هذا

فصل

قوله بالحج اراد بها الكتاب والسنة والاجماع ذكرها اي ذكر الحج وما
يتعلق به اراد به السبب والعلة والشرط والعلامة قوله وانما يصح
التعليل بالقياس بعد معرفة هذه الجملة وهذا لان القياس لا بد له من اصل يجمع
عليه وهو الحكم المشروع ولا بد من امر يثبت به ذلك الحكم وهو العلة الموجود
في الاصل والفرع والشرط الى معناها لان الحكم يضاف اليه اذا لم تكن العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها وكذا السبب حيث يضاف الحكم اليه اذا كان في معنى العلة
وكذا العلامة لانها هي المعلمة للعلة فيكون ذا من جاعل ما يتعلق به الحكم هذه
الاربعة فلا بد من معرفة هذه الجملة اعني الحكم الشرعي وما يتعلق به الحكم
الشرعي لان القياس يتوقف وجوده على وجودها قوله فالحقناها هذا
الباب اي الحقنا هذه الجملة بباب القياس لتكون هذه الجملة وسيلة
الى القياس بعدما اخذنا طرق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه وبيان الفرق
بين العلة المؤثرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح تحرر اعلم ان المصنف
رحمه الله انما قال هذا لبيان نسبة هذا الباب بما تقدم فافهم فان قلت

يقتضي كون هذه الجملة وسيلة الى القياس ان يكون هذه الجملة مقدما ذكرها
على القياس لان الوسيلة عبارة عن امر يتوسل به الى الشيء فتكون الوسيلة سابقة
على الشيء لا محالة لحصوله بحصولها وهذا ظاهر قلت اخرت عن القياس لوجهين
احدهما ان هذه الجملة لما كانت وسيلة الى القياس صار ما هو المقصود من ذكر
الوسيلة هو القياس فقدم ذكر المقصود بالذكر لكونه اهم وان كان لا
يوجد الشيء الى الخارج الا بعد وجود وسيلته والثاني ان القياس يحتاج الى حكم
هو مقيس عليه والى علة جامعة بين الاصل والفرع وهذا القدر معرف في بيان ركن
القياس وهو كاف في صحة القياس بعد وجود شروطه المذكورة في اول القياس
ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم البتة حق الله تعالى او حق العبد ولا الى ان تكون
العلة علة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لا حكما الى سائر الوجوه الاتية لان
ذلك امر زايد على اصل الحكم واصل العلة فلهذا اخرت هذه الجملة عن القياس والله
اعلم هذا ما ظهر لنا في هذا المقام من السؤال والجواب بعون الملك الوهاب
وما قيل انما قدم القياس على وسيلته لتكون الحجج كلها مرتبة فيه نظر لان
ذكر الوسيلة الى القياس قبل ذكر القياس ليس بمانع ان يكون القياس
مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا لترتب
القياس على الفهم قوله حقوق لله تعالى خالصة اعلم ان المراد من حق الله
تعالى ما كان ثبوته عاما في جميع العباد وهذا لان الاشياء في الاصل كلها
لله تعالى عينها وعرضها كلها وبعضها الا ان الله تعالى بكرمه ولطفه جعل بعضها
حق الادمي فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان
هناك ليس لادمي اولى بجعله حقه من غيره وما كان خاصا لمن كان فاين اليه
فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الادمي قوله وما اجتمع فيه الحقان
الى اخره كحد القذف فان قلت لم قلتم ان فيه اجتماع الحقين ونحن لا نسلم
ذلك ولئن سلمنا فلم قلتم ان حق الله تعالى فيه غالب قلت اما الجواب عن الاول
فان في حد القذف خلا الخالص عن الفساد ولا شك ان هذا المعنى يقع نفعه
عاما ونحن بينا اولا ان الواقع عاما حق الله تعالى فيكون من هذا الوجه حق

الله تعالى وفيه ايضا صيانة العرض عن الهتك والادمي هو المستوفي بهذا المعنى خاصة
فيكون من هذا الوجه حق العبد فيجتمع الحقان واما الجواب عن الثاني فنقول
لما ثبت ان في حد القذف الحقين جميعا قلنا ان الغالب فيه حق الله تعالى لان ما
للعبد لله تعالى ولا ينعكس والباقي يعرف في الهداية وغيرها فان قلت فلم لم
تقولوا في القصاص كذلك فان فيه ايضا حق الله تعالى وحق العبد اما حق الله تعالى
فباعتبار اخلاء العالم عن الفساد واما حق العبد فباعتبار تشفي الصدور بالقصاص
والتشفي يقع نفعه خاصا لمن وقعت عليه الجناية ولم قلتم فيه ان حق العبد غالب
قلت انا لم ندع ان كل موضع اجتمع فيه الحقان فيكون حق الله تعالى فيه غالبا
بل ثبت الغلبة بالدليل وهنا دل الدليل على غلبة حق العبد حيث جاز الاعتياض
عن القصاص بالمال بالصلح وكذا يصح عفو المجروح قبل ان مات واعتياض العبد
وعفوه لا يكون الا في حق قد علم ان الغالب فيه حق الادمي فعلم ان في
حد القذف اخلا فان بين مشايخنا قال عامتهم ان الغالب فيه حق الله تعالى منهم شمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وقال بعضهم الغالب فيه حق
العبد منهم صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي وهو قول الشافعي ايضا وهو
يعرف في الفروع قوله عبادات خالصة اراد بها ما ليس فيه معنى المؤنة
اعلم ان المصنف انما ذكر الايمان اولا لما انه اصل العبادات البدنية
والمالية كلها حيث لا تصح عبادة ما بدون الايمان وانما ذكر الصلاة عقيبه
لانها تالية الايمان وتاليته الاتي الى قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة ولانها وجبت شكرا النعمة البدن التي هي اعلى النعمتين نعمة البدن ونعمة
المال لان المال انما يطلب للنفس ولا ينعكس وذكر الزكوة عقيب الصلاة لانها
امر للعبادات المالية كالصلوة امر للعبادة البدنية فناسب ان تذكر عقيب الصلاة
قوله ونحوها اراد به الصوم والحج والجهاد والاعتكاف وانما لم يذكر الصوم
قبل الصلوة لان الصلاة هي الا فتعرف بدليل وجوبها في كل يوم بخلاف الصوم وسقوط
الصلاة عن الحايض والنفساء لدفع الحرج ولان الصلاة مشتملة على جميع اجزاء البدن
ظاهرها وباطنها بخلاف الصوم فانه ليس الا الكف عن اقتضاء الشهوتين شهوة البطن

وشهوة الفرج والكف ركن واحد وانما ذكر قبل الزكوة لمناسبة مقتضية ان
تكون الزكوة عقيب الصلوة وذكر الحج عقيب الصوم فرض كل سنة والحج فرض العمر
فرض كل سنة واخر ذكر الجهاد عن الحج لان الحج فرض عين وهو فرض كفاية حتى
اذا قام به البعض سقط عن الباقين لان المقصود من الجهاد دفع شر المشركين واعلاء
كلمة الله وقد حصل فلا يفترض على كل واحد بعد ذلك الا اذا وقع النفير عاما لحديث
يكون فرض عين وذكر الاعتكاف آخرا لان العبادات الشابعة فرض وهل هو مستحب
او سنة مؤكدة ولا شك ان مرتبة الفرض اعلى وبالذكر اولا اولى قوله
وعقوبات كاملة كالحدود اراد بالكاملة ما كانت تامة في كونها عقوبة وهو
احتراز عن حرمان الميراث فانه عقوبة قاصرة على ما نبين واراد بالحدود حد الزنا
والسرقة والشرب واخرج العقوبات عن العبادات لان العبادة هي المقصودة من
الاوامر والنواهي فان قلت فلم قلتم ان هذه الحدود حقوق لله تعالى خالصة سلمنا
ان حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع لجنايته وقعت على حق العبد اما الشرب
فظاهر وكذا الزنا لانه ليس بجنايته على الزاني ولا على المرتبة لانه لا بد فيه نفعهما وهو
قضاء الشهوة ولكن لا نسلم ان حد السرقة حق الله تعالى فلا بد من الدليل قلت ان
العين المسروقة لا يبقى حقا معصوما للعبد فلو بقي كان مباحا في نفسه كان مباحا
والقرينة للقطع وجود الشبهة الدارئة للحد بيانه ان كونه مباحا في نفسه
يقتضي ان لا يجب القطع وكونه معصوما للعبد يقتضيه فتثبت الشبهة فينتفي القطع
لكن القطع بالاجماع لما كان ثابتا علمنا ان العصمة في العين انتفت الى الله تعالى ووقعت
السرقة جناية على حقه تعالى فقلنا ان حد السرقة حق لله تعالى خالصا قوله وتسميها
اجرية اي تسمي العقوبة القاصرة اجرية للفرق بين العقوبتين قوله وذلك
مثل حرمان الميراث اي العقوبة القاصرة فان قلت لا نسلم ان حرمان الميراث عقوبة
ولئن سلمنا انه عقوبة لكن لا نسلم انه عقوبة قاصرة قلت اما الجواب عن الاول فان
العقوبة ما يجب جزاء على مباشرة المحظور وحرمان الميراث وجب جزاء على مباشرة
القتل المحظور فيكون عقوبة واما الجواب عن الثاني فنقول لا شك ان ثبوت
المعلول يحسب ثبوت العلة ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان

ناقصا وللحرمان يجب بقتل الخاطئ والنائم بأن انقلب على مورثه وفي فعلهما قصور فكون
الحرمان عقوبة قاصرة والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما فلو كان
كاملا لوجب القصاص كما في العامد ثم اعلم ان حرمان الميراث لما كان عقوبة لو ثبت
في حق الشيخ والمجنون عند ما خلافا للشافعي لان اهلية العقوبة تقتضي مباشرة
وهما غير مخاطبين فلا يستحقان العقوبة الا الكاملة ولا القاصرة قوله وحقوق
دايرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة انما اخرها لما دار بين الامرين عن قسم العقوبات
لكونه مركبا لان المركب لا يكون الا بعد وجود المفرد فان قلت لم قلتم ان الكفارة
مركبة من الامرين قلت لان فيها معنى العبادة والعقوبة اما الاول فمن حيث كونها
امتثالا للامر وكونها اعتاقا او صياما او اطعاما واما الثاني فمن حيث انها وجبت زجرا
على جناية وقعت من العبد وقد دل انها عبادة اداء عقوبة وجوبا لسقوطها بالشبهة كالحد
قوله وعبادة فيها معنى المؤنة الى آخره وهي صدقة الفطر فان قلت لا
نسلم ان صدقة الفطر عبادة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان فيها مؤنة ولئن سلمنا لكن لا نسلم
ان فيها حق الله تعالى ولئن سلمنا لكن لا نسلم انها حق الله تعالى خالصا قلت اما الجواب
عن الاول فقولنا ان العبادة عبارة عن فعل يأتيه الشخص تذللا وتعظيما لله تعالى
وصدقة الفطر بهذه المثابة فتكون عبادة بيانه ان المتصدق بها انما تصدق
بها للفقير تعظيما لامر الشارع والا فالجود للغني على الغني فثبت انها عبادة وايضا
لا يصح اداؤها الا بنية العبادة بالاجماع فيدل اشتراط النية العبادة على انها عبادة
والجواب عن الثاني ان المؤنة ما يكون سبب بقاء الشيء وصدقة الفطر سبب لبقاء
الرأس فيكون فيها معنى المؤنة فان قلت هذه دعوى اخرى فلا بد من الحجة فلم
قلتم ان المؤنة عبادة مما قلتم ولم لا نسلم ذلك قلت لدليلين احدهما دلالة
وهو انهم يقولون مؤنة اليتيم العلاني على فلان او مؤنة الصغير على ابنه يريدون
به ان ما هو سبب بقاء اليتيم او الصغير على الفلان او على الاب والثاني دلالة الاقتضاء
بيانه ان المؤنة لا تخلو اما ان يكون منها اصلية او زايدة فان كانت اصلية يكون
وزنها فعولة من مان يمون ومعنى مانه اي قام بمؤنته اي بكفايته ولا شك ان
ما كان كفاية الشيء يكون ذلك سبب بقايه فكون المؤنة سبب بقاء الشيء الا

الهاء لثبت واوها همزة تحقيقا وان كانت زائدة يكون مفعلة من الاون وهو الثقل
واصلها ماونة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها تحقيقا فيكون تسميته سبب بقاء
الشيء بالمؤنة لكونه مستلزما للثقل والجواب عن الثالث والرابع ان المستحق
للعبادة هو الله تعالى لا غير وصدقة الفطر عبادة فيكون المستحق لها هو الله
تعالى قوله حتى لا يشترط لها كمال الاهلية نتيجة لوجود معنى المؤنة في
صدقة الفطر بيانه ان معنى المؤنة لما ثبت لم يشترط كمال الاهلية وهو بالعقل
والبلوغ حتى وجبت صدقة الفطر على الصبي والمجنون بمالهما عند ابي حنيفة
وابي يوسف رضي الله عنهما اذا كانا غنيين لكن يؤدي عنهما الولي كما في سائر
المؤن كنفقة الزوجات والمحارم بخلاف الزكوة حيث لا يجب عليهما عندنا لانها
عبادة محضة والمقصود من العبادة الابتلاء وهما ليسا باهل للابتلاء قوله
ومؤنة فيها معنى القربة وهي العشر اما معنى المؤنة فيه فباعتبار ان العشر
سبب حفظ الاراضي وانما لها بيانه ان العشر يصرف الى مصارف الزكوة والغزاة
العازمين المذابين عن بيضة الاسلام وهم يستعدون به ومن يقوى شر الكفرة
وبقي الاراضي في ايدي اربابها سالمة وكذا اذا تركيل الغزاة فقرا تكون العشر
سبب حفظ الاراضي ايضا لان سائر الضعفاء المجاهدين الاجناد للعشر يدعون
لعراة المسلمين بالخير والنصرة فينصرون ببركة دعائهم على ما قال عليه السلام
انكم تنصرون بضعفائكم وبدفع الغزاة بعد ذلك شر الكفرة الضرة بالعشر والفقر
فرضوا العشر جنبين سببا لبقاء اراضي المسلمين محفوظة واما معنى القربة فيه
فباعتبار ان العشر تقرب الى الله تعالى بتعظيما ياه الا ترى ان فيه امتثالا لامر
الشارع قال تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقال عليه السلام ما اخرجته الارض
ففيه العشر يؤيد معنى القربة في العشر كون مصرفه مصرف الزكوة فان قلت
ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل المصنف رحمه الله هناك العبادة
اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وههنا جعل المؤنة اصلا حيث قدمها فقال مؤنة فيها
معنى القربة قلت بينهما معنى جلي على العاقل خفي على الغافل وهو ان ذات الصدقة
ينبئ عن العبادة لان الصدقة تمليك الشيء الفقير لرضا الله تعالى وهو عبادة

الفرق

بخلاف العشر فان ذاته الا هو جزء واجب من الاجزاء العشرة وهو لا يبين بعبادة بالنظر
الى ذاته وهو ظاهر لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض
في العشر دون الصدقة ولهذا لا يذكر فيها ما اخر فيه فالضعف واضمحلال كما
قال بعض الشارحين من طويل لا طائل تحته عند امعان النظر وانعام الفكر
قوله ولهذا لا يشترط العقل الكامل فيه هذا ايضاح لمعنى القربة في العشر بيانه ان
الكافر لما لم يكن اهلا للقربة لم يؤخذ منه العشر ابتداء لوجود معنى القربة
في القربة قوله وجازا بقائه عند محمد رحمه الله هذا ايضاح لمعنى المؤنة
في العشر بيانه فيما اذا اشترى الذمي ارضا العشر من المسلم بقي الارض عشرية كما
كانت عند محمد رحمه الله يعني ان محمدا يقول اجتمعنا واياكم ان في العشر معنى المؤنة
ومعنى القربة فباعتبار الثاني لا يكون الكافر اهلا له اصلا وباعتبار الاول يكون
اهلا له فاوجبنا عليه العشر بقاء ولم نوجبه ابتداء عملا بالجهتين وعند ابي
يوسف يجب العشر مضاعفا لان العشر لما لم يمكن بقاؤه على الكافر لوجود
معنى العبادة وجب عليه المضعف قياسا على التغلبي لان تضعيف العشر اهون
من بذل الى الخراج وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يجب عليه الخراج لان الكافر ليس
باهل للعبادة اصلا للشافعي بين الكفر والعبادة فلما لم يكن اهلا للعبادة بطل حكمها
لان فيه معنى العبادة فلما بطل العشر بقي الارض خالية عن الحق والارض لا تبقى
خالية عن الحقين اما العشر واما الخراج وقد انتفى العشر لما مر فتعين الخراج فصار
كمجوسي جعل داره بستانا والجواب عما قاس ابو يوسف ان التضعيف في حق
التغلبي عرف باجماع الصحابة على خلاف القياس فلا يجوز ان يقاس عليه غيره قوله
ومؤنة فيها معنى المؤنة لعقوبة وهو الخراج بيانه ان في الخراج معنى المؤنة باعتبار
انه سبب حفظ الاراضي وانما لها لانه يصرف الى المقاتلة وهو يقتلون مع
الكفار بقوة الخراج فتبقى الاراضي سالمة في ايدي اربابها وكذلك فيه معنى العقوبة
لان فيه بعض الذل الا ترى الى ما قال رسول الله صلى الله عليه حين رأى آلة الزراعة
في دار قوم ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا والمعنى فيه ان الخراج انما يجب على من يتعمل
بعمل الزراعة وهو عمارة الدنيا ولا شك ان عمارة الدنيا اعراض عن الدين لان

نظر ما في الجزء من صحيح البخاري

الاجرة والدنيا بمنزلة المشرق والمغرب فبقدر ما يقرب الشخص من المشرق يبعد من
المغرب لا محالة والاعراض عن العقبى والاشتغال بعمارة الدنيا هو الذل وما شرع لهذا
فرق وينبغي ان يقال العشر مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج لان الاشتغال بالزراعة
وعمارة الدنيا هناك حاصل قلت المشتغلون بالزراعة والعمارة على نوعين
بعضهم اشتغلوا بعمارة الدنيا لعمارة الاخرة وهم المسلمون وبعضهم اشتغلوا بعمارة
الدنيا للدنيا وهم الكافرون فالعشر وجب على الاولين والخراج على الاخرين
وبهما يتبين الفرق بين الخراج يجب للتمكن من الزراعة دون العشر ووجوبه على المسلم
في خالد البقاء باعتبار معنى المؤنة فيه فلا تقدح فيما قلنا لان كلامنا في الابتداء
قوله ولذلك لا يبتدأ على المسلم هذا ايضاح لمعنى العقوبة في الخراج اي لا
يبتدأ الخراج على المسلم في ارضه باعتبار معنى العقوبة قوله وجاز ابقاؤه عليه
هذا ايضاح لمعنى المؤنة يعني ان في الخراج لما كان معنى المؤنة امكن القول ببقائه بعد
اسلام الكافر لان المسلم اهل لتحمل المؤنة فان قلت ما الفرق لابي حنيفة رضي
الله عنه بين العشر والخراج حيث لا يقول ببقاء العشر ويقول ببقاء الخراج مع ان فيهما
معنى المؤنة قلت الفرق بينهما ان العشر لما كان فيه معنى العبادة والكافر
ليس باهل للعبادة لم يقل ببقاء العشر على المشتري من المسلم عشرية من المسلم
والخراج وان كان فيه معنى العقوبة قال ببقائه على المسلم لان المسلم اهل للعقوبة
اذا اشتروا سببها ولا تنافي بين الاسلام والعقوبة فامكن القول ببقائه قوله
وحق قائم بنفسه هذا هو القسم الثامن من الثمانية التي هي حقوق الله تعالى خالصة والمراد
من الحق القائم بنفسه حق ثابت بلا سبب مقصود كخمس الغنيمة والمعدن بخلاف
الصلاة والزكوة وغير ذلك فان لها اسبابا مقصودة كما مر بيانها فان قلت
لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود فلم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا
له قلت لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لانه لو كان الجهاد انما شرع الا لاعلاء
كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين الا ترى الى قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين لله فلما ثبت ان الجهاد وضعه وشرعه لهذا المعنى يكون حصول خمس

الغنيمة

الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون الجهاد سببا موضوعا للخمس قصدا فان قلت هذا
مسلم ولكن لم لا يجوز ان تكون نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا للخمس قصدا والا
على ما قلتم في سائر الابواب دليل الشبيه قلت يلزم حينئذ ان يكون كل الشيء
مقدما على جزئه وهو فاسد لان كل شيء متاخر عن جزئه وجودا وعدما اما وجودا
فظاهر لانه ما لم يوجد الجزء لا يوجد الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه ما لم يعدم
الجزء لا يعدم الكل وبيان الملازمة ان الغنيمة اسم لمال ماخوذ لاعلاء كلمة الله
تعالى وخمسها جزؤها فلو كان الغنيمة سببا للخمس يلزم ان يكون الكل مقدما على جزئه
لان سبب الشيء ابدا سابق عليه والامر على هذا في المعدن فاظهر فان قلت ثبت
بمجموع ما قلتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد حقا
ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا قلت انما قلنا انه حق لله تعالى خالصا
للنقل والعقل اما الاول فقوله تعالى فلله الانفال لله واما الثاني فهو انه حصل في
ضمن الجهاد والجهاد حق لله تعالى على ما بينا وما حصل في ضمن حقه يكون حقه ايضا
لان العبرة للمتضمن بالمتضمن فان قلت اعلم ان الخمس لما كان ثابتا بلا سبب مقصود
موجب على العبد حقا ابتداء قلنا ان الخمس لم يكن حقا لازما عليه اذ اداؤه طاعة منا
لله تعالى بل هو حق استبقاه الله تعالى لنفسه كائنا على ما كان لان الاشياء كلها لله
تعالى في الاصل والغنيمة ايضا كون كلها لله تعالى باعتبار الاصل الا انه اوجب
صرف اربعة الاخماس الى الغانمين بكرمه ولطفه منه عليهم فبقي الخمس على ما
كان حقا لله تعالى فاوجب صرفه لمن ذكره في الآية قوله الخ وهو سهم من كان
خليفة الله في ارضه وهو السلطان على ما قال عليه السلام السلطان خليفة الله
في ارضه فان قلت اعلم ان الخمس لما لم يكن لازما اداؤه على العبد جاز صرفه الى من استحق
اربعة الاخماس اذا كان محتاجا بخلاف الزكوة حيث لا يجوز صرفها الى صاحب المال
لانه لازم اداؤها عليه ولا يخرج عن العهدة اذا صرف الزكوة الى نفسه بترك ما هو
لازم عليه وهو الاداء وكذا يجوز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد
طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فحل لهم بخلاف الزكوة لانها
ضمن اقامة الفريضة صارت غسالة بسراية الذنوب اليها فلم تحل لهم شرفا لصيانته

ضافه

حق ا

لسعد طالمطر للفخر السوا

لشرنهم فهذا هو التخفيف الكائن لا زيا بالانابة لا الاجاب وقيل المراد من الحق
الغانم نفسه أن لا يكون متعلقا بذمة العباد قوله خمس الغنايم والمعادن وسنه
جمع مغابن وهو اسم لمال خلقه الله تعالى تحت الارض يوم خلق الارض وفي خمس المعدن
تفصيلات عرفت في الفروع وترك ذكرها خوف الملامة قوله نصار المصاب
به لذا اي نصار المصاب بالجهاد لله تعالى قوله كله بالربع تاكيد لقوله المصاب
قوله ولهذا جوزنا صرفه اي صرف الخمس اي في صور في الغنايم والمعادن
لكن بشرط الاحتياج الا ترى الى ما قال في شرح مختصر الطحاوي ويجوز له ان يصرف
الخمس الى نفسه اذا كان محتاجا فاربعة اخماسه لا يعتبر ولا يخرجه من ان يكون
محلا لاستحقاق الخمس اذا كان دون المائتين فاذا بلغ مائتين فلا يجوز له تناول
الخمس بدليل ما روي عن علي رضي الله عنه انه تركه للواجد ثم اعلم ان قوله
ولهذا جوزنا ايضاح لقوله فلم يكن حقا لزمنا اداؤه الى اخره وكذا قوله وحل
لبني هاشم ايضاح ايضا وبيان كونهما ايضاحا اندرج فيما ذكرنا قبل هذا قوله
وحقوق العباد اكثر من ان تحصى وهي كالنكاح والطلاق والعتاق والتدبير
والكتابة والبيع والشرا والوكالة والكفالة والمضاربة وضمان الدية وضمان
المتلف والمغصوب وغير ذلك قوله واما القسم الثاني وهو عطف على قوله
في اول الفصل فاما الاحكام واراد بالقسم الثاني ما يتعلق به الاحكام الشرعية
وقدم ذكر الاحكام لكونها مقصودة قوله فاربعة الى اخره وقد مر
ذكر كونها اربعة في اول الفصل اعلم انا بينا معنى السبب ما هو لغة واصطلاحا
في فصل بيان اسباب الشرايع وبينا ايضا ان الحكم متعلق بالسبب والخطاب
لوجوب الادا فلا نعيده فالان نذكر اقسام السبب والعلة ان شا الله تعالى
قوله اما السبب الحقيقي الى اخره فان قلت ان المصنف ذكر السبب
اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تعريفه
فما فايدة التقييد والاطلاق قلت انما لم يقيده اولا باعتبار ان مراده بيان
اقسام السبب حقيقيا كان او مجازيا فاطلق ليشمل النوعين اما هنا فقد قيده
بالحقيقي لان المقام مقام التعريف لان التعريف انما يكون لبيان حقيقة الشي لا ن

التعريف

التعريف بيان ذاتيات الشي فلم يكن له بد من ذكر الحقيقي فلو اطلق لوهم المبتدي
ان السبب كيف ما كان يكون هكذا وليس كذلك فافهم وقوله ما يكون
طريقا الى الحكم حتى يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازي والعلة الحقيقية والمجازية
والشرط لان كلا منها طريق الى الحكم فافهم وقوله من غير ان يضاف اليه وجوب
احتراز عن العلة الحقيقية ولا وجود احتراز عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل
احتراز عن ساير انواع العلل وقوله لكنه يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
الى السبب احتراز عن السبب المجازي كهود الدابة وغيره فان قلت يلزم على
هذا تعريف الشي بنفسه وهو باطل بشان الملازمة ان المصنف ذكر في تتمة
تعريف السبب علة لا تضاف الى السبب فيكون تعريف السبب بالسبب فكان
ينبغي ان يقول اليه مكان قوله الى السبب ليرجع الضمير الى ما قلت لما كان
اقامة المضمر مقام الظاهر وبالعكس جايزا تسامح لشهرة ذلك عندهم قال
تعالى قل هو الله احد الله الصمد فاقام الظاهر مقام المضمر ولم يقل هو الصمد
تفخيما في الاظهار وقال تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل ولم يقل وبه نزل وقال
تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة اي على الارض فاقام
الضمير مقام ظاهر غير مذكور اختصارا ووجه التسامح ان الضمير في اليه لما كان
راجعا الى ما وهو عبارة في الحقيقة عن السبب لان الحد في الحقيقة هو المحدود
غير ان المغايرة بينهما اجمالا وتفصيلا اقام الظاهر مقام المضمر وقال الى السبب
قال بعض الشارحين احترز المصنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه
نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله مرة فيقع الاحتراز عنها مرة ثانية
مستدركا لا فايدة فيه قوله لا تضاف صفة لنكرة سابقة وهي علة قوله
وذلك مثل دلالة السارق اي للسبب الحقيقي مثل دلالة الانسان سارقا على مال
انسان ليسرقه فان دلالته سبب محض يتخلل بينه وبين الحكم علة وهي فعل السارق
وفعله غير مضاف الى الدلالة بل هو حاصل باختيار السارق فلما كانت الدلالة سببا
محضا لم يضمن الدال شيئا لان الاصل في اضافة الحكم العلة لحصوله بها لا السبب
المحض قوله فان اضيفت اليه الى اخره اي ان اضيفت العلة الى السبب صار

للتسبب حينئذٍ حكم العلة فيلزم الضمان على صاحب السبب كما في قود الدابة
وسوقها اذا اتلف بها شيئ بيان هذا ان القود او السوق سبب للاتلاف بكونه
طريقا اليه في الجملة لكنه غير موضوع له فلاجل هذا لم نجعله بانه علة بل قلنا انه سبب
في معنى العلة اما كونه سببا فباعتبار ان التلف لم يحصل بمحض القود والسوق بل
بعلة متخللة بينه وبين التسبب وهي فعل فاعل مختار اعني وطء الدابة واما كونه
في معنى العلة فباعتبار ان علة التلف خصلت به فاضيف الحكم اليه وقيل اتلف كذا
بقود الدابة وسوقها فلم يبق سببا محضا لكونه علة العلة والحكم يضاف إلى علة
العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافته اليها وههنا العلة غير صالحة لان فعل
الحيوان هدر لقوله عليه السلام جرح العجماء جبار غيرانا اضفنا الحكم لما
صاحب علة العلة باعتبار ان العلة الاخيرة مع حكمها حكمان لها لان الدابة تجري
على طبع السابق والقايد فان قلت ينبغي ان يلزم القصاص على القايد او
السابق اذا وطئت الدابة انسانا فماتت لانه صاحب علة العلة قلت انما
لم يلزم القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة ههنا ولهذا لم يحجب ما عن الميراث
ولم تجب فيهما الكفارة لعدم المباشرة فان قلت قد ذكرتم فيما مضى ان
قود الدابة سبب مجازي فنحن لا نسلم انه سبب ولئن سلمنا ولكن لا نسلم انه
سبب مجازي ولم لا يجوز ان يكون سببا حقيقيا قلت انا الجواب عن الاول
فنقول ان السبب ما يكون طريقا إلى الشئ كما مر بيانه وقود الدابة لهذه المثابة
فيكون سببا واما الجواب عن الثاني فنقول ان السبب الحقيقي حد ما هو
المذكور اولا ومن حكمه حده ان يحتل بينه وبين الحكم علة غير مضافة إلى السبب
وفي قود الدابة وسوقها العلة مضافة إلى السبب فثبت المغايرة بينهما فيلزم من
كون الاول حقيقيا كون الثاني غير حقيقي وهو المراد بالمجازي لانه لا يجوز ان
يكون الثاني حقيقيا ايضا لانه حينئذٍ يلزم التعدد في حقيقة الشئ وهو باطل
فان قلت هذا انما يثبت اذا صح كون الاول حقيقيا ونحن لا نسلم قلت
هذا امر اصطلاحي اصطلح عليه كبار الائمة مثل شمس الائمة السرخسي وفخر
الاسلام البزدوي وغيرهما ولم ينقل خلاف غيرهم لحل محل الاجماع واصطلاح

كل طايفة فيما هم عليه حجة نجب تسليمها فان قلت لو كان هذا سببا
مجازا فما فايدة تصريح المصنف عند ذكر اليمين حيث قال يسمى سببا مجازا
ولم قال كذلك قلت انما ذكر هناك بانه سبب مجازا نفيا لوهم المتوهم
بانه سبب حقيقة لان اليمين لما كانت سببا والعلة المتخللة بينه وبين الحكم غير
مضافة إلى السبب اشبه بانه سبب حقيقة فصرح بانه مجاز قطعا لذلك الوهم
لا اجترارا اعلم ان لا يكون غيره مجازا قوله فاما اليمين بالله تعالى تسمى سببا
للكفارة مجازا اعلم ان اليمين بالله تعالى ليست بسبب للكفارة حقيقة لانها نعقد
للبر تعلا وعملا اما الاول فقوله تعالى واحفظوا ايمانكم والبر ليس الا هو حفظ
اليمين واما الثاني فعرض الحالف لان عرضة من اليمين اما الحمل او المنع ولا وجود لها
الا البر فلما بنا ان انعقادها للبر تكون مانعة من الكفارة لا محالة وما كان مانعا
للشئ لا يكون سببا لذلك الشئ وهذا ظاهر وانما قلنا انها مانعة للكفارة
لان الكفارة لا تجب الا بالحنث الذي يلزم من وجوده ارتفاع البر ومن ارتفاع
وجود البر فلا يكون اذن للكفارة وجود مع وجود البر اصلا الا ان اليمين لما
توصل بها إلى الكفارة في الجملة على تقدير الحنث سميت سببا للكفارة مجازا بقضو
بصورة الاسباب قوله وكذلك تعليق الطلاق والعتاق اي يسمى سببا
لوقوعهما مجازا ايضا ان بين تعليق الطلاق بشرط وبين وقوعه منافاة لانه اذا
وجد التعليق لا يوجد الطلاق واذا وجد الطلاق لا يوجد التعليق لان التعليق عبارة
عن توقيف امر على امر فما دام التعليق ثابتا يكون التعليق لطلاق متوقفا وجوده
إلى وجود شرط واذا وقع الطلاق بوجود شرط بقي الوقف فلا بقي التعليق
حينئذٍ فثبت المنافاة فلما ثبت ان بين التعليق والوقوع منافاة لا يكون التعليق سببا
للوقوع لان السبب يتقرر بوجود المسبب وههنا يبطل لكن لما كان موصلا
إلى الطلاق بوجود شرطه في الجملة سمي مجازا اعتبارا للصورة وكذا إلى تعليق
العتاق مثاله من الحق الشئ المعلق فانه ما دام معلقا لا يكون واقعا وما
لا يقع واقعا لا يكون معلقا اعلم ان هذا النوع من التعليق يمين يعرف هل الشرع
ولا يعرفه العرب والدليل عليه انهم يقولون حلف بطلاق امراته وعتاق عبده

ذها

عبه

ربها

امّا الاوّل اعني القسم بالله تعالى فهو يمين عند الكل الا ان العرب لا تخصّ القسم
بالله تعالى بل يقسمون بكل ما يكون عندهم عظيما الا ترى الى ما ذكرنا في المقسم به
كلاهم بحياتي امر وسيفي وزيد وزمني وتعلبه وفرسي واذنيه لا يدع الرجل بابل
اليه وهو نظير اليه وامر معنى امّا للتشديد وزرّ السيف بالزاء المشددة المهملة
بعد الراي المجمة المكسورة جفنه وكانت رماح العرب ذوات الشعبتين فلذا
قال وتعلبه بالتثنية وانما قلنا بعرف اهل الشرع اخراجا عن مثل قولهم ان خطّ
هذا الثوب فلك درهم لانه ليس بيمين في عرف اهل الشرع وان كان التعليق
جاريا فيه ولكن قوله اشارة الى ان البر لا يكون طريقا للكفارة اي في
اليمين بالله تعالى ولا للجزاء اي في اليمين بالطلاق والعتاق والتحقيق مرّ مرّة
الاسماء المؤنثة ساعا على تاويل الحلف قوله وهذا عندنا اي المذكور
وهو كون اليمين بالله او التعليق بالطلاق سببا مجازا او عند الشافعي انه سبب
في معنى العلة حتى ابطل تعليق الطلاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق
وابطل تعليق العتاق بالملك ايضا بان قال ان ملكتك فانت حرّ وجوز التكفير
بالمال قبل الحنث نظرا الى وجود السبب وهذا لا وجه له لان اليمين بالله تعالى
مانعة من الكفارة وكذا التعليق مانع من وقوع الجزاء كما مرّ بيانه فقبل هذا
فكيف يكون ما كان مانعا للشيء سببا لذلك الشيء فان قلت ان
الشافعي تمسك بالحديث وهو قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح
قلت الجواب عنه قلت لا تمسك له به لو كان تامل فيه اذ ذكر تامل لان
تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع قبل وجود الشرط وهذا لو قال لامراته
انت طالق ان دخلت الدار لا يقع الطلاق ما لم يوجد الدخول فثبت ان تعليق
الطلاق طلاق حين وجود الشرط والشرط في صورة النزاع هو التزوج
فيوجد الطلاق عنده لا قبله فلا يكون الحديث حجة له اصلا فان قلت
انه ربما يتمسك ويقول هذا شخص لا يملك التنجيز بالاتفاق فلا يملك التعليق
قلت الملازمة ممنوعة لان الرجل اذا قال لامراته الجابين اذا

ظهرت

ظهرت فانت طالق يقع الطلاق سنيا اذا ظهرت وهو لا يملك تنجيز السنيّ
في الحايض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حرّ مع انه لا يملك
تنجيز العتق في الحال وسائر الايمان المتعلقة بهذا المقام مرّ في فصل المتمسك
الفاسد فليطلب هناك قوله جعله سببا هو في معنى العلة يعني
ان التعليق عنده سبب والمراد من السبب هو العلة قوله وعندنا
هذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر اي للتعليق الذي هو سبب مجاز
شبهة حقيقة السببية اي العلية عندنا خلافا لزفر فان عنده لا شبهة
السببية ولا حقيقة السببية وثمرة الخلاف تظهر في التنجيز بعد التعليق
هل يبطل التنجيز التعليق ام لا عندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما
قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج
آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا
وعند زفر تطلق وكذلك لو علق عتق الامة بالشرط ثم اعتقها
فارتدت فلحقت بدار الحرب ثم سبيت وعادت الى سيدها الذي حلف
فوجد الشرط لم يعتق عندنا وعنده يعتق كذا ذكره الامام البرغري
وغيره في طريقة الخلاف وغيرها له ان التعليق تصرف يمين ولا انعقادها
ذمة الحالف كافية وانما يشترط حال الانعقاد ان تكون مضافة الى الملك او الى
سببه ليحصل الاضافة بان يكون الجزاء غالب الوجود في المضاف الى الملك لان الاصل
في كل ثابت بقاؤه لغرض العدم وجزء الوجود في المضاف الى سبب الملك
لانه يوصف الجزاء الجديد لا محالة وفي الاول احتمال زوال الملك يوضح هذا ما اذا
ابانها بطلقة او بطلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها او باع العبد ثم اشتراه فوجد
الشرط يقع الطلاق المعلق والعتق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين لا تبطل بزوال
الملك بعد ما صحت ولا يرد على ما اذا قال لاجنبية انت طالق ان دخلت الدار
او قال لعبد الغير ان دخلت الدار فانت حرّ اذا دخلت الدار بعد ما تزوجت لا يصح التعليق اصلا لانه لم يوجد
الاضافة الى الملك او الى سببه والملك او سببه معدوم وحقيقة الموهوم وجوده
ولا اعتبار للموهوم بمقابلة المحقق ولنا ان اليمين انما يراد بها البر والبر

لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بتركه والبر والجزاء هو
الكفارة في اليمين بالله تعالى والطلاق او العتاق في تعليقهما بالشرط فلما كان
البر مضمونا بالجزاء صار الجزاء في الحال شبيها بالثبوت وثبوت الجزاء حقيقة لا يستغني
البراع بتخيير الطلقات الثلاث بطل التعليق فان قلت لا نسلم ان اليمين يراد
بها البر ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء ولئن سلمنا
لكن لا نسلم ان الجزاء في الحال شبيه الثبوت ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الشبيه لا يستغني
عن المحل كالحقيقة ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المحل فاتت بتخيير الطلقات الثلاث فلا بد
من البيان الثاني والبرهان الكافي قلت اما الجواب عن المنع الاول فاقول
ان اليمين لغة اما ان تكون انعقادها لغرض المنع عن الفعل او لغرض الحمل عليه ولا يحقق
كل منهما الا بحفظ اليمين والبر في اليمين حفظها عن نقضها فيكون المراد منها البر لا
محالة واما الجواب عن الثاني فاقول ان المعدوم الممكن وجوده باختيار العبد
مترددا بين ان يوجد وبين ان لا يوجد فالشخص اذا اراد وجوده او بقاءه على العدم
علقه بخبر يخيف حاصل او مانع ليترجح احد الجانبين على الاخر لانه اذا باشر الشرط
يلزم ضرر الجزاء وهو الكفارة او الطلاق والعتاق فيكون حصول البر غالبا بكونه
مضمونا بالجزاء لان العاقل انما يحترز عن الضرر انما ضرر الكفارة فظاهر واما ضرر
اختيها فلان فيهما زوال الملك عن الزوج والمولى وزوال الملك ضرر ولهذا الضرر يصحا من
الصبي والمجنون والضرر ثابت في حق المرأة والرقيق ايضا حيث ينقطع اذرار النفقات
وكفاية المؤن واما الجواب عن الثالث فاقول لما ثبت ان البر مضمون بجزاء مخيف
ثبت له شبهة الثبوت والا لا يكون المخيف مخيفا وهو فاسد بيانه ان الجزاء غير ثابت
حقيقة لكونه معلقا فلو لم يكن له شبهة الثبوت بان يكون بحيث يجب وجوده على تقدير
وجود الشرط يلزم عدم الاضافة اصلا والتقدير تقدير الاضافة فيلزم ان لا يكون
المخيف مخيفا واللازم منتف فينتفي الملزوم وهو عدم شبهة الثبوت واما الجواب
عن الرابع فاقول لا شك ان الممكن غير مستغن عن المحل والشبهة ممكنة فلا
تستغني عن المحل كالحقيقة واما الجواب عن الخامس فاقول ان نكاح الحرة

يجب

يجب للزوج ما لكية الطلقات الثلاث فاذا تخيرها فقد فوت محل الطلاق اصلا فيكون
حينئذ قوله ان دخلت الدار فانت طالق ممتزلة قوله للاجنبية ابتدا او هذا لكن باطل فكرا
هنا فافهمه فانك لا تجده في كتب الاولين والاخرين والحمد لله رب العالمين فان
قلت سلمنا ان محل الطلاق يبقى في الحال فانه بتخيير الثلاث ولكن لا نسلم انه يلزم منه
بطلان التعليق وهو انما يلزم اذا كان الطلاق المعلق معلقا بذلك الملك الذي ابطله
التخيير ولم لا يجوز ان يكون معلقا بغير ذلك الملك قلت قد بينا ان الجزاء لا بد
من ان يكون مخيفا ليحصل فائدة المنع او الحمل وهو انما يتحقق اذا كانا باليمين مضافة
الى الملك الثابت في الحال وسبب الملك لان اليمين اذا لم تكن مضافة الى احدهما لا تكون
معتبرة بالاجماع لانه موضوع وضع في الملك فلا بعثه على المقابلة المتحقق وهنا
في صور البراع الاضافة الى سبب الملك منعدمة بالاجماع فتعين الاضافة الى الملك
وذلك الملك بطلان بتخيير الثلاث فبطل التعليق ضرورة فان قلت ما تقول فيما
اذا اباتها بطلقة او بطلقتين حيث لا يبطل التعليق بالاباتة المبطلة للملك قلت
انما لا يبطل التعليق هناك لان الزوج كان مالكا للطلقات الثلاث بالنكاح الاول فبالاباتة
بطلقة او طلقتين لم يسقط الا بعض حقه وقد بقي بعض حقه غاية ما في الباب انه لا
يملك التصرف في البائنة في الحال لعدم شرطه وذلك لا يدل على انه غير مالك اصلا
الا ترى ان الصبي لا يملك التصرف في ماله والزوج لا يملك وطء الحائض مع ان الملك
للنفع حاصل والجامل لا يستوفي منها القصاص لعدم الشرط فان قلت سلمنا
ان بعض الملك باق ولكن لم قلتم ان الطلاق الثلاث المعلقة تقع اذا وجد الشرط
وكان ينبغي ان يقع من الطلقات المعلقة بحسب ما بقي من الملك قلت انما تقع
جميعها لان تعليقها لما بقي بقاء بعض الملك بقي جميعها تمسكا في ان مع وجود
الشرط لم تبن لا بالوقوع بالوقوع لبعض الطلقات دون البعض فوقعت ثلاثا

قوله صار لما ضمن به البر في الحال شبهة الثبوت والمراد بقوله ما ضمن
به البر الكفارة في اليمين بالله تعالى والطلاق او العتاق في صورة تعليقهما بالشرط
وشبهة الثبوت بالرفع على الفاعلية لقوله صار قوله كالمغصوب مضمون
بغيمته الى آخره يعني كما ثبت ان البر مضمون بالجزاء صار الجزاء في الحال شبهة الثبوت

حيث اشترط له المحل كالمغصوب فإنه لما كان مضمونا بالقيمة على معنى انه يجب تسليم
العين ان كان قائما والا فمثله إن كان مثليا او قيمته ان لم يكن مثليا صار بالقيمة في
المحال شبهة الثبوت بدليل ان الغاصب اذا ادى الضمان يثبت الملك له في المغصوب
مستندا الى وقت الغصب الا ترى ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك فضمنه
جاز بيعه فلو لم يكن للقيمة شبهة الثبوت في الحال لما ملكه من حين الغصب على تعذير
الضمان ودليل آخر ما وجدته بخط مولانا خاتمة المدرسين البخاري رحمه الله ان الغاصب
اذا كان له نصاب في ملكه وقد غصب شيئا وهو قائم في يده فلا يجب عليه الزكوة
اذا اسقط النصاب بمقابلة وجوب قيمة المغصوب عليه شعر اعلم انه قد قال
الشارحون في شرح جمع والدليل على ان للقيمة في الحال شبهة الثبوت ان الابراء
عن المغصوب حال قيامه يصح لان الابراء عن العين باطل وقالوا انما الرهن يصح
بالمغصوب وكذلك الكفالة به والرهن والكفالة لا يصحان في العين فاقول
ان الذي قالوه من مسئلة الابراء مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوي
في مبسوطه في باب الصلح في الغصب حيث قال ولو غصب من انسان كر حنطة فصالحه
على نصفه ان كان مستهلكا جاز لا شك فيه اما اذا كان قائما ان كان يحضرهما
لا يجوز سواء كان الصلح على نصف ذلك الكر او على النصف الآخر لان هذا بيع الكر
بنصف الكر والابراء عن نصف الكر وهو عين والابراء عن الاعيان باطل فيكون
الصلح باطلا واما اذا لم يكن يحضرهما قال يجوز الصلح لانه اذا لم يكن يحضرهما
فقد ظهر فيه علامات الهلاك فيمكن تجويز الصلح بطريق الابراء وهو ان يجعل ابراء
عن نصف الكر وقبضا لمثل نصف الكر اذا وقع الصلح على النصف الآخر فاذا وقع الصلح
على نصف ذلك الكر يجعل هذا النصف قائما والنصف الآخر هالكا اذ يجوز ان يكون
نصفه هالكا ونصفه قائما فيكون ذلك قبض نصف الكر وابراء عن النصف الثاني وهذا
الصلح يجوز من حيث الظاهر لانه هالك من حيث الظاهر اما في الحقيقة لا يجوز حتى
لا يحل الزيادة على نصف الكر لان الكر قائم في الحقيقة الى هنا لفظ صدر الاسلام
فيدل هذا على ان الابراء عن المغصوب حال قيامه لا يصح وما قالوا ان الرهن والكفالة
لا يصحان في العين نفسه نظر لان العين المضمون على نوعين مضمون بنفسه وهو ما

يجب

يجب عند هلاكه بمثله إن كان له مثل او قيمته إن لم يكن له مثل ومضمون بغيره
وهو ما ليس كذلك وهذا كالمبيع والقسم الاول يصح الرهن والكفالة به وهو
كالمهر في يد الزوج وبدل الخلع في يد المرأة وبدل الصلح في القصاص والمغصوب
والمعوض على سوم الشرا او بيع فاسد وقد صرح بجواز الرهن والكفالة بهذا الا
في شرح الطحاوي وشرح ابي نصر البغدادي وغيرهما الا ترى الى ما ذكر في الجامع
في باب من الضمان الاصل ان الكفالة تصح بالاعيان المضمونة كما تصح بالاعيان لان
الثابت في الموضعين المطالبة ثم قال اذا كفل عن المستعير او المرتهن وله حمل ومؤنة
فهو جائز لان فعل الراد مضمون عليه فصحت الكفالة وكذلك اذا كفل عن الغاصب
الى هنا لفظ الجامع فدل ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يزيل عن الذمة
لانه كما يصح في الدين يصح في العين المضمون بنفسها قال في بعض ما رأيته كتب
المتقدمين ان شاء الله تعالى قوله واذا كان كذلك يعني لما ثبت ان
شبهة ثبوت الحق في الحال حاصلة اشترط قيام المحل حتى يبطل التعليق ببطلان المحل
بتغير الثلاث قوله خلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره هذا جواب اشكال
وهو ان يقال لم قلتم ان المحل يشترط ثبوته لصحة التعليق فبطلانه يقتضي بطلان
التعليق وقد اتفقنا على ان تعليق الطلاق او العتاق بالملك مع ان المحل في الحال
معدوم وقد روي في صورة النزاع اولا ان لا يبطل بفوات المحل بعد وجوده في المحل لانه
حال البقاء والبقاء اسهل من الابتداء فاجاب عنه وقال خلاف تعليق الطلاق
بالملك فان التعليق هناك ابتدائي غير المحل انما صح لان ذلك الشرط اي النكاح
او ملك اليمين في معنى العلة من حيث ان النكاح يثبت به ما لكية الطلاق ومن حيث
ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به ما لكية الاعتاق فلما كان الشرط في معنى العلة
اقتضى ان لا يكون المحل في الحال ثابتا لانه لو كان ثابتا في الحال يلزم المحال
لان التعليق انما يكون بشرط سيوجد لا بشرط موجود وكونه في معنى العلة
صار معارضا للشبهة السابقة المقتضية للمحل في الحال اعني ان مطلق التعليق كما
يثبت به شبهة الوجوب والشبهة كانت تقتضي المحل كالحقيقة والتعليق المطلق
ثابت في ضمن التعليق المقيد فتعارض موجبا هما فرجحنا جانب التعليق المقيد اعني

التعليق بشرط هو في معنى العلة على جانب مطلق التعليق أعني التعليق كيفما كان
لانه مشتمل للعلة وقد يضاف الحكم إليه كما في قوله اللاتي وسوقها ومشتمل العلة علة
العلة وشبهة العلة ليست بعلة اصلا فكون رجحان جانب علة العلة اولى واقوى
فالاهتم قوله عليه اي على الشرط اعلم ان تحديد المسئلة من غضبات هذا
الكتاب لاعجاز رقائقها غير اولي الالباب فجعلت صعبها سهلا واقفلت من لم تكن لها اقفلا
وجلت عقودها وازلت غدرها بعود بعالي قوله واما العلة الى اخره
اعلم ان العلة معنى اذا وجد يجب به الحكم بعده لا عن اختيار وانما قلنا يجب به الحكم
ولم نقل يوجب الحكم لان الموجب والموجد هو الله تعالى لا العلة قال تعالى هل من
خالق غير الله الا ان الله تعالى قد يوجب الحكم لاجل هذا المعنى وهو المراد من قولنا
يجب به الحكم اي بسببه وانما قلنا بعده ليدخل فيه الاستطاعة مع الفعل ولتخرج
عن الحد غير العلة الحقيقية وانما قلنا لا عن اختيار لان الحكم لا يحالة يوجد بلا
اختيار اذا وجدت العلة الاخرى اما الفعل اذا وجد يوجد بعده ابرهاف الروح بلا
اختيار وكذا الكسر اذا وجد يوجد بعده الانكسار بلا اختيار فاعتبر هذا والحكم
هو الاثر الثابت بالشئ وقولنا اذا وجد يجب به الحكم اخرازا عن الشبب الحقيقي
لانه لا يلزم من وجوده وجود الحكم وانما يلزم وجوده من وجود العلة واخرازا عن
الشرط ايضا لان الحكم يوجد عند وجود الشرط لا به واذا عرفت هذا عرفت معنى
قول المصنف هي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء لانه لما
يعلل اوجاب الحكم لما قلنا واخرز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن السبب والشرط
وقوله ابتداء اخرازا عن التعليقات فانها لا يجب بها الحكم ابتداء بل عند وجود التعليق
بل يجب اذا وجد الشرط فاعلم ثم ان العلة سبعة اقسام اسما ومعنى وحكما
وهي الحقيقية وعلة اسما لا معنى ولا حكما وهي كالايجاب المعلق بالشرط وعلة
اسما ومعنى لا حكما وعلة تشبه السبب ووضعت له شبهة العلل وعلة معنى
وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى والكل ياتي ذكره ان شاء الله تعالى
الا المعلق بالشرط فانه قد مر نظيره قوله ذلك مثل البيع الى آخره هذا
هو القسم الاول من اقسام العلة وهو العلة اسما ومعنى وحكما والمراد من

العلة

العلة اسما ما يضاف اليه الحكم. ومن العلة معنى ما يكون له اثر في الحكم شرعا ومن
العلة حكما ما ثبت به الحكم من غير واسطة فاعتبر هذا في البيع الباتّ فانه علة للملك
اسما ومعنى وحكما وكذا النكاح البائن للحل والقتل العمد للقصاص فان قلت
ما وجه صحة قول المصنف رحمة الله ذلك مثل البيع وذلك لا يستعمل الا في البعيد
وذاك في المتوسط وذا في القريب وهنا لرفع ذلك الا اشارة الى جعل العلة وهو
قريب قلت نعم لا يستعمل ذلك الا في البعيد الا ان المقتضي لما كان في حكم المتوسط
البعيد اجرا مجرى البعيد الاترى الى قوله تعالى لا ريب ذلك الكتاب لا ريب فيه قوله
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها الى آخره هذا في الوجود اما في الرتبة فكل علة
متقدمة على معلولها لان تصور العلة سابق عقلا على تصور المعلول لاقتضاء العقل سابقا
المؤثر على الاثر قوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا اي عدم تقدم
العلة على الحكم عندنا كعدم تقدم الاستطاعة على الفعل خلافا لبعض مشايخنا حيث
فرق بين الفصلين فجوز تقدم العلة الحقيقية على المعلول ولم يجوز تقدم الاستطاعة
على الفعل وجه الفرق ان العلة الشرعية وان كانت عرضا لها حكم الوجود فجوز
تقدمها على الحكم لبقائها الى وقت وجود الحكم خلاف الاستطاعة فانها عرض
حقيقة وحكما لانها من العلل العقلية فلا يجوز تقدمها على الفعل والحق ان لا تقدم
العلة على المعلول في الفصلين لانها عرض حقيقة في العمل لا يجوز فكذا في الشرعي
فعلى هذا ظهر لك ان قوله عندنا متعلق بقوله وذلك فافهم ويجوز ان يتعلق بقوله
كالاستطاعة اي عدم تقدم العلة على الحكم كعدم تقدم الاستطاعة على الفعل
عندنا خلافا للمعتزلة فان الاستطاعة متقدمة على الفعل عندهم والدليل على
انها لا تتقدم انها لو كانت متقدمة لاخ اما ان تبقى الى وجود الفعل او لا تبقى
الاول يلزم منه امر العرض بقاء وهو فاسد والثاني يلزم وجود الفعل بلا قدرة
وهو ايضا فاسد فيلزم عدم التقدم لاستحالة استلزام ارتفاع احد النقيضين
وجود الآخر ومسئلة الاستطاعة يعرف حقيقتها من الطرفين في علم الكلام ان شاء
الله تعالى قوله اذا ذا ذا اخي الحكم. بايع كما في البيع الموقوف الى آخره هذا هو
القسم الثالث من اقسام العلة اعلم ان البيع الموقوف وهو ما اذا باع الفضولي

قال الشافعي بعتك إذا جاء رأس الشهر فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط وكذا لو قال بعتك غدا فقبل اليوم لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل الإضافة إلى المستقبل وكذا لو قال بعتك إذا جاء رأس الشهر فقبل قبله لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل الإضافة إلى الماضي وكذا لو قال بعتك بألف إن شئت فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط وكذا لو قال بعتك بألف إن شئت فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط وكذا لو قال بعتك بألف إن شئت فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط

قال الشافعي بعتك إذا جاء رأس الشهر فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط وكذا لو قال بعتك غدا فقبل اليوم لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل الإضافة إلى المستقبل وكذا لو قال بعتك إذا جاء رأس الشهر فقبل قبله لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل الإضافة إلى الماضي وكذا لو قال بعتك بألف إن شئت فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط وكذا لو قال بعتك بألف إن شئت فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط

قال الشافعي بعتك إذا جاء رأس الشهر فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط وكذا لو قال بعتك غدا فقبل اليوم لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل الإضافة إلى المستقبل وكذا لو قال بعتك إذا جاء رأس الشهر فقبل قبله لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل الإضافة إلى الماضي وكذا لو قال بعتك بألف إن شئت فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط وكذا لو قال بعتك بألف إن شئت فقبل في الحال لا يصح لأن الإيجاب لا يقبل التعليق بالشرط

والموجب والموجل هو الله وحده تعالى تقدس الا ان الايجاب لما كان غيبيا عنا جعل الاوقات سببا تيسيرا على العباد الا ترى الى قول الفقهاء علل الشرع امارات كالحفيفة امارة ايجاب العقد قبل الوقت المعلوم فافترقا فان قلت ما تقول في الطلاق المضاف والعتق المضاف فانه لا يصح تعجيله فاذا اوقع الطلاق او العتاق قبل الوقت المضاف ليقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ما هو المضاف قلت لا نسلم انه لا يصح وهذا لانه بعد ما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال اوقعت ذلك الطلاق المضاف او العتاق المضاف هل يصح امر لا فان قلت لا فقد عاندت نفسك وكابرت عقلك وان قلت نعم فقد تناقضت قولك ووقعت فيما ابيت وحق على مشكلك ان يقول نعوذ بالله من قول لا يثاب له قوله وكذلك نصاب الزكوة الى آخره اعلم ان النصاب علة لوجوب الزكوة اسما لانه يضاف الحكم اليه ومعنى كونه موجبا الى افادة هذا الحكم وانما قلنا انه موجب لانه لا يجب الزكوة الا بالغنى والغنى شرعي بدون النصاب الشرعي لا يتصور فعلم ان النصاب هو الموجب لكنه ليس بعلة حكما لتراخي الحكم عنه لان النصاب انما صار علة بصفة النماء والنماء قد يكون بالحول لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم اقيم الحول مقامه تيسيرا لان الغالب ان يحصل النماء بالحول فلما كان الحكم متراخيا الى النماء الذي قام الحول مقامه شرعا اشبه النصاب الشبب لان النماء شبيه بالعلة وليس بحادث بالنصاب انما كونه شبيها بالعلة قلنا ان النصاب صار علة بصفة النماء وانما كون النماء غير حادث بالنصاب فلان النماء في النصاب لا يحصل بنفس النصاب بل بالتجارة فلما بينا ان الحكم متراخ الى ما هو شبيه بالعلة وغير حادث به شابه الشبب لان الشبب هو الذي يتراخى عنه الحكم الى علة غير حادثة به لكن النماء تراخى الى وصف لا يستقل بنفسه لان النماء في النصاب لا يحصل بدون النصاب لهذا الوجه اشبه العلة فترددت النصاب بين ان يكون علة كالشبب او سببا لشبه العلة لانه بالنظر الى تراخي حكمه الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلة شابه الشبب وبالعلة للنظر الى تراخيه الى وصف غير مستقل بنفسه شابه العلة لكن الترجيح لجانب العلة فقلنا بانه علة كالشبب وانما ترجح جانب العلة لان

العلة بالنظر الى ذات النصاب والشبيهة بالنظر الى النماء الذي هو وصف النصاب والترجيح للذات لا الوصف لان بانعدام الذات ينعدم الوصف وبانعدام الوصف لا ينعدم الذات فثبت ان النصاب علة كالشبب فلنا بجواز التعجيل نظرا الى وجود العلة لكن لما تعلق وجوبه عن الزكوة ما لم يتم الحول نظرا الى شائبة الشبب ما عتبار ان النماء الذي هو وصف العلة متعذر الحال فافترقا قوله لانه وضع له ان لان النصاب وضع لوجوب الزكوة بحكم نصاب الحكم اليه لكنه اي لكن النصاب تراخى حكمه اي حكم النصاب قوله تراخي الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وكلمة ما في الموضعين عبارة عن النماء الذي اقيم الحول مقامه قوله وكان هذا الشبه غالبا اي شبه العلل قوله ومن حكمه اي من حكم هذا القسم ان لا يظهر وجوب الزكوة الى اول الحول قطعا بتوات وصف العلة وهو النماء خلافا لابي يوسف الموقوف والشبه بشرط الخيار حيث يثبت الحكم من وقت الايجاب ذاك ان المانع لما ظهر فوات شيء من العلة قوله ولما اشبه العلل عطف على قوله وكان هذا الشبه غالبا يعني لما اشبه النصاب العلل وكان النصاب اصلا لجوازنا التعجيل نظرا الى وجود اصل العلة وانكل لم نقطع بانه واقع عن الزكوة بل جعلنا الامر موقوفا الى الحول نظرا الى وصف العلة وتأيد ذلك تظهر فيما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمة الله عليه وهو انه اذا حال الحول ونصابه غير كامل كان للمؤدي تطوعا فان قلت يرد على هذا ما ذكره الكرخي في مختصره والناطفي في اجناسه وصاحب الهداية في مختصره حيث قالوا لو عجل زكوته ودفع الى الفقير المسلم فصار الفقير غنيا او ارتد والعياذ بالله او مات قبل تمام الحول جاز عن زكوته باعتبار الوقت للدفع ولو كان الامر موقوفا الى الحول لكان ينبغي ان يقع تطوعا قلت لا يرد اصلا لمن تأمل فيه اذ في تأمل ان المراد من كون المؤدي موقوفا الى الحول ان ينظر وقت تمام الحول الى ما هو صفة العلة هل هي حاصلة امر لا فان كانت حاصلة فالمؤدي في اول الحول يقع زكوة بعد الحول لكن بطريق الاستناد الى اول الحول وان لم تكن حاصلة يقع ذلك المؤدي تطوعا وفي صورة يسار الفقير او ارتداده او مماته بصفة العلة حاصلة عند الحول فوقع المؤدي عن الزكوة بطريق الاستناد الى اول الحول وقد كان الفقير حينئذ محلا للاداء كما اذا اغتنى بعد الحول تزظهرت

هذه العوارض يعني اليسار والردة والموت فان قلت ما معنى قولهم الفقهاء ان الحكم يثبت في الحال مستندا الى ما مضى من الزمان فان كان مرادهم ان الحكم الثابت في زمان ثابت قبل ذلك الزمان فهو فاسد لانه يلزم ان يوجد الشئ قبل وجوده وان كان مرادهم ان الحكم ثابت من الزمان الاول فحينئذ لا فايدة لقولهم يثبت في الحال مستندا الى ما مضى من الزمان قلت مرادهم ان نظهر كونه ثابتا من الزمان الماضي فاظهر وللعاقل تنبيه قوله مضافا الى اول المكتسب قطعا على ما ذكرنا قوله وكذلك المرض الى آخره اعلم ان المرض علة لتجدد النقص عن التعرف فيما زاد على الثلث فيما بعد حقا للوارث بعد موته اما لاضافة الحكم اليه وكذا معنى كونه مؤثرا الى قاذفه هذا الحكم وليس بعلة عند الفراحي خلافا لابي حنيفة رحمه الله بالموت متصلا اتصاله بالموت بمنزلة موقوفة فان اتصل به يظهر تاثره فيما زاد على الثلث مستندا الى اول المرض وان لم يتصل به يبقى قوله من هذا الوجه اي من حيث فراحي حكمه وهو علة في الحقيقة كانه قال هذا جوابا لسؤال وهو ان يقال لما فراحي حكم المرض عنده ينبغي ان لا يكون علة فقال في جوابه هذا بيانه ان المرض وان كان فراحي حكمه عنده لكنه فراحي الى ما هو صفة له والصفة اذا وجدت قامت بالموصوف ولا قيام لها بنفسها فصار المرض حينئذ هو العلة بحقيقة قوله وهذا اشبه بالعلل من النصاب اي مرض الموت اكثر شبها بالعلة من النصاب بيانه ان كلا واحد من المرض والنصاب علة تشبه السبب لكن شبه العلة في المرض اكثر لان النصاب حكمه فراحي سببا لوصف غير حادث به لان النماء لا يحصل بنفس النصاب والمرض فراحي حكمه الى وصف حادث به لان الاتصال بالموت حصل بزوال الآلام التي حصلت بالمرض قوله وكذلك شرا القريب علة الى آخره اعلم ان شرا القريب علة العتق بواسطة الملك الذي هو حكم حادث بالشرا وهذا لان الشرا علة مثبتة للملك والملك في القريب علة للعتق بالحديث فصار العتق موجب لشرا لكون عليته موجب لشرا لكنه علة تشبه السبب لفراحي حكمه الى واسطة كالرمي فانه علة تنوذ السهم في الهوا والنفوذ علة الوصول والوصول علة الجرح والجرح علة السرايه والسرايه علة الموت فيكون الرمي علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والاثر وليس بعلة حكما لفراحي الحكم فمن حيث

الفراحي قلنا انه علة لشبه السبب ولم نقل بان الرمي سبب لخصوص لكون الوسايط جادة به فلما كانت الوسايط من موجبات الرمي قلنا ان الرمي علة تامة تجب على مباشرة القصاص قوله فاذا تعلق الحكم بوصفين الى آخره هذا هو نظير القسم الخامس والسادس من اقسام العلة بيانه ان العلة اذا كانت ذات وصفين ووجد في العاقب فالوصف الاول وصف لشبه العلة لانه ما لم ينضم اليه الثاني لا يكون الثاني معقبا للحكم والثاني علة تحكما لوجود الحكم عنده بلا تراخ ومعنى المؤثر الى الحكم وليس بعلة اسما لان نماء العلة بهما فلا يتمشى اجدهما هذا الذي للعامل اخبار لخبر الاسلام البزدوي واما على اختيار القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي رضي الله عنهم فالوصف الاول سبب محض على معنى انه طرق الوصول المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا وقد اورد القاضي ابو زيد وشمس الائمة في اصولهما سؤالا وجوابا بقولهما فان قيل قد جعلتم جد الشبه ما تحلل عنده وبين المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذي تحلل هو الوصف الاخير وهو ليس بعلة للحكم بانفراده كيف يستقيم قولكم ان احد الوصفين شبه محض فلما هو مستقيم من حيث ان الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فانه يضاف الى آخر الوصفين على معنى ان تمام العلة به يحصل ولهذا قلنا ان الموجب للعتق القرابة القريبة مع الملك ثم يضاف العتق الى آخر الوصفين وجودا حتى اذا كان العبد مشتركا بين اثنين اذ في احدهما نسبة كان ضامنا لشريكه وكذلك النسب مع الموت موجب للارث فيضاف الى آخر الوصفين حتى ان سهود النسب بعد الوفاة اذا رجعوا اضمنوا بخلاف شهود النسب في حال الحيوة فاذا ثبت ان اضافة الحكم الى آخر الوصفين وهو متخلل بين الوصف الاول وبين الحكم عرفنا ان الوصف الاول في معنى الشبه المحض ثم اعلم ان اضافة الحكم الى آخر الوصفين وجوبا اختيار الفجواب الثلاثة وقد تواعلى هذا مسايل منها شرا القريب اعتاق حتى صار المشتري ضامنا بالشرا كما قلنا وكذلك اذا اوضع احد بيتي السفينة قدرا من الحمل لا يحمل السفينة غيرها فجا آخر فوضع متاعا زايدا فغرق السفينة فواضع الملح هو الضامن وكذلك السكر اذا قرب الى غير الخمر فاذا اخل السكر بالفتح الخامس كان هو ضامنا لا غير الا ان يحمل تركه هنا هذا الاصل احتياطا لباب الجزية لان الغلبة يدعو الى الكثير وكذلك لو شهدوا على

على نسب رجل حال حياة المورث ثم شهد شاهدان على موت المورث فورث المشهود له
ما لا ثم رجعوا وجب الضمان على شهود الموت فلو كان شهود الموت سابقة فالضمان
على شهود النسب لان الارث بالموت والقرابة فاتهما وجد آخرا فهو المعتبر في اضافة
الحكم اليه والضمان بالاتلاف وهو من الآخر وكذلك لو قال لامرأته ان دخلت فانت
تطلق بالاتفاق ولو وجدا الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق وان وجدا في غير الملك لا
الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا الثلاثة رضوان الله عليهم خلافا
لزفر رحمه الله فعنده لا تطلق في الصور الاخيرة كما في الثانية والثالثة وقال
بعض اصحابنا الحكم اذا تعلق بعلة ذات وصفين لا يضاف الى آخرهما بل اليهما لان العلة هي
المجموع فاذا اضفنا الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة
فيلزم منه اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد وقولهم ان الاول والثاني تساويا في الوجود
ورجح الثاني على الاول في الوجود ضعيف لانه كما لا اثر للاول بدون الثاني لا اثر للثاني بدون
الاول فاذا وجد الوصفان لتجديد يعقبهما الحكم بلا تفاوت والجواب عن المسايل
الثمانية الاخيرة فانما صار ايمانا فاتا بالنصب باعتبار اضافة الحكم الى آخر الوصفين واما مسئلة
الشفعة فانما وجب الضمان على صاحب الملك لانه هو المتعدي ووضع الاول مباح والضمان
انما هو تعدي لانه انما هو مباح واما مسئلة شرب المثلث فلا نسلم ان الفتح الاخير وجده
يضاف اليه الحكم بل الى جميع الاقداح لان للحد باعتبار السكر والسكر يحصل بالجميع لا بالواحد
وجده وانما لم يجب الحد بالاقداح السابقة لعدم السكر واما مسئلة الشهادة فمنعوها
واوجبوا الضمان على الفريقين واما مسئلة الشرط فباعتبار ان اليمين انما تصير تطليقا
عند تمام الشرط ولابد ان يكون الجزء مملوكا للحالف عند انتفاض اليمين فاذا وجد آخر
الوصفين في غير الملك فالجزء غير مملوك فاذا وجد في الملك فالجزء مملوك فالتفاوت
لهذا المعنى لانما قالوا قوله كان آخرهما وجودا علة حكما انما انتصب قوله
وجودا بالتمييز من قوله آخرهما وانتصب قوله علة بالخبرية وانتصب قوله حكما لكونه
تمييزا من قوله علة على الاول اي على الوصف الاول لوجوده عنده اي لوجود الحكم عند
الوصف الآخر قوله حتى قلنا الى آخره هذا نتيجة قوله والاول شبه العلل بيانه

ان العلة

ان العلة لما كانت مشتملة على الوصفين يكون لكل واحد منهما شبهة العلة لانه ما لم يتم
احدهما الى الآخر لا يتم العلة فلما كان لكل واحد منهما شبهة العلة ثبت الحكم ايضا
بحسبه لان المعلول انما يكون ثبوته بحسب ثبوت العلة فلاجرم ثبت حرمة النساء باحد
وصفي علة الربوا الآن علة الربوا مشتملة على الوصفين القدر والجنس والمراد بالقدر
الكيل او الوزن فيكون لكل واحد منهما شبهة العلة ويثبت بكل واحد ما فيه شبهة
الربوا وهي النسيئة وانما قلنا ان في النسيئة شبهة الربوا لان الفضل خير منها فيكون في البيع
بالنسيئة شبهة الربوا والنساء بالمد لا غير الناخير قوله والسفر علة الرخصة
اسما لاضافة رخصة القصر والفطر والمسح ثلثة ايام اليه وحكما لثبوت الحكم عند
بالاتفاق وليس بعلة معنى لان المؤثر في اثبات الرخصة هي المشقة لان الرخصة وهي
عبارة عن السهولة لطلب اليسر وهو انما يكون فيما فيه مشقة وهي امر باطن لا يدخل
في الضبط فاقيم السبب الظاهر وهو السفر مقام المشقة تيسيرا على العباد حتى
ثبت الرخص بنفس السفر وانما قلنا ان المشقة امر باطن لان الشخص قد يكون في غاية
الضعف فيكون له رخصة في الستر على الفرس او على المحفة وقد يكون في غاية القوة فلا
يكون له رخصة اصلا من السفر وان كان ماشيا حافيا وهذا الذي قلنا نظير القسم
السابع من اقسام العلة قوله واقامة الشيء مقام غيره في الحاصل نوعان
الى آخره فان قلت ما الفرق بين اقامة السبب مقام المسبب وبين اقامة الدليل
مقام المدلول قلت الفرق بينهما ان المسبب يكون وجوده متوقفا الى وجود
السبب ولا يكون وجود المدلول متوقفا الى وجود الدليل لانه يكون وجود المدلول
سابقا على وجود الدليل بيانا لان الاول ان السبب ما يكون وسيلة الى الشيء ووصلة
الشيء ابدا متقدمة على الشيء كالجبل يسمى سببا لكونه وسيلة الى نزح الماء ولا شك
ان نزح الماء بالجبل موقوف على الجبل وكذا الباب يسمى سببا لكونه وسيلة الى
الدخول ولا شك ان الدخول من الباب موقوف الى الباب وكذا الطريق يسمى سببا لكونه
وسيلة الى الوصول الى البلد وبيان الثاني ان العالم يسمى دليل الصانع تبارك وتعالى
ولا شك ان وجود الصانع ليس بموقوف الى وجود العالم لان وجوده تعالى قديم ازلي
ووجود العالم حادث بايجاده وكذا البيان الثاني والاول على الوجه الثاني

والمؤثر وجودهما سابقان على البناء والاثر لانه ما لم يكن الباني والمؤثر لا يكون البناء
والاثر وجود وهذا ظاهر فان قلت يرد عليك سؤالان آخران احدهما ان يقال
سلمنا ان ما قلت من الفرق حق ولكن لم قلت ان ما اورده المصنف في المتن كذلك
والثاني ما الغرض في اقامة الشئ مقام غيره قلت اما الجواب عن الاول فاقول
ان السفر اقيم مقام المشقة كما بيناه ووجود المشقة الحاصلة بالسفر موقوف
على وجود السفر لانه ما لم يوجد السفر لا توجد تلك المشقة وكذا المرض الذي
يضره الصوم ويكون فيه مشقة على المريض قائم مقام المشقة في اثبات رخصة
الافطار ولا شك ان وجود المرض سابق على الضرر اللاحق بصوم المريض بخلاف الخبر
عن المحبة فان وجود الدليل هناك اعني الخبر متاخر عن وجود المدلول اعني المحبة
لان الخبر ابدا يقتضي سابقة وجود المخبر عنه وبخلاف الظهر فانه لما اقيم مقام
الحاجة على ما بينا دل على الحاجة السابقة المشاة الى الطلاق فكان وجوده
متاخرا عن وجود ما دل عليه واما الجواب عن الثاني فاقول الغرض في
اقامة الشئ مقام غيره احد الامور الثلاثة الاول العجز عن درك ما هو الحقيقة
كما في الخبر عن المحبة والبغض والحيض فيما اذا قال لها ان كنت تحبيني او تبغضيني
او ان حضت فانت طالق فان هذه الاشياء تتعلق بالباطن ولا وقوف للانسان
على ما في باطن غيره والثاني الاحتياط لامر الحرمة والعبادة كما في اقامة المس
بشهوة مقام ما يثبت به معنى البضعية والبقاء الجنابة مقام خروج المني عن
شهوة والثالث دفع الحرج فيما تكون الحاجة ماشة كاقامة العين في باب
الاجارة عند العقد مقام المنفعة المقصودة فان الناس لهم حاجة في الاجارة
فلو قلنا ان العقد يرد على المنفعة لوقع الناس في حرج عظيم لان المنفعة عرض يفنى
كما يوجد ولا يتحقق فيه التسليم فاقتضاء الحرج ما هو سبب للمنفعة وهو
كون العين بحيث ينتفع مقام المسبب وهو المنفعة المقصودة من عقد
الاجارة قوله كما في السفر والمرض المراد منه المرض الذي يضره
الصوم كما قلنا لان المرض الذي لا يضره الصوم بل ينفعه بان يكون مرضا يصلحه
الاجشاء لا يكون علة الرخصة اصلا قوله كما في الخبر عن المحبة صورته

ما اذا قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق فانك اجتك فكذبها الزوج تطلق قوله
وكما في الطهر اقيم مقام الحاجة في باحة الطلاق يعني ان المبيح للطلاق هو الحاجة الماشة
الى المقتضى عن عقد النكاح عند عدم موافقة الزوجين خلقا وعدم الموافقة بينهما خلقا
تتطلع بعسر الاطلاع على حقيقته فاقيم دليل الحاجة وهو الايقاع في طهر لم يجامعها فيه
مقام الحاجة فصار تجدد الدليل وهو الطهر بمنزلة تجدد المدلول وهو الحاجة لان
الشئ اذا اقام مقام غيره دار الحكم معه وجودا وعدما الا ترى ان السفر لما اقيم مقام
المشقة دار الحكم معه وجودا وعدما فلما ثبت من تجدد الطهر تجدد الحاجة حكما ثبت ان
ايقاع الطلقات الثلاث في ثلاثة اطهار لم يجامعها فيه مباح سني للحاجة الماشة اليها
وانما قلنا ان الايقاع في طهر لم يجامعها فيه دليل الحاجة لان زمان الطهر زمان تجدد
الرغبة اذ الم يجامعها فيه لانه اذا جامعها نفرت عنه وان كانت طاهرة بخلاف
الحيض اذ هو زمان النفرة فلا يكون الايقاع في زمان فتور الرغبة او زمان النفرة
دليل الحاجة الماشة الى الطلاق فلا يباح ولا يكون سنيا لانه ربما يكون اقدامه على الطلا
بناء على قلة رغبته بحصول مقصوده مرة اوبناء على كونه ممنوعا عنها شرعا بسبب الحيض
بخلاف زمان الطهر الخالي عن الجماع فان اقدامه على الطلاق فيه مع انه زمان تجدد الرغبة
يكون دليل الحاجة الماشة فيباح ويكون سنيا خلافا لمالك حيث يقول لا يباح الا واحدة
وايقاع الثلاث بدعة لان الطلاق انما ابيح للحاجة وهي تندفع بواحدة فلا حاجة
الى الثلاث قلنا لا نسلم انه لا حاجة الى الثلاث بل له حاجة اليها لوجود دليل الحاجة
كما قلنا قوله واما الشرط الى آخره هذا هو الثالث من الاقسام الاربعة المذكورة
عند ذكر القسم الثاني من اقسام الزيادي واول الفصل اعلم ان المصنف رحمه الله اخذ
بقوله في الشريعة عن معنى الشرط لغة لانه في اللغة اسم للعلامة الا ترى ان اشراط
الساعة في اللغة هي علاماتها قال الله تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها ويقال اشرط
نفسه لامر كذا اي اعلمها به ومنه تسمية الشرط لانهم جعلوا لانفسهم علامة يعرفون
بها قال الاصمعي ومنه الاشتراط الذي يشترط بعض الناس على بعض انما هي علامة
يجعلونها بينهم كذا اورد صاحب العزيزين وغيرهما من ائمة اللغة قوله عما
يضاف الحكم اليه جنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط والعلامة اما الاول

فلان للحكم يضاف إلى السبب من حيث إنه موصل إلى الحكم في الجملة وأما الثاني والثالث فظاهر وكذا الرابع لأن الحكم يضاف إلى العلامة من حيث إنه معلم وقوله وجود اعنده احترازعن السبب والعلامة لأن السبب الحقيقي لا يوجد الحكم عند وجوده وأن العلامة لا أثر لها أصلا في الحكم لا من حيث الوجود ولا من حيث الوجوب لكن يشترك في هذا اللفظ العلة والشرط لأنه كما يوجد الحكم عند الشرط يوجد عند العلة لأن العلة لا انعقاد لها إلا بالشرط فإذا وجد الحكم والعلة والشرط مقترنان فيكون وجود الحكم عندهما لا محالة وقوله لا وجوبا به احترازعن العلة فإن وجوب الحكم بالعلة لا بالشرط الا ترى أن الطلاق المعلق أو العتاق المعلق إذا وجد عند وجود الشرط لا يكون وجوبه بالشرط بل بالعلة وهي قوله أنت طالق أو أنت حر فإن قلت لا نسلم أن الوجوب لا يضاف إلى الشرط وقد قلتم إن وجود الحكم عندهما جميعا فلم صار أحدهما أولى في إيجاب الحكم من الآخر قلت إنما يضاف وجوب الحكم إلى الشيء إذا كان ذلك الشيء مؤثرا والا فلا والعلة هي المؤثرة في وجوب الحكم إنما وجدت وقوله أنت طالق لا مزايته أو أنت حر لعبده بهذه المثابة بخلاف الشرط لأن الدخول كثيرا ما يوجد ولا طلاق عنده ولا عتاق فعلم أنه لا أثر للشرط في الوجوب ووجود الحكم عنده لا يكون قادحا لأن وجوده عنده لا باعتبار أنه مؤثر بل باعتبار أن العلة انعقدت عنده ولا بد من اقتران الحكم بالعلة فلزم من اقترانه بها اقترانه بالشرط أيضا لأن المقترن باحد المقترنين مقترن بالمقترن الآخر لا محالة ثم اعلم أن الفقهاء اختلفوا في تقسيم الشرط بعضهم قسموا على قسمين منهم البستي وقد قسم القاضي أبو زيد الدبوسي على أربعة أقسام كما هو دأبه وشمس الأئمة السرخسي قسم على ستة أقسام وفخر الإسلام قسم على خمسة أقسام رضي الله عنهم أجمعين لكني طويت ذكر الأقسام احترازا عن الملامة والحق عندي أن الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما يوجد العلة عند وجوده أو ما يقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم أو ما قال المصنف في المتن والكل متقارب في المعنى والمجاز ما هو غير هذا فبعد ذلك كل ما ينقسم من الشرط يكون بحسب المجاز لا بحسب الحقيقة قوله إليه الضمير فيه وفي عنده وفي به راجع إلى ما

في عاد في قوله لأبيه راجع إلى دخول الدار قوله وقد يضاف الشرط مقام العلة إلى آخره بيانه أن الأصل في إضافة الحكم هو العلة لأنه أثرها ووجود الأثر بالمؤثر فيضاف إليها لكن قد يبعد الإضافة إلى العلة ويضاف إلى الشرط صيانة للنفس والمال لما أن بين الشرط والعلة اشتراكا من حيث وجود الحكم عندهما كالواقع الهالك في البئر المحفورة على قارعة الطريق فالحفر علة والتردي بسببه والوقوع بعلته والحفر شرطه فلم يضف الحكم إلى العلة لبعد الإضافة لأن النقل طبيعي لا بعد فيه ولا اختيار وقد حصل هكذا بخلق الله تعالى كذلك ولم يضف إلى السبب أيضا لأن المشي في الطريق مباح وضمان الجناية لا يضاف إلى ما ليس بجناية فتعين الشرط وهو الحفر لإضافة الحكم إليه لأن الحافر متعدي في فعله وإنما قلنا إن الحفر شرط لأن الأرض كانت مانعة عمل العلة فما زالت مسكتها بالحفر عمل العلة عملها فعلم أنه شرط كالدخول المعلق به الطلاق إذا وجد زال ما كان مانعا قبل وجوده وهو التعليق فينعقد العلة عنده وتعمل عملها والمسكة بضم الميم وسكون السين ما يمسك به كذا في الصحاح فإن قلت إن أهل اللغة اجمعوا على أن النسبة إلى فعيلة إذا لم يكن مضاعفا أو معتل العين على فعلي كحنفي وإلى فعيل فعيلي ولهذا قيل الدين حنيفي والمذهب حنيفي فكيف جاز في النسبة إلى الطبيعة طبيعي حتى قال المصنف لأن العقل طبيعي بالياء وكان القياس خلافها قلت نعم لكن لم يقولوا إن ما كان خارجا عن قياس لا يجوز استعماله على خلاف القياس بل هم بأسرهم استعملوا الشيء على خلاف القياس ثم قالوا هذا شاذ وهذا نادر يسمع ولا يقاس عليه الأترى إلى ما أورد عبد القاهر في المقتصد وشيخه الفسوي في الإيضاح وجار الله في المفصل بعد ولا عن القياس في النسبة إلى عميرة كلب عميري وإلى سليقة سليقي والسليقة هي الطبيعة المستقيمة يقال لرجل من أهل السليقة أي من أهل الطبيعة سليقي فإن قلت لا نسلم أن هذا مما استعمل على خلاف القياس ولم قلتم إن غير المصنف استعمل هكذا قلت إنك لو فتحت عينيك وأرعيت أذنيك لأنكاد ترى وتسمع أن أحدا يقول طبعي بدون الياء بل يقولون علم طبيعي وأمر طبيعي حتى لو تكلم أحد عند المحصلين وقال علم طبعي يضحكون منه غاية الضحك تعجبا من استعماله على خلاف استعمالهم

قوله وإن لم يعارض الشرط ما هو علة والمراد من معارضة العلة الشرط كون العلة صالحة لإضافة الحكم إليها وإنما قلناه لأنه لا يكون بينهما معارضة أصلا لعدم المساواة قوله في ضمان النفس والأموال اعلم أن ضمان الأموال يجب في مال الجافر وضمان النفس يجب على عاقلته لأن العاقلة تتحمل النفس دون المال لكن لا يجب عليه القصاص ولا الكفارة ولا يحرم عن الميراث لعدم مباشرة الإتلاف قوله ولهذا قلنا إلى آخره إيضاح بكون العلة صالحة لإضافة الحكم إليها صورته ما إذا شهد شاهدان على تعليق العتق بالدخول وشهد آخران على الدخول فحكم القاضي بالعتق ثم رجعوا فالضمان على شاهدي التعليق لأنهما شاهدا العلة وكذلك في شاهدي تعليق الطلاق مع شاهدي الشرط إذا رجعوا بعد الحكم يجب الضمان على شاهدي التعليق لما قلنا فإن قلت كيف يكون شاهدا التعليق شاهدي العلة والتعليق ليس بسبب في الحال عندنا قلت نعم إن المعلق لا يكون علة في الحال لكن يكون علة حين وجود الشرط وكلامنا في وجود الشرط فيكون شاهدا التعليق شاهدي العلة فيضاف لضمان اليمين دون شاهدي الشرط اعلم أن هذا الذي قلنا فيما إذا رجع شهود اليمين والشرط جميعا أما إذا رجع شهود الشرط خاصة هل يجب الضمان عليهم أم لا ففيه اختلاف المشايخ واختيار شمس الأئمة السرخسي رضي الله عنه أنه لا ضمان عليهم واختيار فخر الإسلام أنه يجب الضمان عليهم وجه الأول الاستدلال بشهود الإحصان إذا رجعوا خاصة دون شهود الزنا حيث لا يجب الضمان على شهود الإحصان فكذا على شهود الشرط والجامع أن الدخول ليس بسبب للحكم بذاته وإنما هو سبب له إذا وجد اليمين كالإحصان ليس بسبب للحكم بذاته وإنما هو سبب له إذا وجد الزنا ثم شهود الإحصان إذا رجعوا خاصة لا ضمان عليهم فكذا شهود الدخول إذا رجعوا خاصة ووجه الثاني أن شهود الشرط إنما لم يجب الضمان عليهم إذا رجع الفريقان لصلاحية العلة لإضافة الحكم إليها وهنا ليست بصالحة لعدم التعدي فيضاف الضمان إلى شهود الشرط لوجود التعدي منهم قوله وكذلك العلة والسبب إلى آخره اعلم أن العلة والسبب إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب لأنها هي المؤثرة دونه وهو المراد من

قوله سقط حكم السبب كما في شهود التخيير والاختيار في الطلاق والإعتاق صورته في الطلاق ما إذا شهد شاهدان أنه قال لامرأته اختاري نفسك وهي غير مدخول بها وشهد آخران أنها اختارت نفسها ثم رجع الفريقان بعد الحكم بالطلاق يجب ضمان نصف المهر للزوج على شهود الاختيار لأنهم شهود العلة لأن الطلاق يجب بالاختيار وهم أثبتوه زورا ولا يجب على شهود التخيير لأن التخيير سبب يفضي إلى الطلاق إذا وجد الاختيار وصورته في الإعتاق ما إذا شهد شاهدان أنه جعل عتاق عبده بيد فلان وجعله مخيرا وشهد آخران أن فلانا اختار العتاق ثم رجع الفريقان بعد الحكم فالضمان على شهود الاختيار خاصة لما قلنا أما إذا رجع شهود التخيير خاصة فحينئذ يجب الضمان عليهم لعدم صلاحية العلة لإضافة الحكم لعدم التعدي من شهود الاختيار قوله كان القول قوله أي قول الجافر وهذا إنما كان يضاف الحكم إلى الشرط لتعذر صلاحية العلة للإضافة وهنا يدعي الجافر صلاحية العلة وبكر كون الشرط خلفا عنها فيكون القول قوله لتمسكه بالأصل قال شمس الأئمة في أصول الفقه فالقول قول الجافر استحسانا قوله بخلاف ما إلى آخره يعني أن الجارح إذا قال إن المجروح مات بسبب آخر وقال الولي بل مات بتلك الجراحة فالقول قول الولي لتمسكه بالأصل لأن الأصل في العلة أن تكون صالحة لإضافة الحكم إليها فإن قلت كيف تكون هذه المسئلة بخلاف المسئلة الأولى وقد أضيف الحكم فيهما جميعا إلى صاحب العلة قلت وجه كونهما مختلفتين من حيث أن الشك في المسئلة الثانية القول قول الولي وفي الأولى لا قوله وعلى هذا قلنا أي على الأصل الذي قلنا وهو أن العلة إذا كانت صالحة لإضافة الحكم إليها لا يضاف إلى الشرط وكذا إلى السبب قلنا لا يضمن إذا حل قيد عبد فأبق لأن الحل شرط زوال المانع من الذهاب وما يكون به زوال المانع يكون شرطا كالدخول المعلق به الطلاق إذا وجد لكن له حكم السبب يعني لهذا الشرط لا وقوعا سابقا على علة التلف وهي الإباق والسبب هو الذي يتقدم على العلة والشرط قد يتأخر وجوده عن صورة العلة ولم يضف الحكم وهو التلف الحاصل بالإباق إلى الحل لأنه تخلل بين الشرط والحكم علة فإنه بنفسها غير جادة بالحل لأنه ربما يوجد الحل

ولا يوجد الإباق وكذا بالعكس فلم يلزم من وجود الحل وجود الإباق الذي
يتحصل تلف مائية العبد جزما قوله والشرط مما يأخر اي عن صورة
العلة وإنما قيدنا بالصورة لما ان العلة حقيقة لا تعقد إلا عند وجود الشرط فلا
يكون متأخرا إلا انه قد يكون متأخرا عن صورة العلة كما في التعليق بالشرط قوله
ثم هو سبب يحض اي هذا الشرط الذي له حكم السبب سبب يحض لاحتراز عن العلة القاصرة
بنفسها وقولنا سبب يحض احتراز عن السبب الذي فيه معنى العلة كحلة العلة وإنما
عدل عنه لاشكال يقال وهو انه لما كان سببا ينبغي ان يضاف الحكم اليه فقال في
جوابه انه سبب يحض فلا يضاف الحكم اليه فان قلت كيف تكون العلة قاصرة
بنفسها والعلة عرض ولا قيام للعرض الا بغيره قلت نعم لا قيام للعرض الا بغيره
لكن المراد منه ان لا يكون جذوتها بالسبب السابق الا ترى ان المصطف هادي بالعلا
ضوءه رفعها لهذا الوهم وقال غير حادثة بالشرط اي بالحل قوله ما هو علة
اراد به الإباق الذي هو تحصل تلف مائية العبد قوله وكان هذا اي كان
إباق العبد بعد الحل كاتلاف الدابة الجايلة بعد الإرسال حيث لا يضمن المرسل فكذا
الحال وإنما لم يضمن المرسل لان إرساله سبب يحض تخلل بينه وبين التلف فعل فاعل
مختار اعني اتلاف الدابة وهو غير منسوب الى السبب فلا يكون المرسل سابقا لحوقها
عن سنن الإرسال قوله إلا ان المرسل الى آخره استثناء من قوله وكان هذا
كمن أرسل وإنما ذكر هذا لبيان نوع فرق بين الإرسال والحل وهو ان الإرسال
سبب يحض في الاصل على معنى انه لم تحصل به زوال المانع فيكون في معنى الشرط بخلاف
الحل فانه شرط زال به المانع من الإباق فجعل في حكم السبب لما قلنا وإنما قلنا انه
لم تحصل به زوال المانع لانه لا يكون المقصود من جنس الدابة وربطها ان لا تتلف شيئا
قوله وهذا صاحب شرط اي الذي حل قيد العبد قوله وقال
ابو حنيفة وابو يوسف الى آخره هذا فرع آخر لما ذكره من الاصل بيانه ان الفاتح
لباب القفص اذا طار الطير من فوره لا يضمن لان الفتح شرط زال به المانع من
الطيران لكن له حكم السبب باعتبار انه تقدم على علة التلف وقد تخلل بينه وبين
الحكم فعل فاعل مختار غير حادث بالسبب لاول لانه قد يوجد الفتح ولا يوجد الطيران

فبقي الفتح من هذا الوجه سببا محضا فلم يضف الحكم اليه إلا اذا فتح حيث يضمن لانه
اذا فتح فقد ألجاه على الطيران فصار فعله مستقلا اليه بخلاف ما اذا لم يفتح لانه
إنما طار باختياره فصار كما اذا ابتدأ ثم طار لكن محمدا يقول فعل الدابة لا يضاف الحكم
اليه فيضاف الى صاحب الشرط قلنا نعم لكن يضاف لقطع نسبة الحكم كالدابة المرسلة
الجايلة يمينا وشمالا قوله لما قلنا اشارة الى قوله وله حكم السبب لما سبق
الى آخره قوله فبقي الاول اي فتح باب القفص قوله بخلاف السقوط في البئر
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال انكم تقولون لا يضاف الحكم الى الشرط إذا تخلل
بينه وبين الحكم فعل فاعل فلم أضفتم في مثله البئر الى الحفر وهو الشرط مع وجود
التخلل فقال في جوابه إنما أضيف هناك الى الشرط لان الواقع في البئر لا اختيار له في
السقوط لعدم علمه بعمق الارض وكلامنا فيما إذا تخلل فعل فاعل مختار حتى اذا اختار
السقوط فاسقط نفسه كان دمه هدرا كما مشى عليه المشايخ على لفظة الواهبة الموضوعة
بغير حق إذا هلك لا يضمن الواضع قوله واما العلامة الى آخره هذا هو
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل اعلم ان الاحصان
ليس بسبب لحكم الزنا لان أدنى درجات السبب ان يكون موصلا لا متابعا ووجوده مانع
لا موصل فلا يكون سببا وليس بعلة لان العلة اذا تمت لا بد من اقتران الحكم معها
والاحصان كان تاما قبل الزنا ولا حكم معه ولان الحد عقوبة شرعت زاجرة
مانعة لمباشرة المحظور والاحصان ليس بمحظور فلا يكون علة وليس بشرط لان
حكم الشرط ان يتوقف انعقاد العلة الى وجوده والزنا اذا وجد لا يتوقف الى احصان
سيوجد فلا يكون شرطا لكن ثبوته معرف لحكم الزنا الصادر بعده من غير ان
يتعلق الوجود او الوجوب به ولهذا إذا شهد اربعة على الزنا واثنان على الاحصان
فحكم القاضي بالرجم يقترن رجوع الفريقان او رجوع شهود الاحصان خاصة فلا ضمان على
شهود الاحصان قوله وقد تسمى العلامة شرطا يعني مجازا لان في الشرط
معنى العلامة من حيث انه علم على الوجود كهي قوله وذلك مثل الاحصان اي
الذي قلنا من حد العلامة بقولنا ما يعرف الوجود هو مثل الاحصان ويجوز ان يكون
المراد بقوله ذلك مجموع ما ذكر اولا بان يأول كلمة ذلك بالمذكور اي المذكور

مثل الاحصان والمذكور شيئان بحقيقة العلامة وهي ما يعرف الوجود الى آخره
وتسميتها شرطا بيان ان الاول ظاهر بالصدق جدا لعلامة على الاحصان وكذا الثاني
ظاهرا ايضا لان المجاز صحته باعتبار المناسبة ولا شك ان بين العلامة والشرط مناسبة
كما قلنا فجوز ان يسمى الاحصان شرطا مجازا **قوله** بحال يعني سواء رجع شهود
الاحصان خاصة او رجع الفريقان جميعا اعلم ان بعض الشارحين قال قوله لم يضمن
شهود الاحصان بحال دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ولقد صدق
ولكن تناقض قوله لانه قال في شرحه قبيل هذا الاحصان علامة بمعنى الشرط والله
اعلم

فصل

اختلف الناس في العقل الى آخره اعلم انه لما فرغ عن القياس ومتعلقاته ذكر العقل
لان القياس لا بد له من رأي يعرف به الجامع بين الاصل والفرع والرأي لا يكون
الا بالعقل وربما يحتاج القايس الى بيان حقيقة العقل وحكمه فلذكره لهذا
عقبه قال بعض الناس العقل علوم ضرورية بجواز الجايزات واستحالة
المستحيلات كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات والعلم بان المعلوم لا يخلو عن
النفي والاثبات والعلم بان الموجود لا يخلو عن الحدوث او القدم وقال الغزالي
في تحوله هو صفة يتهيأ للمتصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات وكلا
القولين فاسد اما الاول فلان الذاهل عن جواز الجايزات واستحالة المستحيلات
يسمى عاقلا وليس في حال النوم له علم بالجواز والاستحالة ولان النايم مكلف
بالاجماع بدليل وجوب القضاء ولا تكليف بدون العقل وليس له علم في حالة
النوم بالجواز والاستحالة ولو كان العقل هو العلم بالجواز والاستحالة لما
كلف النايم واما الثاني فلان المراد من قوله درك العلوم لا يخلو اما ان يكون جملة
العلوم او بعضها لا يجوز ان يكون المراد جملة العلوم لان الانسان ليس عالما بالالوان
اصلا ولا يتهيأ له درك مع انه عاقل وكذا الاصم ليس له علم بالاصوات
ولا يتهيأ له درك حالة الصمم اصلا مع انه عاقل ولا يجوز ان يكون المراد
بعض العلوم لان ارادة الخصوص من العموم مجاز واستعمال المجاز في موضع
بيان الحقيقة فاسد وايضا يلزم من هذا التعريف تعريف الشيء بما يتعرف هو به

وهو فاسد لانه قال والنظر في المعقولات والمعقول لا يعرف الا بعد معرفة العقل
وهو قد عرف العقل بالمعقول فاهمه وقال بعضهم انه قوة للتمييز وكيفية
نظرة للحمار له تمييز بين الماء والنار حتى انه يشرب الماء ويفر من النار وكذا
له تمييز بين ما يوئلمه وبين ما لا يوئلمه الا ترى انك اذا انتفست على وجهه لا يلتفت
اليك قط واذا ضربته او اشرت اليه بالمزبة او طعنته بالمسلة يسرع غاية الاسراع
وكذا يفرق بين البيت وغيرها حيث لا يوقع نفسه اذا راها وكذا بين التبن
والشعير الى غير ذلك ولا يسمى احدا عاقلا مع وجود التمييز وقال شمس
الائمة انه نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر الى الحجج وقال فخر
الاسلام البزدوي هو نور في بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء
به الطريق الذي مبداه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس وكلاهما قريب وقريب من هذا
قول المصنف في المتن وسنثبته ان شاء الله تعالى فاقول انا العقل ما به يتأمل
فيما غاب عن الحس وانما قلناه لان كل من يتأمل فيما غاب عن الحس يصح ان يقال
انه عاقل وكل من له عقل يصح ان يتأمل فيما غاب عن الحس فعلم ان هذا صحيح لاطراده
والعكاسه ثم اعلم ان فيه اخلافا من نوع آخر قال بعضهم انه جوهر لا يحل
البقاء على الاعراض وقال بعضهم انه عرض من جنس المعاني بدليل استحقاق
الانسان الاسم المشتق منه وهو لا يكون في الاعيان كالعالم والجاهل وغير
ذلك لكن هذا ضعيف عندي لجواز ان يكون هذا من قبيل قولهم لابن وتامر ودارع
اي ذو لبن وذو تمر وذو درع ومعلوم ان هذه الاشياء من الاعيان **قوله**
فقالت المعتزلة الى آخره اعلم انهم اضافوا الوجوب طرا الى العقل وقالوا الاجتناب
بالشرع ما لا يجب بالعقل ولا عذر لاحد في ترك الايمان بعد ان عقل صغيرا
كان او كبيرا وجعلوا العلل العقلية فوق العلل الشرعية وجعلوا الخطاب
متوجها بنفس العقل وقالوا الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه هو وقالت
الاشعرية وهم الذين تنسبوا الى الاصول ابا الحسن علي بن اسمعيل بن سالم بن
عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري لاعتزاله بالعقل اصلا وجعلوا
معتقده الشرك قتل ورود السمع مقدورا انه قال الغزالي في تحوله لا يستدرك

قال ابن السبكي هي
الاوزجندية التي تقع
بها فاقوا فاقوا بابا
تحقق الثاني الشاذ
ذكر في كتاب الاباء

حسن الافعال وقبحها بمسالك العقول بل بتوقف درکها علی الشرع المنقول اذ
الحسن عندنا ما حسنه الشرع بالحث عليه والقبح ما قبحه بالزجر عنه والله
ثم قال بعد ذلک قريبا من ورقتين لا حکم قبل ورود الشرع وکذا قال استاذه
امام الحرمين في ارشاده الا ان فخر الدين الرازي ترک في هذه المسئلة مذهب
الاشعرية وخالف اساتذته واجداده ومال الى مذهب المعتزلة فقال في المسئلة
العاشرة من الباب الاول من معالم الدلائل القائلة طبيعة والعقلية قطعية
والظن لا يعارض القطع وهذا منه وهم وقال اصحاب ابي حنيفة رضي الله
عنهم العقل والسمع کل واحد منهما معتبر حتى ان الصبي لو اسلم يصح اسلامه
اعتبارا للعقل خلافا للاشاعرة ولو لم يعبر لا اسلام ولا الکفر لا يکون کافرا
اعتبارا للسمع خلافا للمعتزلة لانه غير مکلف قبل البلوغ بالحديث وجه قول
اصحابنا رد على الاشعرية ان العقل لو لم يکن معتبرا يلزم ان لا يکون الشرع
معتبرا او اللازم منتف فينتفي الملزوم بيان الملازمة ان الشرع لا يثبت الا بتوسط
الرسول فاذا اجاحد واذعى الرسالة في زمان جواز الرسالة لا يجب علينا تصديقه
لجواز ان يکون متنبئا کاذبا لا نبيا فاذا اقام المعجزة لا يجب تصديقه ايضا
قبل النظر بالعقل على ما ظهر على يده سحرا او غير ذلک من الاباطيل ولا يفترق
المعجزة من السحر فيه الا بالعقل لانا اذا لم نعتبر العقل واعتمدنا على مجرد قوله
ان ما ظهر على يدي معجزة من الجايز ان يکون المعجزة التي تحدى بها سحرا فلا
معجزة لانه انما صدق قوله اذ اثبتت رسالته ولم تثبت رسالته بعد ولن
يثبت اذ اصدق ما ظهر على يده الا بنظر العقل فيه فيلزم حينئذ من عدم اعتبار
العقل عدم اعتبار الشرع ونعوذ بالله من الفکر القصير الواقع في التقصير
ووجه قولنا رد على المعتزلة ان العقل وان کان معتبرا في حسن الاشياء وقبحها
ووجوبها وحظرها لکن لا اهتداء له في مقدرات الشرع کاعداد الصلوات
ونصب الزکوات والحدود وغير ذلک فقلنا باعتبار الشرع والجواب عما
قال الرازي فنقول لا نسلم ان الدلايل القائلة مبنية على عدم الاشتراک
وعدم المجاز وعدم الاضمار الى آخر ما قال ولئن سلمنا لکن لا نسلم ان عدم هذه

ان الرازي
الى مذهب المعتزلة
في مسئلة واحدة

الاشياء

الاشياء مظنون حتى يکون الموقوف عليه مظنونا قابل عدمها قطعي ووجودها ظني
لان الاصل هو العدم قوله العقل معتبر لاثبات الاهلية يعني ان العقل
معتبر في معرفة حسن الاشياء وقبحها ووجوبها وحظرها کحسن العدل والانصاف
والصدق وکوجوب شکر المنعم وطاعة المحسن وقبح الجور والظلم والکذب وحظر
کفران المنعم وعصيان المحسن حتى لو لم يبلغ السمع على من نشأ على شاهق الجبل وهو
عاقل بالغ لا يکون معذورا في ترک الايمان بصانعه لان الله تعالى نصب الادلة
على وجوده ووجد بلبته وقد شاهدها هذا العاقل وقصر في معرفة صانعه بعد
مشاهدة الدلايل فلم يعذر لتقصيره او مکابرته هذا لان من له اذنى لب اذا نظر
الى صورة حمار منقوشة على الجدار يعتقد ان لها مصورا واذا رأى بناء يعتقد ان
له بانيا وهو قد رأى السموات السبع والارضين وما بينهما من الطيور والوحوش
وغير ذلک ولم يعتقد ان لهذه الاشياء صانعا واجل قوله وهو نور
بدن الادمي الى آخره اي العقل نور يصير به الطريق مهتديا يهتدي به اي بالعقل يهتدي
اذا النهي ان الجن وانما قال هذا لان المدرک على نوعين حسي وعقلي فالحسي يدرکه
القلب بالحواس والعقلي يدرکه القلب بالعقل اذا انقطع اثر الحس فيهتدي
المطلوب اي يظهر فيدرکه القلب بتوفيق الله تعالى وانما قال هذا لان العقل آلة
الادراک مخلوق عاجز في نفسه وادراک القلب المطلوب بالعقل لا يطرد لان الايجاب لان
الموجب والموجد هو الله تعالى وحده لا شريک له بل بتوفيق الله عز وجل وهذا کالبصر
فانه آلة لادراک القلب المحسوس بتوفيق الله اياه وهو کالشمس اي العقل في
المعقولات کالشمس اذا ارتفعت اي طلعت في المحسوسات يعني کما ان العين تدرک
المحسوس بنور الشمس فکذلک القلب يدرک الغايب بنور العقل وهذا التمثيل وان
کان حسنا لکنه وقع لتفهيم المبتدئين لان حقيقة الادراک في الحاضر والغايب
للقلب والعين والعقل آلتان له في الادراک فينبغي اذا ان يقال العقل للقلب
في الغايب کالشمس له في الحاضر اعني في حصول الادراک لکن شرط الادراک في
الصورتين النظر بالعقل او بالعين قوله بنورها يعني بضيائها والضمير
للشمس قوله وما بالعقل کفاية بحال لان العقل لا ينفک عن الهوى کما قال

في آخر الفصل قوله وهذا قلنا إن الصبي غير مكلف بالإيمان هذا إيضاح لقوله وما بالعقل كفاية يعني أن العقل معتبر لكن لا يحصل به كفاية بدون الشرع وهذا لو وجب عليه الإيمان بيان هذا فيما ذكر محمد في الجامع أن المراهقة العاقلة إذا استوصفت الإسلام ولم تصفه لم تجعل مرتدة بائنة عن زوجها المسلم ولو بلغت وما وصفت بانت قوله وكذلك نقول إلى آخره هذا إيضاح أيضا عطفا على المسئلة الأولى وأراد بقوله إنه غير مكلف مجرد العقل ما إذا لم يصادف مدة التأمل بعد ما بلغ على شاهق الجبل بأن مات كما بلغ لأنه إذا صادف مدة التأمل ولم يصف إيمانا لم يكن معذورا والدليل على هذا ما ذكره المصنف بقوله وإذا أعانه الله بالتجربة إلى آخره لم يكن معذورا قوله على نحو ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه إلى آخره أي هذا الذي قلنا على مثل ما قال أبو حنيفة فإن قلت التشبيه لا يصح إلا بشمول وجه التشبيه طرفي المشبه والمشبه به ونحن لا نسلم ذلك فلا بد من بيان الشمول قلت الشمول حاصل من حيث أن من نشأ على شاهق الجبل كما لا يعتبر حصوله بما بعد بعد إدراك مدة التأمل والتجربة فكذلك لا يعتبر سعة الشفينة بعد مدة التجربة والامتحان ولا يطلب منه الرشد بعد ذلك بل يسلم ماله إليه لأنه استوفى مدة التجربة والغالب أن يتأدب ويرشد في هذا السن فإذا تأدب ولم يرشد فلا يرشد بعد ذلك ظاهرا فلا فائدة إذن في المنع فإن قلت لا نسلم أنه استوفى مدة التجربة في هذا السن قلت لأنه يصير جدا في هذا السن على ما عرف في الفروع قوله به أي باستيفاء مدة التجربة قوله وليس على الجد أي ليس على جد مدة التجربة والاستدلال في باب من لم تبلغه الدعوة دليل قاطع لاختلاف الناس في الإدراك لتفاوت العقول ترى عاقلا تهتدي عقله في زمان يسير إلى ما لا تهتدي إليه أخرى في زمان كثير قوله لمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه لأن الموجب هو الله تعالى وحده وإنما قال موجبة ردا على المعتزلة لأن العقل حجة عندنا أيضا لكونه سببا من أسباب المعارف لكنه ليس بحجة موجبة قوله ومن لغاه أي من ألغى العقل من كل وجه فلا دليل له أيضا لتناقض مذهبه بيانه أنه لا يجد في

الشرع دليلا على أن العقل غير معتبر لا حسا ولا نصا وإنما يعتبره بعقله اجتهادا ونفي العقل بالعقل بابه ليس بسبب للعلم تناقض للزوم الإثبات في النفي وهو مذهب الثابتي والدليل على أن هذا من مذهبه أنه قال في قوم كفار لم تبلغهم الدعوة إذا بلوا يصيرون مضمومين فلو اعتبر العقل جعل كفرهم معتبرا ولو اعتبر كفرهم لم يقل بالضمان في تلهم فلما قال بالضمان علم أنه لم يعتبر العقل أصلا فإن قلت كيف يعتبر العقل وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال تعالى ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا وقال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قلت وجه الاعتبار من وجهين الأول في الرد على الأشاعرة على أن الآيات ناطقة باعتبار العقل مثل قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والأرض وقوله تعالى أولم يتفكروا وقوله تعالى فانظروا إلى آثار رحمة الله وقوله تعالى إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب إلى غير ذلك والجواب عما تعلقوا فمقول لآية الأولى المراد منها والله أعلم التعبد بما لا نوقف عليه إلا بالسمع ونحن نقول به كمن أسلم في دار الحرب ولم تبلغه السمع لا يكون معذبا على ترك الشرائع كالصلوة والزكوة وغير ذلك لأن العقل لا اهتداء له في كل الأمور أن الله تعالى أثبت بعد بهم فيما يدرك بالعقل وقال تعالى لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير وهذا هو الجواب عن الآية الثانية أيضا والجواب عن الآية الثالثة أن المراد منها قطع وعذر الكفار وظلمهم وإلزام الحجة عليهم ونفي اعتقادهم الفاسد بأن لهم حجة عليه تبارك وتعالى قبل السمع والإلزام حجة لأجل عليه تعالى لا قبل السمع ولا بعده قوله وذلك أنه لا يجد في الشرع إشارة إلى قوله فلا دليل له قوله وإن العقل لا ينفك عن الهوى إنما قال هذا رد القول المعتزلة بيانه أن العقل كيف يكون حجة موجبة بدون الشرع وهو لا ينفك عن الهوى قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله وهذا أصل وأصل لو قرر لا يحصى ممن ادعوا استغنائهم بالعقل كالفلاطون وغيره من الفلاسفة لعنهم الله تعالى

فصل في بيان الأهلية

وجه مناسبة هذا الفصل بما تقدم من كونه تتمة للمقدمة فلا نعيده **قوله أهلية** وجوب والمراد بها الصلاحية لحكم الوجوب عني لأداء الحق بأن كان أهلا لهذا الحكم كان أهلا للوجوب ومن لا فلا كالكافر في حق الإيمان والشرائع فإنه لما كان أهلا لأداء الإيمان كان أهلا لوجوبه عليه ولما لم يكن أهلا لأداء الشرائع لم يكن أهلا لوجوبها لأن المقصود من الوجوب هو الحكم. ثم اعلم أن هذه الصلاحية لا تكون إلا بعد قيام الذمة لكون الذمة محلا للوجوب وهو المراد من قوله فيما يأتي على قيام الذمة والذمة في اللغة هي العهد كقوله تعالى لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة وفي عرف الفقهاء نفس لها عهد مجازا والمراد بالعهد ما أشار الله تعالى في قوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية أي أخرج الخلق من صلب آدم عليه السلام كالذر وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى والذرية أولاد وأولاد أولاد وعامة أهل التفسير على إخراج ذرية آدم من ظهره وأخذ الميثاق عليهم في عصره قال أبو العالية جمعهم جميعا يومئذ فجعلهم أزواجا ثم صورهم واستنطقهم وأخذ عليهم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فإني أشهد عليكم السموات السبع والأرضين السبع وأشهد عليكم أباكم آدم أن تقولوا يوم القيامة ما لم تعلموا اعلموا أنه لا إله غيري فلا تشركوا بي شيئا قالوا نشهد أنك إلهنا لا إله غيرك فأقروا يومئذ بالطاعة وقال صاحب الكشاف من ظهورهم بدل من بني آدم بدل البعض من الكل ومعنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم إخراجهم من أصلابهم نسلا وإشهادهم على أنفسهم وقوله ألست بربكم وقالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل وفي ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الصلاح والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم ألست بربكم وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك ثم قال إن تقولوا مفعول له أي فعلنا ذلك من نصب الأدلة الشاهدة على صحتها العقول كراهة أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا

غافلين

غافلين لم ننبه عليه أو كراهة أن تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فأفتدينا بهؤلاء لأن نصب الأدلة على التوحيد قائم مقصور ولا عذر لهم في التقليد والاقتداء بالآباء في الشرك **قوله للوجوب له وعليه** الأول كالإرث والوصية والثاني كالانقلاب على مال إنسان فإنه يلزمه الضمان وكذا يلزمه مهر امرأته إذا أعقد الولي **قوله وقبل الانفصال** هو جزء من وجه إلى آخره يعني أن كون ذمة الآدمي صالحة للوجوب له وعليه فيما بعد الولادة أما قبل الانفصال فهو في حكم جزء من الأم لسكونها واتصالها بانتهائها وذو تحت منها كسائر أجزائها ولهذا لم يكن أهلا لوجوب الحق عليه لكنه حي بحيوة نفسه بعد ليكون نفسا لها ذمة ولهذا صلح أهلا للوجوب له وعليه بيانه أن الآدمي إذا انفصل من الأم كان أهلا للوجوب مطلقا إلا أن الوجوب غير مقصود لذاته بل لحكمه وهو الأداء الجائز أن لا يثبت الوجوب حيث لا يثبت الأداء لعدم الفائدة اعلم أن بعض مشايخنا قال يجب حقوق الله تعالى في حق الصبي من حين يولد لأن سقوط الوجوب خير من الله تعالى يثبت في حق من يتحقق في حقه الشيب لا اختيار للعبد فيه ولهذا لا يعتبر عقله وتمييزه كما في النائم والمغمى عليه يجب عليهما الصلوة مع عدم التمييز إلا أن في حق الصبي قلنا يسقط الوجوب لدفع الحرج بخلاف النائم والمغمى عليه حيث يتأخر وجوب الأداء في حقهما إلى حين الانتباه وقال بعض مشايخنا الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لأن الموجب هو الله تعالى ولا اعتبار للشيب وهذا لأن الوجوب لا يفهم منه إلا وجوب الأداء ووجوب الأداء بالأمر ولا أمر بالأداء قبل البلوغ وأيضا لا فائدة في الوجوب ثم السقوط ومن قال لهذا كان عاتيا وهنا في أصول شمس الأئمة طول وبحاصله ما قلنا ثم قال شمس الأئمة السرخسي الطريق الأول غلو والثاني تقصير والصحيح أن نقول بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب لا بوجود الصلاحية بما هو حكم الوجوب لأنه غير مراد لعينه بل لحكمه وبدون الحكم لا يكون الوجوب مفيدا لأنه في الدنيا ولا في الآخرة لأن فائدة حكم الدنيا الابتلاء وهو إنما يكون فيما يكون الأداء عن اختيار وفائدة حكم الآخرة الجزاء وهو أيضا إنما يكون بعمل اختياري الأترى إلى ما نطق به القرآن

بخلاف

كالنائم والمغمى عليه هذا السبب من قوله كالنائم والمغمى عليه

وهو قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وهذا هو أعدل الطرق لاعتبار السبب والامر جميعا ثم نقول ما كان من حقوق العباد غرما أو عوضا فهو يجب على الصبي لوجود السبب وثبوت حكمه وهو الاداء بوليه لان المقصود في حقوق العباد هو المال واداء المال يحصل بالولي بخلاف حقوق الله تعالى كوجوب الايمان في حق الصبي الذي لا يعقل حيث لا يثبت وكذا الصلوة والزكوة لان المقصود هو الفعل تعظيما لله تعالى ابتلاء منه للعباد ولا يحصل هذا بدون اختيار صحيح والابتلاء لا يحصل بالولي لانه ليس بنائب عن الصبي باختيار الصبي لانه لا اختيار لابن اليوم وكذا لا اختيار صحيحا للصبي الذي لم يعقل حالة البلوغ وانما يجب نفقة الزوجات والاقارب على الصبي لان في الاول معنى العوض وفي الثاني معنى مؤنة الدار وكلاهما يحصل بالمال والجواب عما قال الاولون ان السقوط بعذر لوجوب لو كان لدفع الحرج لكان ينبغي أن يقع رخصا اذا اداء الصبي كما في المرض والسفر حيث لا يجب عليهما اداء الصوم لكن اذا اداه يقع عن الفرض وكذا المسافر اذا اداه في الجمعة والجواب عن الثاني قلنا سلمنا ان الموجب هو الله تعالى ولكن لا نسلم ان لا اعتبار للسبب وهذا لانه يجوز أن يعلق الوجوب بالسبب لجعل الله اياه امارة على الوجوب لان ايجاب الله تعالى غيب عنا وتعلق الوجوب به تيسيرا علينا بلطفه ورحمته ولا نسلم ان الوجوب لا يظهر منه الا وجوب الاداء وهذا لان الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة عن طلب التفريغ وبينهما فرق وقد مر بيان الفرق فيما تقدم من الابواب

قوله لعدم حكمه وهو الاداء عن اختيار وعرضه وهو الابتلاء لعدم محله كما في البهيمة لان البهيمة ليست بمحل للوجوب لان محل الوجوب هو الانسان الذي حمل الامانة التي عرضها الله على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان قوله ولهذا لم يجب على الكافر شئ من الشرايع التي هي الطاعات كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها انما قيد بقوله هي الطاعات لانه يخاطب بالمعاملات كالزنا والسرقة وشرب الخمر وغيرها وكذا بالمقاملات وهذا هو القول الذي عليه اهل التحقيق بما وراء النهر وقال بعض مشايخ ما

وراء النهر ان الكفار غير مخاطبين اصلا لا بالعبادات ولا بالحرمات الا ما قام عليه دليل شرعي تنصيصا أو استثنى في عقود أهل الذمة من حرمة الربوا ووجوب الحدود والقصاص وغيرها وقالت الشافعية والمعتزلة انهم مخاطبون بذلك كله وهو قول مشايخنا العراقيين وجه قول الشافعية ومن وافقهم قول الله تعالى خبرا عن حشرهم انهم يقولون للكفار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وجه قول المحققة انهم لو خوطبوا بالشرايع التي هي الطاعات يلزم تكليف ما ليس في الوسع واللازم منتف بنص القرآن فينتفي الملزوم وبيان الملازمة انهم لو خوطبوا بالطاعات لامتنع اما يثبت وجوب الاداء في حالة الكفر أو في حالة الاسلام لا جائز الاول لان الكفر مانع من وقوع العبادة والجواز الثاني لانه لا يجب عليهم القضاء بالاجماع لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما سلف ولا شك ان القول بوجوب ما لا يمكن اداؤه تكليف ما ليس في الوسع بخلاف الحرمات لانهم مع الكفر يقدرون على اداء حكمها وهو الامتناع عنها وقوله تعالى لم نك من المصلين اي من المعتقدين لحقية الصلوة التي جاء بها رسول الله عليه السلام لان الصلوة تدل على الاعتقاد قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة الآية اي اعتقدوا حقيتها الصلوة بدليل انه يجب تخلية السبيل بالاعتقاد وان لم يوجد منهم الاداء وهذا بخلاف الجب والمجبوب لانهما انما خوطبا بذلك لعذرهما على الاداء بعد رفع الجب والكافر لا عذر له على الاداء بعد رفع الكفر لما قلنا قوله ولزمه الايمان اي لزم الكافر الايمان لوجود اهلية الاداء لكونه قادرا على الايمان قوله ووجوب حكمه اي وثبوت حكمه قوله ولم يجب على الصبي الايمان الى آخره اعلم ان في وجوب الايمان على الصبي العاقل الذي يصح منه الاداء اختلافا فان المشايخ قال الشيخ الامام الزاهد استاذ المحققة شمس الائمة الحلواني رضي الله عنه يجب لوجود الصلاحية لحكم الوجوب وهو الاداء ولهذا لا يجب عليه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولو لم يكن واجبا لوجب عليه التجديد بعد البلوغ لانه يكون حينئذ مؤديا ما ليس بواجب ولا يسقط عنه الواجب بحقيقة انه لو أبى الاسلام بعد عرض القاضي جبر اسلامه لزمانه يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب

لم يفرق وقال شمس الائمة السرخسي رحمه لا يجب ما لم يعتدل عقله بالبلوغ
لان بالعقل يصح الاداء وصحته تستدعي المشروعية لا وجوب الاداء ووقوعه
فرضا بعد الاداء مقتضى الاداء لان ما هو المقصود من الوجوب حصل وانما كان
لا يجب لانعدام المقصود وهذا كالعبد المأذون بالجمعة لا تجب عليه وان حضر
الامام اذا اداها وقع فرضا وكالمسافر يؤدي الجمعة قوله واحتمل الاداء
واجب زيما اذا عقل ولم يحتمل الاداء حيث لا يثبت عليه الوجوب اصلا على ما هو قول
شمس الائمة السرخسي وانما قال دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان وجوب
الاداء بالامر والخطاب ولا خطاب قبل ان يكون مكلفا بوجود الاهلية الكاملة
بالعقل والبلوغ قوله من غير تكليف ومعنى التكليف الزام ما فيه كلفة
اي مشقة قوله واما اهلية الاداء الى آخره قوله اذا كانت قاصرة
اي اذا كانت القدرة قاصرة وانما قيد القدرة بالقصور لانها لو لم توجد اصلا
لا تثبت الاهلية اصلا لا القاصرة ولا الكاملة والمعتوه من كان مختلط
الكلام فاسد التدبير وقد مر في باب اقسام السنة قوله لم يعتدل
عقله اي عقل المعتوه فان قلت لا نسلم انه لم يعتدل عقله واعتدال
العقل بالبلوغ عن عقل وهو فيه موجود لانه لو لم يكن له عقل لكان مجنونا
وكلامنا في غير المجنون قلت لا نسلم ان بالبلوغ عن عقل مطلقا يحصل
اعتدال العقل كما انما يحصل بالبلوغ عن عقل غير قاصر والقصور موجود اذ
هو الذي فرقة بين من له عقل سليم وبين من ليس له عقل اصلا فان قلت
سلمنا ان الاعتدال يحصل بالبلوغ عن عقل غير قاصر لكن لم يعلم ان عقله قاصر
او كامل والعقل غير محسوس قلت يعلم بنظر العقل فيما يأتيه ويذره
اختيار ما فيه نفعه امر ما فيه ضرره دينا ودنيا فان قلت سلمنا لكن لا نسلم
ان الاهلية الكاملة لا تثبت بالبلوغ عن عقل قاصر قلت انما لم تثبت اي بد
الاهلية الكاملة لان المراد بها قدرة يثبت بها وجوب الاداء وتوجه الخطاب
فلو قلنا بان له اهلية كاملة لوجب عليه الاداء وتوجه نحوه الخطاب واللازم
منتف فينتفي الملزوم وانما قلنا بانتفاء اللازم وهو وجوب الاداء لان الزام

الاداء يستلزم لزوم الحرج لقصور العقل ولحرج وهو اللازم منتف بالنص
فينتفي الملزوم وهو الزام الاداء قوله ويبتنى على الاهلية القاصرة
صحة الاداء يعني ان الصبي او المعتوه اذا ادى يقع صحيحا معتبرا شرعا من غير
ان يجب الاداء قوله وعلى الاهلية الكاملة اي القدرة الكاملة وهي التي
تحصل بالعقل الكامل والبلوغ اعلم ان المراد بالعقل الكامل ما به يكون العقل
حاجزا عن ان يوصف بالقصور والنقصان والا فالناس متفاوتون في صفة
الكمال غاية التفاوت فلو اشترط نهايته ذلك لما وجب لاداء الا على شرذمة
قليلين قوله وعلى هذا قلنا اي على هذا الاصل وهو ان بصحة الاداء يا
وجب بالكاملة قلنا بصحة الايمان من الصبي العاقل لوجود اهلية الاداء وقد
خالفنا الشافعي في صحة ايمان الصبي العاقل ويرد عليه صحة اسلامه تبعا
لوالديه وهذا لانه لما كان مسلما باسلام غيره فاولى ان يكون مسلما باسلام
نفسه وكيف يرد عليه بالضابع تبارك وتعالى واثار الوجدانية ناطقة ودلايل
الربوبية ظاهرة والنصوص مصدقة المصدق الصانع تعالى وتقدس وهذا
العلم انفع له من علمه بوالديه لحصول السعادة الابدية والمثوبة السرمدية
وذاك لا يرد هذا الاول وكيف لا يصلح ان يصير مهتديا وقد صلح هاديا
مهتديا قال تعالى واتيناه الحكم صبيا اي النبوة وكيف لا يصح اسلامه
والحجر عن الاسلام كفر فان قلت لو قلنا بصحة اسلامه يلزم حرمان
الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين امراته وفيه ضرر للصبي قلت هذا
معارض بالمثل وهو انه لو لم يصح اسلامه يلزم حرمان الميراث ايضا من اقاربه
المسلمين ويلزم وقوع الفرقة اذا كانت اسلمت امراته قبله على انا نقول
وقوع الضرر ضمني فلا يعلل ولا نقول ان وقوع الفرقة مضاف الى اسلامه
بل الى كفر المصر والعجب من الشافعي انه يعتبر عبارته في اختيار احد
الابوين ولا يعتبر عبارته في الاسلام مع ان اختيار احد ابويه على موافقه
الهوى غالبا لان الصبي انما يختار من ابويه من كان منهما يطلق عنان
الصبي ولا يضربه ولا يؤدبه وكذا يعتبر عبارته في الوصية والتدبير

لقاصرة

ولا يعتبر عبارته في البيع والشراء وإن أذن الولي مع أن النفع في البيع والشراء أكثر
وأظهر من الوصية **قوله** وما يتمحض منفعة إلى آخره، ومما مر يوقع المحل بالعطف
على الإسلام اعلم أن تصرفات الصبي العاقل في غير حقوق الله تعالى على ثلاثة أنواع نفع
محض وضرر محض ودائر بين النفع والضرر فالأول يملكه بإذن الولي وبدون
إذنه وهو كالاصطياد والاكتساب بالاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وعفو
والثاني لا يملكه لا بإذن الولي ولا بغير إذنه وهو كالطلاق والعتاق والهبة
والصدقة والثالث يملكه بإذن الولي ولا يملكه بدون إذنه وهو كالبيع
والشراء والنكاح أما الأول فإنما يملكه لأن الأهلية القاصرة كافية لصحة الأداء
ولا ضرر فيه كيلا يملكه لكونه نفعا محضا وأما الثاني فإنما لا يملكه أصلا لعدم
الأهلية الكاملة وأما الثالث فإنما لم يملكه بدون الإذن للاحتمال وملكه
بالإذن لاختيار نظر رأيه برأي الولي فإن قلت لم قدم ما هو نفع محض من
حقوق العباد كقبول الهبة على العبادات البدنية وكان من حق الوضع أن يكون
العبادات متصلة في الذكر بقوله الإسلام لأن كل واحد منهما حق الله تعالى
قلت إنما قدم لكونه نفعا محضا لا تردد فيه كالإسلام والعبادات البدنية
فيها تردد من حيث إنها يحتمل أن لا تكون حسنة أو مشروعة في بعض الأوقات
قوله وصح منه أي من الصبي العاقل أداء العبادات البدنية إنما قيد
بالبدنية احترازا عن المالية فإن الزكوة لا تصح إذا أداها الصبي العاقل للزوم
الضرر العاجل وهو زوال ملكه وإنما صح أداء البدنية لأن في صحتها نفعا محضا
للصبي من حيث حصول المثوبة ومن حيث الاعتياد فإنه إذا اعتاد على الأداء لا
يشق عليه بعد البلوغ **قوله** من غير عهدة يعني لا يلزم عليه القضاء إذا أفسد
قوله وملك برأي الولي ما تردد فإن قلت لم قلتم إن البيع ونحوه
دائر بين النفع والضرر قلت لأن بالبيع يزول المبيع عن ملكه وهو ضرر ويدخل
الثمن في ملكه وهو نفع وكذلك الإجارة حيث تملك منفعة ملكه غيره
وهو ضرر وتملك بمقابلة المنفعة الأجرة وهو نفع وبالعكس إذا اشترى واستأجر
فالمهر وفي النكاح أيضا يثبت ملك البضع وهو نفع ويخرج من يده المهر وهو

ضرر فكان نفعا يشوبه ضرر فاحتيج إلى رأي الولي ليتحرى مقتضى رأيه فيه **قوله**
وذلك في قول أبي حنيفة رضي الله عنه أي صيرورة الصبي العاقل بإذن الولي كالبالغ
في قول أبي حنيفة حتى صح بيعه من أجنبي بغبن فاحش كبيع البالغ المغبون غبنا فاحشا
خلافا لصاحبيه فإن عندهما لا يصح بيعه بغبن فاحش كما إذا باع ماله وليه
بغبن فاحش ورده مع الولي أي رد أبو حنيفة بيع الصبي المأذون مع الولي في
رواية لشبهة البناية بيانه أن الصبي أصل في الملك ثابت في التصرف عن الولي
وولايته إذا باع بغبن فاحش لا تجوز فكذا إذا باع الصبي لاعتبار شبهة النيابة لأن
الموضع موضع التهمة وفي رواية تجوز لأنه صار كالبالغ لما انضم إلى رأيه رأي
الولي وقياسهما ضعيف لأنه لا يلزم عدم ولاية الصبي من عدم ولاية الولي
الأترى أن الولي لا يملك الإقرار بمال الصبي فإذا أذن له بالإقرار يملكه الصبي
قوله وعلى هذا قلنا في المحجور رأي على الأصل المذكور وهو أنه يصح من
الصبي ما يتمحض منفعة قلنا في الصبي المحجور إذا توكل أي قبل الوكالة يصح ولا
تلزمه العهدة يعني لا يكون حقوق العقد راجعة إليه وإنما قلنا بصحة وكالته
لأن في ذلك نفعا محضا لا يشوبه ضرر وهو صحة عبارته شرعا وكونه عارفا
بمواضع الغبن والخيار مهتديا إلى تصرف مربح **قوله** بطلت وهذا
عندنا لأن الوصية إزالة الملك مضافا إلى ما بعد الموت وفي إزالة الملك ضرر
لاحتمال أن يملكه الصبي لعدم الأهلية الكاملة ولأن فيه ترك الأفضل
فلا يملكه كما لا يملك الطلاق لأن فيه ترك الأفضل لأن الأفضل هو بقاء النكاح
وإنما قلنا إن في تنفيذ وصيته ترك الأفضل لأن الأفضل هو انتقال ماله إلى ورثته
قال عليه السلام لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس
إلا أن وصية البالغ صحت كما صح طلاقه **قوله** شرع في حق الصبي يعني
إذا مات الصبي يكون ماله موروثا **قوله** ولم يملك ذلك عليه غيره
أي لم يملك الطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض على الصبي غير الصبي
إلا القرض فإنه يملكه القاضي خاصة فإنه بالإقراض نفع الأمن عن الهلاك
والتوى وهو نفع محض فإن العين على عرضية الهلاك وبالإقراض يكون مأمونا

إذن الولي للصبي بالإقراض

يعلم

فإنه إذا جحد المديون المال يقدر القاضي على الاستخراج من يده حيث يحكم بعلمه وليس لغير القاضي هذه الولاية فلا يملك الإقراض قوله وأما الردة إلى آخره اعلم أن ردة الصبي العاقل تعتبر ردة خلافا لأبي يوسف لأن الردة كفر بعد إيمان والكفر هو الجهل بالصانع تبارك وتعالى وجهله بسائر الأشياء تعتبر جهلا فكذا جهله بخالقه لأن الحقائق لا مرد لها بل أولى أن تعتبر جهله بالصانع جهلا لأنه أقبح الجهالات وأبو يوسف يقول في اعتبار ردته تلحقه مضرة فلا تعتبر قلنا يلزم على هذا إثبات رد به تغالبوا الدين إذ الارتداد ولحقا بدار الحرب على أنا نقول ما يلزمه من المضرة بوقوع الفرقة أو الحرمان عن الميراث إلخ إيلام ضمني لا قصدي أعني أنه ثبت في ضمن صحة الردة فلا يلتفت إليه كما إذا ثبت حق الشفعة بطريق التبعية قوله وما يلزمه من أحكام الدنيا فما يلزمه جواب بعض الشراح إشكال يقوله أبو يوسف وقد اندرج فيما ذكرنا فافهم

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية

إنما ذكر العوارض على الأهلية بعد ذكر الأهلية لأن وجود العارض على الشيء يعقب وجود ذلك الشيء لا محالة فناسب ذكرها عقيبها ثم اعلم أن العوارض أي الموانع نوعان سماوي وهو ما لا صنع للعبد فيه وإنما سمي به لأن الحوادث موعودة في السماء الأولى في قوله تبارك وتعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون وكسبي وهو ما للعبد فيه صنع أعني أنه يكون للعبد اختيار ثم العارض لا يخ إما أن يعترض على الأهلية كالموت أو على أهلية الأداء كالنوم وغيره وكان المصنف إنما أطلق الأهلية ولم يقيدها بهذا المعنى ثم تقديم السماوي على المكتسب لكونه أقوى لأنه لا يقدر العبد على إزالته ودفعه أصلا ومجموع النوعين ثمانية عشر استقرارا اجتهادا ثم تقديم الصغر على سائر أنواع السماوي وذكر الموت آخرا لأن الصغر أول أحوال الإنسان والموت آخرها والمذكور بينهما أحوال تعترض بين الولادة والموت فناسب أن يذكر الأول أولا والآخر آخرا والمتوسط متوسطا وتقديم الجهل على سائر أنواع المكتسب لكونه أصلا في الإثبات الآخر إلى قوله تعالى والله أخرجكم

من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وختمه بالإكراه لأن المكتسب على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره والذي يكون من نفسه أثبت وأعرف في المانعية مما يكون من غيره لأن المانع إذا كان من غيره رئما يدفعه قبل الوقوع وما كان منه فعند وقوع باختيار فلا يدفعه فكان ذكر الأول أولا أولى والآخر آخرا أحرى وما بينهما أحوال متوسطة فوسطت في الذكر لهذا أو لأن الموت في السماوي لما ذكر آخرا لما قلنا ذكر الإكراه بمقابلته في المكتسب آخرا لمناسبة بينهما لأن كلا منهما يسلب الرضا فإن قلت لم قلتم إن الصغر من العوارض وهو على ما قلتم أول أحوال الإنسان قلت لأن الصغر ليس بذاتي للإنسان لأن حقيقة الإنسان حيوان ناطق لا صغير ولا كبير لأن الإنسان لو كان إنسانا بالصغر لم يكن الكبير إنسانا ولو كان إنسانا بالكبر لم يكن الصغير إنسانا فعلم أن الصغر من عوارض الإنسان لا من ذاتياته فإن قلت الرق في ذات الرقيق ثابت من حين يولد فلا نسلم أنه من العوارض ولئن سلمنا لكن لم صار تقديم الصغر أولى من تقديم الرق وهما في الإنسان يوجدان من حين يولد قلت أما الجواب عن الأول فما قلنا في الصغر وهو أنه ليس بذاتي للإنسان وأما الجواب عن الثاني فقولنا الصغر يوجد في الرقيق وغيره والرق لا يوجد إلا في الرقيق فيكون تقديم الصغر أولى لشموله في بني آدم فإن قلت لم قلتم إن الجهل من العوارض المكتسبة وينبغي أن يكون من قبيل العوارض السماوية لأنه لا صنع للعبد فيه وهو إنما وقع فيه لتقصيره بترك التحصيل وقد كان قادرا على التحصيل وتقصيره صنع منه يعرى إلى أول كلامه أجوابه ليس بقادر على التحصيل لكن تلك الحالة على شرف الزوال فلا تعتبر اعلم أنا نعتبر حقايق هذه الأشياء في موضع واحد ثم ننسبه إلى الطارئ أما الصغر فهو خلاف الكبر والجنون معنى يزول به العقل والعته معنى يخل به العقل بحيث يكون كلام من قام به جنس كلام العاقل والمجنون أعني أن يشبه كلامه كلام العقلاء وأن يشبه كلام المجانين والنسيان معنى يزول به العلم في الشيء مع كونه ذاكرا الأمور كثيرة وإنما قيدنا بقولنا ذاكرا احترازا عن النوم والجنون والإغماء فإنهم والنوم معنى يزول به العلم والذكر

لا بسبب مرض وقولنا لا بسبب مرض إخراج عن الاغماء والجنون والاغماء معنى يزول به العلم والذكر بسبب مرض ولا يبقى معه حركة أصلا وقولنا بسبب مرض إخراج عن النوم وقولنا ولا يبقى معه حركة إخراج عن الجنون والرق معنى به يصح ثبوت الملك في الادمي والمرض معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع والحيض دم خارج من الرحم مقدر أوله وآخره شرعا والنفاس دم خارج من الرحم بعد الولادة مقدر آخره شرعا وقولنا خارج من الرحم إخراج من دم الاستحاضة لانه دم عرق لا دم رحم كما ورد في الحديث وقولنا بعد الولادة إخراج عن الحيض وقولنا مقدر آخره شرعا إخراج عما زاد المرأة بعد آخر المدة والموت معنى يزول به الحيوة وأما الجهل فهو ما يضاد العلم عند احتماله عادة والسفه معنى لا يجري بسببه من قام به على نهج العقلاء مع وجود كمال العقل والعلم وقيل السفه ما ليس له غاية حميدة وقولنا مع وجود كمال العقل إخراج عن المجنون والمعتوه وقولنا والعلم إخراج عن النوم والاغماء والسكر معنى بسببه يلحق الشخص نشاط وقوة أعضاء من غير مرض والهزل أن يراد بالشيء غير ما وضع له لا لمناسبة وقولنا لا لمناسبة بينهما إخراج عن المجاز والخطأ ووقوع الشيء على خلاف ما أريد والسفر خروج مديد أقله مقدر بثلاثة أيام غير مقدر أكثره والاكراه حمل الانسان على ما يكرهه قوله وأما الجنون فانه يوجب الحجر عن الافوال الى آخره اعلم أن الحجر لغة هو المنع ويراد به في الاصطلاح منع سابت لصحة التصرف ثم اعلم أن الجنون لا ينافي أهلية الوجوب لانها ثابتة على الذمة وله ذمة الا أن المقصود من الوجوب حكمه وحيث ما يصح وجود الحكم نقول بالوجوب ومالا فلا فيعتبر الجنون حينئذ امرا عارضا على الاهلية حاجزا عن التصرف كالعبادات فانها لا تجب عليه إذا امتد جنونه لعدم وجوب الاداء للزوم الحرج اما إذا لم يمتد فتجب عليه لعدم لزوم الحرج في الاداء وهذا وجه الاستحسان ووجه القياس أن لا تجب عليه العبادات اصلا لان الجنون ينافي القدرة والاداء بدون القدرة وانما صح القول بوجوب الضمان عليه

إذا أتلف مال إنسان لانه أهل لحكم الوجوب وهو الاداء بوليه وكذا صح إيمانه وردته تبعا لوالديه لانه أهل لحكمهما وهو الثواب والعقاب في الآخرة وإنما لم يصح اسلامه بنفسه لان التصديق لا يتصور بدون العقل ولا عقل له وكذا لم يصح ردته بنفسه لان تبديل الاعتقاد لا يتصور بدون العقل بخلاف العاقل وكذا لم يصح أقواله اصلا مثل الاقرار والبيع والشراء والطلاق والعتاق لانعدام الحكم وهو وقوع كلامه معتبرا شرعا ولا اعتبار لكلام من ليس له عقل لانه لا يدري ما يقول وإنما لم يعتبر من أفعاله ما كان يسقط بالشبهة كالقصاص والحدود والكفارات لكون عدم القصد الصحيح شبهة قوله عن الاقوال كالطلاق والعتاق وغيرهما مما ذكرنا قوله مما كان ضررا يحتمل السقوط وهو كالحدود والقصاص والكفارات فانها تسقط عن البالغ العاقل بالشبهة وكالعبادات فانها تسقط بالعذر كالحايض والنفساء تسقط عنهما الصلاة اصلا وتسقط أداء الصوم الى خلف وهو القضاء قوله وإذا امتد أي الجنون قوله يؤدي في محل النصب لكونه خبر صار أي مؤديا إلى الحرج قوله يبطل القول جواب الشرط قوله لانعدامه أي لانعدام الاداء قوله وحد الامتداد هذا بيان حد الامتداد بحسب اختلاف الطاعات والفقه في سقوط الوجوب إذا امتد الجنون لزوم الحرج وهو مدفوع شرعا قوله وفي الصلوة أن يزيد على يوم وليلة أي حد امتداد الجنون في حق الصلوة أن يزيد الجنون على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما بيانه فيما إذا أجن وقت طلوع الشمس اليوم ثم افاق من الغد بعد طلوع الشمس لا قضاء عليه عندهما لوجود الزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات وعنده عليه القضاء لعدم الزيادة على يوم وليلة من حيث الصلوات إلا أن يدخل وقت العصر فافاق فحينئذ لا تجب عليه القضاء بالاجماع قوله وأقام أبو يوسف رحمه الله يعني إذا أقام أبو يوسف جنونه أكثر الحول وإفاقته بعده بمنزلة جنونه كل الحول وإفاقته بعده حيث لم يوجب الزكوة في الصورتين تيسيرا للامر على المجنون قوله تبعا

لأبويه احتراز عن اسلامه ورقه بنفسه حيث لا يصح لما قلنا قوله وأما الصغر إلى آخره اعلم أن الصبي عارض يمنع وجوب حقوق الله تعالى بدنيا كان أو ماليا عندنا خلافا للشافعي فإن عنده لا يمنع وجوب العبادات وفرقه بين البدنيات والمالي ساقط وقياسه على حقوق العباد ضعيف لما بيناه في فصل الأهلية وأيضا لو وجب حق الله تعالى عليه لا خ إما أن يكون واجبا يجب عليه الأداء في حال الصبي أو بعد البلوغ لا يجوز الأول لأنه لو وجب عليه الأداء في حال الصبي لا خ إما أن تؤدي بنفسه أو بوليه فلا اعتبار لأدائه بنفسه لأن العبادة لا تقع صحيحا إلا باختيار صحيح ولا اختيار له أصلا في أول الصبي واختياره بعد أن عقل غير صحيح لقصور عقله وعدم اغتنام حاله وكذا الاعتبار لأداء وليه لأنه ليس بنائب عن الصبي باختيار الصبي بل بنيابة ثبتت جبرا ومع الجبر لا تثبت العبادة لأنها أداء اختياري يقع تعظيما لله تعالى ولا يجوز الثاني لأن فيه لزوم الحرج بتضاعف الصلوات والزكوات وفيما لا يتكرر كالحج لا فائدة في سابقة الوجوب بأن يجب في الصبي ليجب الأداء بعد البلوغ لأنه يمكن القول بالوجوب بعد البلوغ فائدة في تعديمه سوى إلزام الحرج قوله أصاب ضربا من أهلية الأداء أي نوعا منها والمراد منه الأهلية القاصرة قوله مع ذلك أي مع إصابة ضرب من أهلية الأداء وإنما صار الصبا عذرا مع إصابة الأهلية القاصرة لكون الصبي قاصر العقل قوله فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ والضمير في به يرجع إلى الصبا والذي يرجع يحتمل السقوط عن البالغ كالصلوة فإنها تسقط بعذر الإغماء والجنون عن البالغ وكذا بعذر الحيض والنفاس وكالزكوة فإنها تسقط عن البالغ بعذر الجنون والدين وهلاك المال بعد الوجوب وكالصوم فإنه يسقط عن البالغ بعذر الجنون ويسقط وجوب أدائه بعذر المرض والسفر والحيض والنفاس وكالحج فإنه يسقط عن البالغ بعذر الرق وكذا الإيمان يسقط وجوب أدائه عن البالغ بعذر الإكراه فكذا يسقط عن الصبي وجوب هذه الأشياء بعذر الصبا لكن مع هذا إذا أدى يقع أداؤه صحيحا في هذه الصور كلها إلا الزكوة

فإنها

فإنها لا تصح للزوم الضرر عليه عاجلا قوله وجملته أنه يوضع عنه العهدة أي جملة القول في سقوط الوجوب والأمر الكلي أنه يوضع عنه العهدة وهي ما فيه لزوم الضرر قصدا عاجلا والعهدة نوعان خالصة كالحدود ورقعي وهي لا تثبت في حقه أصلا ومشوبة كالبيع والإجارة وهي تتوقف على رأي الولي ولا يلزم على هذا ضمان المحل لأن الصبا لا يبقى في عصمة المحل فيجب عليه ضمان المحل إذ الثلعة لحصول المقصود من الوجوب وهو الأداء الحاصل بالولي لأن المقصود هو خبر أن النقصان في حقوق العباد وهو يحصل بالولي ويصح منه وله ما لا عهدة فيه فالأول كقبوله الهبة والصدقة قوله فجعل سببا للعفو أي جعل الصبا سببا للعفو من كل عهدة تحتمل العفو هذا احتراز عن الردة فإنها لا تحتمل العفو لكونها قبيحة لذاتها واحتراز عن إتلاف المحل أيضا لأن الصبا ليس بمثاب لكون المحل معصوما فلا يكون عذرا فيهما قوله وهذا لا خرم إيضاح لقوله فجعل سببا للعفو من كل عهدة تحتمل العفو ببيانه أن عهدة القتل مما تحتمل العفو ألا ترى أن القتل شبيها ليس بسبب لحرمان الميراث ووجوب القصاص كما في البئر على قارعة الطريق وواضع الحجر في الطريق والذي صب الماء على الطريق إذا تلف به مورثه كذا في الذخيرة والمحيط فلما ثبت أن عهدة القتل مما تحتمل العفو جعل الصبا سببا للعفو عن الصبي فلم يحرم عن الميراث بالقتل لأن الحرمان جزاء الفعل ولا يضاف فعله سببا للجزاء لقصور في فعله لأن كمال الفعل بصدوره عن عقل كامل • قوله ولا يلزم عليه حرمانه أي حرمان الصبي المرتوق عن الميراث هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لا نسلم أن الصبي يوضع عنه العهدة ولا يحرم عن الميراث الا ترى أنه يحرم عن الميراث إذا كان رقيقا أو كافرا فأجاب عنه وقال لا يلزم على ما قلنا من وضع العهدة عنه حرمانه بالرق والكفر لأن الحرمان ليس بجزاء هناك بل سبب الإرث لم يوجد لوجود المنافي للإرث وهو الرق والكفر أما الرق فإنه سالب للولاية والإرث ولاية فلا يجتمعان للتنافي بينهما أي بين الرق والإرث ولأن القول بإرث الرقيق قول

بارث الاجنبي من الاجنبي ولم يقل به احد بيانه ان ما ينتقل للرقيق من مورثه
ينتقل الى مولاه والمولى اجنبي عن مورث عبده واما الكفر فينتفي به الولاية
والارث ولاية فلا يثبت به الارث الى قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا وانما قلنا ان الارث ولاية لان به يثبت للوارث في التركة ملك
ويد فلما ثبت ان الرق والكفر منافيان للارث لا يكون جزءان الصبي المرقوق
او الكافر جزءا عليه لان الارث لم يشرع في حقهما اصلا لعدم السبب وهو عدم
الجزئية الى الرقيق والاسلام في الكافر وانعدام الحكم اي استحقاق الميراث
لعدم سببه لا يعد جزاء الا ترى ان الاجنبي لا يرث ولا يقول احد ان حرمانه
جزاء وكذا البهيمة لا ارث لها من صاحبها لعدم الاهلية ولا يقول احد
انها حرمت عن الارث جزاء بل لم يشرع الارث في حق الاجنبي والبهيمة اصلا
لعدم السبب والاهلية قوله واما العبد اعلم ان في حكم العبد
اختلافا بين مشايخنا قال القاضي ابو زيد رضي الله عنه العبد بمنزلة
الصبا بعد ما عقل الصبي فيكون حكمه حكم الصبي الا في حق العبادات
فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا الى وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف
الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وقال في الاسلام كالبيع لما مر وفيه
دليل ان العبادات لا تجب عليه وتصح اذا ادى لانه قال اولا العبد بعد
البلوغ مثل الصبا مع العقل في كل الاحكام ثم قال لكنه يمنع العهدة
ثم قال ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي وكل ذلك دليل على
سقوط العبادات عن المعتوه فافهم وقال البستي رحمه الله في اصوله
المعتوه من كان مغلوب العقل ليس له عقل يميز بين الضار والنافع
والحسن والقبيح نظير ثقل الصبي في عنفوان الصبا فلم يكن المعتوه مكلفا
باداء شيء من العبادات الا انه اذا زال العبد توجه عليه الخطاب باداء العبادات
حالا وبقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه حرج فان الكثير حرج وليس في القليل حرج
والحد الفاصل بينهما ما ذكر في الجنون وهذا حسن ثم ترجع الى ما قال
في الملتقى قوله حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل نتيجة كون العبد مثل

الصبا في كل الاحكام يعني اذا اسلم المعتوه يصح اسلامه وتصح صلوته وصومه
قوله لكنه يمنع العهدة هذا استدراك من قوله لا يمنع صحة القول
والفعل بيانه ان المصنف لما وقع في خاطره ان المبتدئ ربما يقع في وهمه انه
يلزم من صحة القول والفعل وجوبهما فرد ذلك الوهم وقال لكنه اي لكن العبد
يمنع العهدة كالاقرار والطلاق والعتاق ووجوب العبادات والحدود والقصاص
والكفارات وكل ذلك موضوع عنه كالصبي لانه يميز لبنه على ما قال فخر الاسلام
البزدوي وينبغي ان يتوقف فيه وشراحه على راي اول وهو كما في الصبي قوله
واما ضمان ما يستهلك الى آخره هذا جواب سؤال وهو ان يقال لم قلتم ان
العبد يمنع العهدة وضمان الاستهلاك يلزمه وهو عهدة فقال في جوابه لا
نسلم انه عهدة بل انما وجب لضمان جبرا للنقصان لعصمة المحل لا جزاء على
الفعل لان العبد والصبا لا يتأديان بيان عصمة المحل ووقوع المحل الصرف العاجل
بالضمان حصل في ضمن جبر النقصان فلا يلتفت اليه قوله ويولى عليه
يعني بعقد تصرف الولي عليه والايلاء على غير يعني لا يعقد تصرفه على غيره قوله
وانما يفترق في الجنون والصغر اعلم ان المصنف رحمه الله لما ذكر ان الصغر
في اول اخواله مثل الجنون احتاج الى بيان الفرق الغائب بينهما ولم يذكر هناك
بل ذكر بعد ذكر العبد لان الصغر في بعض الصور مثل العبد في كل الاحكام
على اختيار المصنف وهو اذا كان الصغير غالبا فقال وانما يفترق الى آخره يعني
وانما يثبت الفرق بين الجنون والصغر في ان الجنون ليس له حد والصغر له حد
حتى اذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابيه او امه فاذا اسلم احدهما او
اسلما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته لانه لا فائدة
في تاخير العرض لان الجنون لا بست له نهاية معلومة بخلاف الصبي غير العاقل اذا
اسلمت امراته يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا
تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة بالمهر عهدة وهو ليس
من اهلها فان قلت هذه العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام
وهو ليس من اهلها قلت نعم لكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في

التأخير فائدة لعدم نهاية الجنون يلزم الإضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر
وذا لا يجوز لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا بخلاف الصبا
فإن له حدا قوله إن هذا العارض أي عارض الجنون قوله امرأته
أي امرأة المجنون قوله وجب تأخيره أي تأخير العرض هذا في أول أحوال
الصبا لأن الصبي إذا عقل يعرض عليه الإسلام إذا اسلمت امرأته كذا قال شمس
الأئمة السرخسي رحمه الله وقد قال الشارحون بأجمعهم في قوله فلا يفرق فإن
أي الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرق فإن في عرض الإسلام فإن قلت
الخطاب ساقط عنهما فلم يعرض الإسلام قلت عرض الإسلام لا باعتبار أنه
واجب بل باعتبار أنه يقع صحيحا على تقدير الأداء والتفريق على تقدير الإباء
اكتفاء بالأهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة قوله
والمعتوه العاقل إنما وصفه بالعاقل قطعا لإرادة المجنون منه مجازا قوله
وأما النسيان الذي آخره مر تفسيرا للنسيان مرة في أول الفصل قال بعض
الشارحين النسيان عبارة عن معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب
الغفلة عن الحفظ وهذا منقوض بالجنون والإغماء والنوم لأن هذا المعنى حاصل
فيها وقيل النسيان عبارة عن الجهل الطاري وهذا أيضا منقوض بها اعلم
أن النسيان لا ينافي الوجوب في حق الله أعني لا يكون عذرا في سقوط الوجوب
وهذا لأنه لا يزول به العقل إلا أنه إذا كان يلازم الطاعة أي يقع فيها
كثيرا يجعل عفوا كالنسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة لأنه من قبل من
له الحق وإنما قلنا إنه كثير الوقوع في الصوم لأن الطباع مائلة والنفس داعية
إلى الأكل والشرب فيقع النسيان عن الصوم لفرط دعوة وميلان الطباع
وكذا نسيان التسمية حال الذبح لأن للحال حال هيبة واضطراب فيقع النسيان
من هيبة تلك الحال كثيرا ولهذا لا ترى إراقة القلوب من الزهاد قادرين على
الذبح أصلا فإن قلت ما الفرق بين ما إذا كان النسيان كثيرا الوقوع وبين
ما إذا لم يكن كذلك وقد قلتم إنه عذر في الأول دون الثاني مع أن علة
الأول وهي كون النسيان من قبل من له الحق موجودة في الثاني قلت

لزوم

لزوم الحرج وعدمه فافهم قوله بخلاف حقوق العباد يعني أن النسيان
لا يجعل من أسباب العفو في حقوقهم لأنه ليس منهم حتى إذا أتلف ناسيا مال إنسان
يضمن مطلقا قوله وعلى هذا قلنا أي على هذا الأصل المذكور وهو كون
النسيان عذرا فيما يقع كثيرا من حقوق الله تعالى قلنا إن سلام الناسي لا يقطع لأنه
يقع كثيرا في الصلوة بخلاف كلام الناسي وسلامه على الناس لأنه لا يقع غالبا فلا يكون
من أسباب العفو لأن هيئة المصلي مذكرة له وكذا لا يكون عذرا في الحج حتى إذا
جامع ناسيا يفسد حجه كفساد حج العامد وكذا إذا قتل الصيد ناسيا يلزمه
الجزاء لأن هيئة المحرم مذكرة قوله مذكرة له أي للمصلي قوله
فلا يغلب الكلام يعني لا يكون غالب الوقوع قوله وأما النوم فعجز عن
استعمال القدرة إلى آخره يعني أن النوم شيء يعجز به الشخص عن استعمال الآلات
السليمة اختيارا لا بسبب مرض وقولنا لا بسبب مرض احتراز عن الجنون والإغماء
وقد بينا حده في أول الفصل بعبارة أخرى ولعل المصنف إنما لم يذكر هذا
القيد لشهرته اعلم أن النوم لا ينافي الوجوب لقيام الذمة والسبب لكن
ينافي الاختيار لعدم القدرة ولا اختيار بدون القدرة فلما كان كذلك قلنا
بوجوب القضاء إذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة لأنه لا حرج في القضاء فلا يسقط
لأنه لا يمتد غالبا أكثر من وقت صلوة أو صلوتين لكن سقط عنه ما كان مبنيا
على الاختيار حتى لم يقع طلاقه وعتاقه ولم يثبت سلامه ورد ته وكذا إذا قرأ في
صلوته لا تكون تلك القراءة مجزية وكذا إذا تكلم في صلوته لا يكون مفسدا وقال
في النوازل إذا تكلم في صلوته نائما يسيرا أو كثيرا تفسد صلوته ووجه هذه
الرواية إطلاق النص قوله وكذا إذا قهقه في صلوته هو الصحيح يعني
إذا قهقه النائم في الصلوة لا يتعلق به حكم أصلا لا فساد الصلوة ولا انتقاض
الطهارة وكذا اختيار فخر الإسلام ووجهه أن القهقهة إنما جعلت حدثا
في الصلوة لوقوعها فاحشة في موضع المناجاة فتسقط الفحش باللوم
لعدم الاختيار فلا يكون حدثا وكذا لا تفسد الصلوة لبطلان حكم الكلام
بالنوم وقيل بفساد الصلوة وانتقاض الوضوء وقيل بالفساد دون

الانتقاض قال في الخلاصة هو المختار وقيل بالانتقاض دون الفساد وقيل
الصحيح وقع احترازا عن الاقوال الثلاثة الاخر قوله واما الاغماء الى آخره
قدمنا تفسير الاغماء مرارا في اول الفصل فلا نعيده اعلم ان الاغماء غير
منافٍ للوجوب لوجود الذمة والسبب لكنه مثل النوم في فوت الاختيار
لان الاختيار لا بد له من القدرة والاغماء تعجز عن استعمال القدرة اصلا فلا
يجتمعان اعني الاختيار والاغماء فلما كان الاغماء منافيا للاختيار منع صحة العبارات
المذكورة في فصل النوم اصلا لكن قلنا بوجوب القضاء في الصلوة اذا المرتد
لعدم الحرج وجد الامتداد مما ذكر في الجنون واذا امتد فلا يجب القضاء للزوم
الحرج مع عدم الندرة بخلاف النوم فان امتداده يوما وليلة نادر فلا يعتد
فيجب القضاء وبخلاف امتداده شهرا في الصوم حيث يجب القضاء لانه نادر لان
المغمى عليه لا ياكل ولا يشرب وجبونه بدون الاكل والشرب شهرا نادر
فلا يعتد قوله وهو اشد منه اي الاغماء اشد من النوم لان النائم ينتبه
اذا نبه والمغمى عليه لا ينتبه بالتنبيه ولهذا اعتبر حدثا في كل الاحوال
سواء اغمي عليه قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه ليس بحدث
في هذه الاحوال وكذا يمنع البناء في كل حال والنوم مضطجعا لا يمنع البناء
اذا لم يتعمده قوله لان النوم الى آخره دليل لكون الاغماء اشد يعني ان
النوم فترة اصلية لا ينافي القوة اصلا والاغماء ينافي القوة اصلا الا ترى ان
النائم ينتبه بالتنبيه والمغمى عليه لا والمراد من الفترة الاصلية ان تكون لازمة
لخلقة الانسان حتى لا تخلو احد عن النوم بخلاف الاغماء لا ان المراد ان لا يكون
النوم عارضا قوله ولهذا كان حدثا إيضاح لقوله وهو اشد منه
قوله ومنع البناء اي منع الاغماء البناء لكونه عارضا نادرا بخلاف النوم
فانه عارض لازم لخلقة الانسان قوله واعتبر امتداده في حق
الصلوة خاصة يعني لا يعتبر امتداده في حق الزكوة والصوم لان الاغماء
شهرا او سنة او اكثر فما في غاية الندرة قوله واما الرق اعلم
انا نبين ماهية ملك الرقبة وملك اليد والرق والاعتاق والعتق ثم نرجع

الى ما قال في المتن اما الاول فهو معنى يقتضي اطلاق التصرفات على وجه الاختصاص
لمن قام هو به لولا المانع والمراد من اطلاق التصرفات صحتها ونفاذها وقولنا على
وجه الاختصاص احتراز عن المباحات قبل الاحراز اذ يصح تصرف كل واحد فيها
ولا يختص البعض دون البعض وقولنا لمن قام هو به اي تقع تلك التصرفات لاجل
من قام ذلك المعنى به واحترز به عن تصرف الولي والوكيل والوصي لان الولاية
والوكالة والوصاية كل واحد منها معنى يقتضي اطلاق التصرفات على وجه الاختصاص
بان يثبت لكل واحد منهم خاصا ولا مانع هناك لكن ليس يقع تصرفهم لانفسهم بل
لغيرهم فالقهر وقولنا لولا المانع احتراز عن ملك الصبي والمجنون وما يشاكله
فان تصرف الصبي والمجنون انما لا يصح لمانع الصبا والجنون ولا يقال لا ملك لهما
في الرقبة واما الثاني فنقول ملك اليد ما يثبت به القدرة على التصرف
في المحل حقا وصوابا وقولنا حقا وصوابا احتراز عن تصرف الفضولي وتصرف
الغاصب والصبي في ماله بدون اذن الولي فان قلت لا نسلم ان ملك
اليد غير ملك الرقبة ولم لا يجوز ان يكونا واحدا قلت لو كانا واحدا لزم ان
يوجد احدهما حيث ما يوجد الاخر قلنا لم يوجد احدهما بوجود الاخر علم انهما
غيران بيانه ان ملك الرقبة حاصل للصبي والمجنون ولا يد لهما وللولي والوصي
يد ولا ملك لهما في الرقبة وكذا المولى يملك رقبة الابق وليس له يد فيه
وكذا المغصوب منه ملك الرقبة ولا يد له واما الثالث فنقول الرق معنى
اذا ثبت في الادمي يصح ثبوت الملك فيه فان قلت لا نسلم قلنا ان الرق غير
الملك وليس هو بعينه ونحن لا نسلم ذلك لان كل مملوك مرقوق قلت
انما قلنا انهما غيران لان الفرق بينهما اذا كان الانسان بحال يصح تملكه كالحربي
وبينهما اذا كان بحال لا يصح تملكه كالمسلم والذمي ظاهر فسميناه المصحح للتملك
رقا فان قلت لا نسلم لا يجوز ان يكون المصحح للتملك كفر الحربي قلت كلا ان
التملك يوجد في العبد المسلم ولو كان المصحح هو الكفر لانتفى الملك اذا
أسلم العبد في يد مولاه وقوله كل مملوك مرقوق قلنا لا ملازمة بينهما
اصلا لان الملك يوجد ولا رق هناك اصلا الا ترى ان الدراهم والدنانير والعروض

والعقار مملوكة ولم يقل احد من العلماء امام من فرقة يعلم ان من ملك والرق
الملكان قبل قلت الجد للكتف والسنان فلا يكتفي جد الرق فما ذلك
المعنى المصحح للملك قلت هو صفة حكمية شرعية حرم للكتف لاضل به يصح
ملك من قام به ذلك الصفة به ويعني ضد الصفة ما كون منافيا للكرامات
الثابتة للانسان كالعقار والشهادة ونحو ذلك فان قلت جميع ما قدمتم
ان لا يكون العبد اذا اسلم مملوكا لانه فلم شرع حرا للكتف ولا كفر للمسلم
قلت هذا السؤال عن وارد اصلا لانا انما اخبرنا عنه بقولنا شرع حرا
للكتف الاصلي فان قلت لزم على هذا ان يصح ملك الجزي بعد اسلامه
في دار الحرب قلت انما لم يصح ملكه بعد اسلامه لان الرق انما وضع
حرا لصنعه الحاجز فلما اسلم قبل الاسر والقسم تدارك ما فات وصار كاول
الناس عبيد ومنه يدا لعبد عليه بخلاف ما اذا اسلم بعد الاسترقاق وتسوق اليد
عليه حيث صار الرق من الامور الحكمية بانما ما دام الملك ثابتا فانما صانه ملك
المجزي فان قلت سلمنا ان الرق عبر الملك ولكن لم قلتم ان الرق يزول
بزوال الملك قلت انما زال الرق بزوال الملك لتلازم الجمع بين المنافي
بانه ان بزوال الملك حتى الجزية وهي سبب للاسلام وكرامة والرق ذلة
واهانة ونبذ الاهانة والكرامة ثواب ولو بقي الرق بلزم ما قلناه وانما
الكلام فيقول فيه اخلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه الاسلام ازالة
ملك مجزي معصوم وان كان كالبقاء الاسلام وقال صاحباه الاسلام اثبات العتق
بعد فلنا اخرى الاسلام عندهما وعند محمد عندهما لان العتق بالاسلام غير
مجزي والملك بالاسلام مجزي وسيجي البحث ان شاء الله تعالى واما الخامس
فقول العتق هو الجزئية الحاصلة بعد الملك وانما قيدنا بالحاصلة بعد الملك
لان كل عتق جزئية وليس كل جزئية عتقا الا ترى ان من كانت جزئيته ثابتة في
اصل الخلقة لا تسمى جزئيته عتقا قوله فهو عجز حكمي انما قال
عجز لانه من رق الشيء اذا ضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج وانما
قال حكمي اجتزاء بالنص عجز حسي لان العجز يوجد حسا في الشخص والرق معه يعود

ناجيا في ذاته حكما وهي كونه قادرا على الولايات جزاء في الاصل اي مكافاة على
ما كانوا فعلوا من اعمالهم هذه واذلالهم الوجاهية وآياتهم الزهوية شانه افعل ما كانوا
وانكاه اصابعهم الذي طلبهم لعبيده وزرقهم ليوحدوه وزرقا هز ليتزهدوه
وتبذلوه عن المعاصي جاز ان يجعلهم عبيد عبيده جزاء وفاقا قوله لكنه
في حالة البقاء صار من الامور الحكمية يعني صار ثبوت الرق في زمان البقاء حكما
لبقاء الملك حتى لو زال الرق عن العبد اذا اسلم بعد الاسترقاق لاصابة الملك
المجزي قوله جعل نصب المزرعة للمسلمين والضمير في به راجع الى
مخبر اي نصب ذلك المخبر نصب المزرعة للمسلمين اي مجلا لما ماخوذ من غرسه وزرعه
القصاب وهي خرقة التي يمسح دسومة يده بها او من قولهم غرس فلان غرسه لكل
اي غذاه قوله بعد لها كيف شاؤوا قوله بعاين عرصة الانام اي عذاه
لها ولو قال المصنف به يصير المحل لكان اولى لشموله الذكور والاناث
ان بعض الشارحين قال في شرح الزق في عرف الفقهاء عبارة عن صيرورة
الآدمي محلا للتملك والاسدال يلزم منه العجز فلا كان قوله واما الزق عجز حكمي
تعريفا بلازمه لا يعتقد لانه كم من عاجز حكمي يوصل ولا زق فيه فان غير
المالك في ملك آخر يدون اذنه عاجز حكما وليس بمزق وليس عن فوق
وكذا الاجير في حق المستاجر والمقتدي في حق الامام والضحي العاقل في
حق مالكه لحق الاب كل واحد منهم عاجز حكما الى حق الضرب وليس بمزق فوق
فاقول هذا الذي قاله فيه نظر لان الجد لا يوجد الايمام اخراجه وتمام
اخراج الرق من قوله عجز حكمي الى قوله عرضة للتملك وفيما اورده هذا
الشارح من الصور العجز الحكمي ثابت لكن على وجه يصير المحل به عرضة
للتملك فلا يبقى لهذا القول حينئذ بسببه اصلا والباقي يعرف بالفكر ان شاء الله
تعالى لكن لو اغرض عما اغرضنا او الاعلى لفظ المزرعة لكان اوفق واليق بالنظر
ادق قوله وهو وصف لا يحمل العجز اي الرق لا يقبل العجز
فان قلت لا نسلم ان الرق غير معجز فلا بد من الدليل قلت الدليل
عليه ان سببه غير معجز وهو كفر الكافر في الاصل فيلزم منه ان يكون معجزا به

فان قلت هذه دعوى اخرى فلا نسلم ان سببه غير متجزي ولئن سلمنا لكن لا نسلم الملازمة قلت ان الكفر اذا قام بالشخص ينصف جميع الشخص به لا البعض دون البعض فعلم انه لا يقبل الانقسام اصلا واما الجواب عن الملازمة فاقول ان المسبب انما يثبت بحسب ثبوت السبب كالضرب مثلا لما وقع شديدا يقع الالم بحسبه واذا وقع خفيفا يقع الالم بحسبه ايضا فلما كان كذلك يثبت من عدم الجزي لسبب عدم الجزي المسبب او نقول الرق غير متجزي لانه لو كان متجزيا لاخ اما ان كان متجزيا ثبوتا او سقوطا لا يجوز الاول لانه لا يجوز استرقاق بعض الشخص دون البعض ولا يجوز الثاني ايضا لان ما لا يتجزا ثبوتا فلا يتجزا سقوطا فان قلت يرد على ما قلتم اولا الجزي الملك لان سببه وهو الرق غير متجزي فكان ينبغي ان يكون الملك غير متجزي ايضا قلت لا يرد اصلا لانا عنينا هناك بالسبب لعلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب يخص لا يلزم من ثبوته ثبوت الملك الا ترى ان الكفار ان قتلوا في دار الحرب ولا ملك عليهم لنا الا هم بحيث يصح تملكهم اذا وجد علة الملك وهو الاسر والاستيلاء ابتداء والشراء والهبة والصدقة والارث بقاء فلما ثبت هذا قلنا يتجزي الملك لتجزي سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض دون البعض وكذلك اخواته قوله قال محمد في الجامع اي في الجامع الكبير لان الجامع اذا ذكر مطلقا يراد به هو انما ذكر هذه المسئلة ههنا على ان الرق غير متجزي عند علمائنا رحمهم الله ثم اعلم اني كنت منكرا على ما ذكر في الفرايض السراجي بقوله الرق وافرا كان او ناقصا لان الوفور والنقصان انما يكون فيما يتجزي وكنت اعد قوله مخالفا لرواية الاصول حيث ظفرت بعد مدة بان الرق متجزي عند بعض علمائنا وهو محمد بن سلمة البلخي رحمه الله اورد هذه الرواية عبد الرحيم الكرميني والامام البرغري في طريقة الخلاف فعلمت بعد ذلك ان الامام سراج الدين خسم الفرضيين صائم الطرق والنصاب كان على الحق والصواب حيث اقتدى ببعض سلفنا الماضين رضي الله عنهم ووجه تلك الرواية ان الرق وصف به يصير المحل محلا

للتملك

للتملك والملك متجزي فيتجزي الرق ايضا وقد استدل محمد بن سلمة بان الامام اذا فتح بلدة فضرب الرق على اهلها فانه يجوز وجواب هذا ما قلنا من السؤال والجواب قيل هذا قوله وفي جميع احكامه اي يجعل هذا المعنى عبدا في جميع احكام العبد مثل البيع والنكاح والولاية ولا يجب عليه الزكوة والحج والجمعة الى غير ذلك قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزي لما لم يتجز انفعاله وهو العتق واراد بالانفعال حصول فعل من فعل وكون الفعل الثاني مطاوعا لازما للفعل الاول لان باب الانفعال كله هكذا تقول كسرته فانكسر وصرفته فانصرف الى غير ذلك فلما كان شان باب الانفعال فكذا اسمي مطلق المطاوعة واللزوم انفعالا وان لم يكن من ذلك الباب فان قلت لا نسلم ان العتق لا يتجزي ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه يلزم من عدم تجزي العتق عدم تجزي الاعتاق قلت اما الجواب عن الاول فنقول العتق عبارة عن الجزئية الحاصلة بعد الرق والجزئية ثبتت للولايات كالقضاء والشهادات فلو كان العتق متجزيا يلزم ان يكون بعض الشخص رقيقا وبعضه عتيقا فيلزم حينئذ المحال لانه حينئذ يلزم ان يكون الشخص بعضه صالحا للقضاء وبعضه لا وبعضه صالحا للشهادة وبعضه لا وهو محال لانه اذا اتصف الشخص بكونه قاضيا او شاهدا اتصف كله واذا لم يتصف لم يثبت كله الا ترى انه لا يقال هذا قاض بعضه وبعضه لا وذاك شاهد بعضه وبعضه لا فعلم ان العتق لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا واما الجواب عن الثاني فنقول لما لم يتجز العتق لم يتجز الاعتاق قياسا على التطليق والطلاق والاعتاق والابراء قوله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الاعتاق ازالة ملك متجز الى آخره فان قلت لا نسلم ان الاعتاق ازالة ملك ولم لا يجوز ان يكون ازالة الرق او اثبات العتق كما قالا ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الملك متجزي ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان يلزم تجزي الاعتاق من تجزي الملك قلت اما الجواب عن الاول فاقول لا يجوز الاعتاق ان يكون ازالة الرق لانه حق الله تعالى وضعه في العبد حزا عليه وليس للانسان ابطال

حق الغير ولا يلزم بطلانه بزوال الملك لانه لو لم يزل يلزم المنافاة على ما بيناه
منفردا ولا يجوز ان يكون اثبات العتق ايضا لان العتق قوة شرعية جالبة للولايات
ماخوذ من عتق الطائر اذا قوي وطار وليس للعبد قوة اثبات القوة الشرعية وانما
ذلك لله تعالى ولا يلزم على هذا ثبوت هذه القوة اذا اعتق جميع العبد لان العتق
لم يثبتها بل خلقها الله تعالى في العتق عند مباشرة المولى ازالة جميع الملك قلنا
ثبت ان الاعتاق ليس بازالة الرق او باثبات العتق بعين انه ازالة لان الملك
حق المولى خاصا وتصرف الانسان في حقه صحيح واما الجواب عن الثاني
فقوله الملك منجزي لانه اذا لم يكن منجزيا لاخ اما ان لا يجزي ثبوتا او
سقوطا لا يجوز ان لا يجزي ثبوتا لجواز ان يكون العبد مملوكا لاثنين او اكثر ازنا
او شراء او غير ذلك ولا يجوز ان لا يجزي سقوطا لانه لما جاز ان يجزي ثبوتا جاز
ان يجزي سقوطا لان السقوط يجب لثبوت واما الجواب عن الثالث فقوله
يلزم من تجزي الملك تجزي الاعتاق لان الاعتاق ازالة الملك وزوال الملك لما
كان منجزيا ثبت ان يكون ازالته منجزية ايضا لان المعلول يثبت بقدر العلة
فان قلت ما الجواب عن قياسهما الاعتاق والعتاق على الطلاق والطلاق
قلت الجواب ان نقول لا نسلم ان هذا القياس صحيح لان القياس انما يصح اذا
حصلت المماثلة بين المقيس والمقيس عليه ولا نسلم المماثلة وهذا لان التطليق اثبات
الطلاق والاعتاق ليس باثبات العتق بل هو ازالة الملك على ما قلنا قوله
تعلق بسقوط كله اي كل الملك وانما تعلق العتق بسقوط كله لان ما لا يتجزي
اذا تعلق مما يتجزي تعلق بكله كالجزء المتعلقة بثلاث تطليقات وكحل
الصلوة المتعلق بغسل الاعضاء الوضوء ثم اعلم ان جواب ابي حنيفة رضي
الله عنه في تجزي الاعتاق من حيث المنقول قوله عليه السلام من اعتق شقصا
من عبد كلف عتق بقيته لانه انما يكلف الانسان بتحصيل ما ليس بحاصل لا بتحصيل
حاصل ثم اعلم ان المراد من قولنا ان الاعتاق والملك يتجزيان ان تجزي
المحل في قبول حكم الاعتاق وهو زوال الملك بان يزول البعض دون البعض
وان يتجزي المحل في قبول حكم الملك وهو كونه مملوكا بان يكون البعض ملكا

الواحد

لواحد والبعض لآخر لا ان المراد ان ذات الاعتاق او ذات الملك يتجزي لانه معنى
واحد لا يقبل التجزي وثمرة الاختلاف في تجزي الاعتاق وعدمه تظهر في الفروع
في كثير من المسايل منها ما لو قال لعبده اعتقت نصفك يعتق منه ما اعتقه وهو
بالخيار فيما بقي ان شاء اعتقه وان شاء استسعاه واحكامه كلها احكام المكاتب
ما دام يسعى لانه لا يزداد في الرق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يعتق
كله ولا سعاية عليه قوله شطر العلة اي جزء العلة مجازا والشطر في
اللغة هو النصف قوله الى تكميلها اي الى تكميل العلة وانما يتوقف
العتق الى تكميلها لان شطر العلة ليس بعلة والمعلول لا يوجد دون وجود العلة
ثم اعلم يا ايها الاخ المدرك للدقايق المبصر للحقايق ان ما بيناه في فصل
الرق من البيان الكافي والتبيان الشافي سؤالا وجوابا مما يغنيك فاغتنمه فكم
من جاهل لا يدري ما العلم وما التحقيق وكم بين من شافي يزري على المدقيق
معما انه لا يدري لما قلنا نظيرا في كتب الشارحين بل في كتب الاولين والآخرين والحمد
لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله وهذا
الرق فان قلت ما فايدة قوله وهذا ولم اورده قلت انما اورده
قطعا لاحتمال الزيادة الاحرار مجازا كما يقول الداعي في دعايه الهي بحق ارفاوك
وعبيدك لا تسول لناسواك فاعتقنا عن اليم عقابك وشديد عذابك فصار
اذن تقدير قوله وهذا الرق الرق الذي شرع جزاء للكفر في الاصل قوله
لقيام المملوكية اي الاصل مالا اي لثبوت المملوكية من جهة ان العبد مال
انما ذكر هذا لاثبات شرط الثاني وهو اتحاد الجهة فانه اذا لم تتحد الجهة
لا يكون الثاني اصلا الا ترى ان ثمر زيد حرام له حلال لابيه لاختلاف الجهة
بيانه ان العبد انما صار مملوكا لانه مال فلو صار مالكا للمال يلزم الدور في
لان المالكية عبارة عن القدرة الحكمية والمملوكية عبارة عن العجز الحكمي
وبينهما تناف لا محالة والمراد من الثاني ان لا يجتمع الامران في محل واحد في
زمان واحد بجهة واحدة فان قلت الثاني انما يلزم اذا كانت المالكية
والمملوكية من جهة انه مال ونحن لا نسلم فلم لا يجوز ان يكون مالكا من

حيث انه آدمي ومملوكا من حيث انه مال قلت يلزم التنافي حينئذ ايضا
لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمي وهو ما فيه منه من المال ملك لمولاه
يلزم ان يكون الشئ الواحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على
الكمال وهو محال قوله حتى لا يملك العبد الى آخره هذا نتيجة منافاة
الرق مالكية المال بيانه ان العبد والمكاتب لما لم يكن لهما ملك في رقبة
المال لم يملكا التسري لان التسري من ثمرات الملك والتسري اتخاذ الجارية
سريته قوله ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب وهذا ايضا نتيجة
لمنافاة الرق مالكية المال بالعطف على قوله لا يملك العبد بيانه ان الحج عبادة
مركبة من المال والبدن وهو لا يملك المال فلا يملك الحج وايضا ان
منافعه ملك المولى فليس له ولاية صرف ملك الغير الى الغير بدون اذن
المالك بخلاف الصغير اذا نوى حجة الاسلام يقع اداؤه صحيحا لانه مالك لمنافعه
وشرط الزاد والراحلة لليسر فلو لم يقع اداؤه عن حجة الاسلام بعد تحمل
المشاق يعود الامر على موضوعه بالنقض وهو لا يجوز والمراد من حجة الاسلام
هي الحجة المفروضة لانها هي الواجبة في الاسلام قوله الا فيما استثنى
من الغرب البدنية استثناء منقطع من قوله لا يصح حجة الاسلام يعني يصح اداؤها
فيما استثنى من العبادات البدنية كالصلوة والصوم فان قلت اين ورد
هذا الاستثناء في كتاب الله او في الحديث قلت لم يرد فيهما اصلا وانما
اراد المصنف استثناء هذا الحكم اعني صحة الصوم والصلوة عن المنافع البدنية
باجماع المسلمين فلما كان حكمهما خارجا عن سائر المنافع البدنية سماه استثناء
لحصول معناه معنى وان لم يوجد لفظا قوله والرق لا ينافي ملكية غير المال
الى آخره يعني يصح ان يكون الرقيق مالكا لغير المال لعدم التنافي كالنكاح فان
قلت لا نسلم ان الرقيق مالك للنكاح فكيف يكون مالكا له وهو لا يقدر
عليه بدون اذن المولى ويصح اجبار المولى عبده على النكاح قلت انما
ملك العبد النكاح لان النكاح من خصائص الانسان والعبد مبني على اصل
الجزئية فيها وهذا لان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المالية وهو قد صار

مملوكا لمعنى المالية لا لمعنى الادمية وما لكيته للنكاح لا للمالية بل للادمية فلا
يلزم التنافي فيكون مالكا للنكاح الا ان صحة نكاحه توقفت على اجازة المولى
لان النكاح لم تشرع بالاموال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وفيه ضرر بالمولى
واختار المولى لتحصين ملكه عن سبب الهلاك وهو الزنا لا باعتبار ان العبد غير
مالك للنكاح والدم والجبوة يعني ان المولى لا يملك اهدار دمه ويصح اقرار
العبد بالقصاص لان العبد في الدم والجبوة مبني على اصل الجزئية ولهذا يقتل
الحر بالعبد قوله وينافي كمال الحال الى آخره اي الرق ينافي كمال
الحال فان قلت لم قلتم ان الذمة من كرامات البشر قلت لان بها
يصير الشخص صالحا لوجود الخطابات التي بها يصير الانسان ممتازا عن سائر الحيوا
فان قلت سلمنا ان الذمة للانسان من كراماته وكمالات حاله ولكن لم
قال المصنف بان الرق ينافي كمال الحال مثل الذمة وللعبد ذمة قلت
نعم للعبد ذمة لكن ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق ولهذا
قلنا ان ذمته لا تحمل الدين بنفسها بضعفها بل بضم ما لية الرقبة حيث
يباع المأذون المديون في الدين اذا لم يفده مولاه وكذا يضم كسبه اي مكسوبه
اعني يباع كسبه في دينه وهذا بالاتفاق وفي بيع المأذون خلاف زفر والشافعي
ولنا في الحلابية ان هذا دين ظاهر في حق المولى كدين الاستهلاك يباع
كما في المستهلك والجامع نفي الضرر عن المسلمين الا ان البداية بالكسب لرعاية
جانب المولى والغرم بعد الامكان قوله والحل بالجر بالعطف لما قبله
اي حل استمتاع النساء والدليل على ان الحل من كرامات البشر ان النبي عليه
السلام كان مأذونا على الاربع حلالا له دون غيره من الامة قوله
والولاية هي مثل الشهادة وغيرها كما سيجئ ذكرها قوله حتى ان ذمته هذا
ايضاح لمنافاة الرق كمال الذمة قوله والكسب بالضم عطفا على قوله
ما لية الرقبة والمراد منه المكسوب لانه يجوز ارادة المفعول من ذكر المصدر
كما يقال هذا نسج اليمن اي منسوجه قوله وكذلك الحل ينتقص هذا
ايضاح لمنافاة الرق كمال الحال بعطف هذه الجملة على الجملة السابقة المذكورة

بعد حتى **قوله** حتى لا ينكح العبد إلا امرأتين إيضاح لقوله الجل ينتقص
وهذا مذهبنا وعند مالك يملك العبد نكاح الاربع وقد عرف في الهداية
قوله وتطلق لامة تطليقتين وتعتد لعدة الحر اي القياس ان يكون
حكم طلاق الامة واحدا ونصفا لكون الرق منصفا لكن الطلاق لما لم يكن
متجزئا لم يمكن القول بالنصف فتكامل فقلنا بان حكم طلاقها اثنان وفيه خلاف
الشافعي حيث يعتبر التصنيف وعدمه بالرجل فان كان الزوج حرا فطلاقه
وزوجته ثلاث وان كان عبدا فاثنان لقوله عليه السلام طلاق الرجال
والعدة بالنساء لكنه يخرج بقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضتان حيث جعل حكم طلاق الامة تطليقتين وما رواه محمل بان اراد به
ايقاع الطلاق بالرجال اما تنصيف العدة اذا كانت عدتها بالاشهر بان كانت
الامة ممن لا تحيض فظاهر لان الشهر قابل للتجزي فتكون عدتها شهرا ونصفا
واذا كانت بالحيض تكون عدتها حيضتين لما روينا ولان الحيضة لا تتجزى
فتكاملت فان قلت لا نسلم ان الحيضة لا تتجزى واقل مدتها ثلثة ايام
وبقي متجزية قلت المراد من عدم التجزي ان لا يكون لبعضها حكم وجود الكل
اصلا شرعا وما قلنا بهذه المثابة لان دور الدم في يوم ويوم ونصف يوم ليس
بحيض شرعا وان كان يتجزى حسا **قوله** والقسم اي بنصف القسم
وهو بفتح القاف بيانه ان الرجل اذا كانت له امرأتان احداهما حرة والاخرى
امة ينصف القسم بينهما في البيتوتة اعني يبيت عند الامة نصف ما يبيت عند
الحرة حتى اذا بات عند الحرة ليلتين يبيت عند الامة ليلة **قوله**
والحد اي ينصف الحد بالرق بيانه ان حد الزنا في الحر غير المحصن مائة
جلدة لقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وفي العبد خمسون
لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لا يقال النص في
الاماء لانه لما ثبت هذا الحكم في الاماء ثبت في العبيد دلالة والجامع
الرق وخصصت لغلبة شهوتهن الحاملة على الزنا وحد الشرب في
الحر ثمانون وفي العبد اربعون اما في الحر فلحديث علي رضي الله عنه واما

في العبد فلما قلنا ان الرق منصف وحد القذف مثل حد الشرب في الحر والعبد
فان قلت لم قلتم في حد السرقة بالتنصيف في الحر والعبد مع ان الرق
المنصف قائم قلت انما لم تنتصف لعدم تصنيف المقطع كالقصاص **قوله**
واعتقت تمته نقصه الى آخره بيانه ان الرجل اذا قتل عبد اجنبي خطا يجب
عليه قيمته ولا يبلغ دية الحر اذا كانت قيمته تساوي دية الحر او اكثر بل تنقص
عن عشرة الاف من الورق عشرة وكذا في الامة المقتولة خطا يجب خمسة
الاف الا عشرة وقال ابو يوسف والشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت كما
في الغصب ولنا ان الرق منصف فينتقص قيمته عن دية الحر انحطاط الرتبة
لكن تعيين العشرة لاثر ابن مسعود رضي الله عنه وهذا لان الرقيق مالك لغير
المال كالنكاح والطلاق ومالك للمال يد الا رقبة فاقتضى نقصان ما لكيته
للمال لعدم ما لكيته رقبة المال نقصان قيمته كما اقتضى نقصان ما لكية المرأة
لعدم كونها مالكة اصلا اجد ضرر في المالكية وهو النكاح والطلاق نقصان
دينها لكن كان ينبغي ان ينتقص من قيمة العبد ربعها لانتقاص مالكيته كذلك
بيانه ان العبد مالك لاجد نوعي المالكية ومالك لنصف النوع الآخر لانه مالك
للمال يدا ونصفا لا رقبة فينتقص اذن ما لكيته الى الربع لان نصف النصف ربع
الا انا استحسنا تعيين العشرة بالاثر والجواب عن قياسهما فنقول
الواجب في صورة الزراع بدل النفس لان العبد داخل تحت قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله بدل على هذا قوله
في حق الكفارة اعني يجب على قاتل العبد خطا كفارة بتحرير رقبة فكان اوجب الدية
الا ان التنقيص من دية الحر للرق بخلاف المغصوب اذا هلك فانه يجب هناك
القيمة كيف كانت لان العبد فيه معنى الادمية ومعنى المالية والغصب يرد على
العبد باعتبار المالية لا باعتبار الادمية وبدل النفس على العكس وبخلاف قليل
القيمة لانه هو المراد بالاجماع فان قلت لا نسلم ان في العبد معنى الادمية
بل هو ملحق بالبهائم قلت الدليل على ادميته كونه مكلفا بالصلوة والصوم
وغيرهما فان قلت لم قال المصنف انه اهل للتصرف وهو غير قادر دون

إذن المولى قلت لأن الأهلية على التصرف إنما تكون بالنطق الباطن والعقل المميز وهما في العبد حاصل والحجر قبل الإذن إنما كان لئلا يتضرر المولى بتعلق الدين برقبة العبد قوله وهذا عندنا أن المأذون يتصرف لنفسه أي كون العبد أهلا لتصرف المال واستحقاق اليد على المال لأن المأذون يتصرف لنفسه وأن فتح الهمزة حذف منه لام التعليل وإنما قيد بقوله عندنا نفيا لقول زفر والشافعي لأن المأذون عندهما كالوكيل حتى لا يثبت تصرفه في نوع لم يتناوله الإذن بأن قال مثلا اشتر لي البر لا يتصرف في غيره وعندنا يقع الإذن عاما ويتصرف في أي نوع شاء لأنه متصرف بأهلية نفسه لنفسه بخلاف الوكيل لأنه متصرف لغيره والدليل على أنه متصرف لنفسه لزوم العهدة عليه من خالص كسبه بعد الحرية ولهذا يتصرف كسبه أولا إلى قضاء دينه ونفقته ثم تملك مولاه بعد قضاء حوائج المأذون فإن قلت لا نسلم أن المأذون يتصرف لنفسه الا ترى أن الملك يثبت للمولى قلت إنه متصرف لنفسه لما قلنا ولو كان الملك يثبت للمولى أنس يعني به ملك اليد أو ملك الرقبة فلا نسلم الأول لأن اليد للعبد وكذا الثاني لأن المولى إنما يكون مالكا له إذا فضل عن حوائج كما قلنا فإن قلت لم قال المصنف الحكم الأصلي للتصرف هو اليد ونحن لا نسلم قلت لأن المقصود من ملك الرقبة هو الانتفاع وهذا مما لا يشكل على عاقل والانتفاع إنما يكون باليد لا بملك الرقبة لأنه يجوز أن يحرم الانتفاع مع وجود ملك الرقبة لمانع كالغصب والإباق ونحوه ذلك لعدم اليد وإنما وجد يوجد الانتفاع وإن عدم ملك الرقبة كما في الإجارة والإعارة فيكون اليد حكما أصليا للتصرف وهو للعبد لا للمولى قوله والمولى خلفه أي خلف المولى المأذون يعني يكون خليفة المأذون في ملك الرقبة لأنه مالم يستغن المأذون عن صرف كسبه إلى نفقته وقضاء دينه لا يملكه المولى قوله وهو الضمير راجع إلى ما في إنما الملك المشروع للتوسل إلى اليد يعني الذي يخلفه المولى فيه هو ملك الرقبة الذي شرع ليكون وسيلة إلى اليد لأن المقصود هو اليد لحصول الانتفاع باليد لا بملك الرقبة فيكون ملك الرقبة حكما زائدا واليد

حكما أصليا قوله ولهذا جعلنا العبد الخ يعني ولأجل أن لليد المأذون والملك للمولى جعلنا العبد المأذون كالوكيل في حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن في مسائل مرض المولى أما في حكم الملك فكما إذا جاني المأذون في جنايته أو شراءه في صحته فجاء مرض المولى عينا فاحشا أو يسيرا يعتبر من الثلث كالوكيل إذا جاني في مرض موكله وجواز بيع المأذون والوكيل بالغبن الفاحش مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه وعندهما لا يجوز بعضهما بالغبن الفاحش وقد عرف في الفروع أما الشراء بالغبن الفاحش فلا يجوز بالاتفاق في ظاهر الرواية وقال في شرح أبي نصر وعن أبي حنيفة أنه يجوز لعموم الأمر وأما في حكم بقاء الإذن فكما إذا مرض المولى بعد الإذن بقي العبد مأذونا كالوكيل إذا مرض موكله بعد الوكيل وكما يملك المولى حجر عبده بعد إذنه كما يملك الموكل عزل وكيله قوله وفي عامة مسائل المأذون أي في أكثر مسائله يعني جعلنا العبد كالوكيل في أكثر مسائل المأذون كما إذا مات المولى أو جن جنونا مطبقا أو ارتد ولحق بدار الحرب يحجر المأذون كما يتحجر الوكيل إذا وجد هذه الأشياء من الموكل والمطبق كسر التاء اللازم وهذه شهر عند أبي يوسف أو أكثر من يوم وليلة على ما روي عنه وحول عند محمد حتى لو جاء في خلال هذه المدة لا يبطل الوكيل ولا المأذون وكذا لو ذهب عقله المولى ساعة أو جن ساعة ثم أفاق فالوكيل على وكالته كالنوم ولو ذهب عقله زمانا طويلا إنما لا يخرج الوكيل من الوكالة وهذا بمنزلة الموت ولم يقدر ثم قال وقال ابن سماعة في نوادره قال محمد في قوله الأول حتى يجن يوما وليلة ثم يخرج الوكيل من الوكالة ثم رجع وقال حتى يجن شهرا ثم رجع فقال حتى يجن سنة وكذا لا يملك المأذون قبض ما على غريمه بعد ما أخرجه مولاه عن ملكه كما لا يملك الوكيل بعد العزل وإن قضى لا يخرج الغريم عن العهدة لأنهما صارا بمنزلة أجنبي آخر قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الخ يعني لا أثر للرق في عصمة الدم أصلا لا إعداما ولا انتقاصا وإنما أثره في انتقاص القيمة كما قلنا فيما إذا قتل العبد خطأ والمراد من العصمة حرمة التعرض وإنما لم يؤثر في عصمة الدم لأن عصمة الدم على نوعين متقومة وهي بالإيمان ومتقومة وهي بالدار أعني دار الإسلام وثبت بالأولى حرمة التعرض على النفس على

وجب يعقب الاثم فقط وبالثانية جرمة التعرض على المال والنفس على وجه يعقب
الضمان والعبد بالايمان والدار كالحر لانه مؤمن من اهل دار الاسلام فلما
لم يؤثر في عصمة الدم ساوى العبد الحر فيقتل الحر به قصاصا فان قلت
القصاص يقتضي المساواة لانه ايقاع فعل بفعل مثله ولا مساواة بين الرقيق والحر
لان حال الرقيق انقص من حاله فكيف يقتل الحر بالعبد ولهذا ينكره الشافعي قلت
نعم القصاص يقتضي المساواة لكن انما نعني بالمساواة المساواة في الذات اعني
الحال اعني في عصمة الدم فلا نسلم الاول لثبوت القصاص بين الصغير والكبير والاعمى
والبصير مع ان المساواة في الذات منعدمة ولا نسلم الثاني ايضا لثبوت القصاص
بين الذكر والانثى والعالم والجاهل والكيس والاحمق الى غير ذلك مع ان المساواة
في الحال منعدمة وان قال اعني المساواة في العصمة فهو مسلم لكن لا نسلم
انه لا مساواة في العصمة بين الرقيق والحر فكيف يقال هذا وعند الخصم عصمة
النفس والمال جميعا بالايمان والعبد في الايمان مثل الحر فبعد ما حققنا المذهب
بالبرهان لا يعتبر انكار المخالف للبيان فان قلت قول الله تعالى الحر بالحر
والعبد بالعبد يقتضي ان لا يقتل الحر بالعبد لما الجواب عنه قلت تخصيص
الحر بالحر لا يقتضي ان لا يقتل الحر بالعبد لانه تبارك وتعالى كما قال الحر بالحر قال
والانثى بالانثى ثم يقتل الذكر بالانثى بالاجماع مع ان المقابلة حاصلة وحال
الذكر كاملة فيعلم ان هذا السؤال غير وارد علينا فان قلت الآن تخصص
الحق وظهر الصدق ولكن ما فايدة مقابلة الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى
والانثى قلت فايدة المقابلة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان
قبيلتين من العرب قتلتا وكانت احداهما تدعي الفضل لنفسها وتقول لا ترضى
الا بان يقتل الحر منهم بالعبد منا والذكر منهم بالانثى منا فنزلت رد اعليهم
ونفيا لحيلهم الفاسدة حيث اردوا قتل غير القاتل قوله والدار
الواو فيه بمعنى او لان العصمة على نوعين احداهما بالايمان والاخرى بالدار ويجوز
ان تقول الواو على حقيقته بان يراد بالعصمة الكاملة وهي الموثمة والمقومة
جميعا والكاملة تحصل بالايمان والدار لا باحدهما قوله ولذلك يقتل

هذا ايضاح لقوله لا يؤثر قوله واوجب الرق نقصا في الجهاد هذا عطف
على قوله واخفض قيمة تنبيه يعني اوجب الرق نقصا في ذات الرقيق في حق الجهاد فلم
يجب عليه كما لم يجب الحج عليه لان منافع بدنه للمولى وهي غير مستثناة على المولى في
حق الحج والجهاد لان فيه ضررا بالمولى بخلاف الصوم والصلاة فانهما مستثناة من
على المولى بالاجماع لعدم الضرر فيهما الا اذا وقع النفير عاما فحينئذ يجب الجهاد على
العبد لان الجهاد صار فرض عين لعدم الكفاية بالبعض وقرض الاعيان مقدمة
على حق المولى قوله ولهذا لم يستوجب السهم الكامل اي لاجل ان
الرق اوجب نقصا في الجهاد لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة بل ترضخ
له الامام بحسب ما يراه مصلحة قال حافظ الدين النسفي في شرحه لهذا
اذا كان محجورا فاما اذا كان ماذونا يستحق السهم الكامل لا لتجاره بالجر
بواسطة الاذن وقال بعض الشارحين لا فرق بينهما ثم قال نعم على هذا في
المبسوط وهو الحق الاحرى الى ما ذكره الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحا
وان كان فيهم نساء واذن لهن الجرجي وبقسم لمصالح الغزاة او فيهم عبيد مقاتلون
مع الغزاة باذن مواليهم او فيهم اهل الذمة حضروا القتال باذن الامام وقاتلوا
مع المسلمين فان الامام يرضخ لهم شيئا ولا يبلغ لرضاخهم سهم الرجال ولا لفارسهم
سهم الفرسان ويحتمل ان السهم ظهر وانه فرق بين المحجور والماذون ولكني
لم اظفر بالفرق فيما عندي من الكتب قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق
لان الرق عجز حكمي والولاية قدرة حكمية وبينهما منافاة والولايات مثل النكاح
والقضاء والامارة وتزويج الصغار والقصاص قوله وانما يصح امان المأذون
وقبل المأذون اخترازا عن المحجور لان فيه اختلافا فعند ابي حنيفة لا يصح امان المحجور
وعند ابي يوسف يصح وقول ابي يوسف مضطرب ثم اعلم ان ما ذكره جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الولايات تنقطع بالرق فكيف يقال هذا
وامان العبد يصح اذا كان ماذونا والامان ولاية لان الولاية عبارة عن
الزام التصرف على الغير شاء او ابى وامانه بهذه المثابة لانه يثبت حكم امانه على
سائر الغانمين فقال في جواب انما صح امان المأذون لانه باذن مولاه اياه

صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامان تصرف في
حق نفسه اسقاطا فلزمه حكمه اما نيابة فضلا ثم لزم على غيره ضمنا ومثل هذا لا
يسمى من باب الولاية والالزام كما ذكرها ذيه بهلال ومضان تصح في حق نفسه فضلا
ثم في حق غيره ضمنا والفاظ الامان للحربي لا تخف ولا توجل او متعرض او لتعرض
عهد الله او ذمة الله او تعال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير قوله
بالاذن اي باذن المولى قوله فلزمه اي لزم الامان الماذون يعني بعد
في جنبه ثم تعدى اي تعدى امانه الى الغراة قوله وعلى هذا الاصل اي
على الاصل المذكور وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال يصح اقراره بالحد
والقصاص لان العبد فيما يرجع الى الدم والجبوة مبقى على اصل الحرية الاصلي
ان المولى لا يملك ابطال دمه وجبوته ويجوز ان يقال في قوله وعلى هذا الاصل اي
على الاصل المذكور في الامان وهو ان يثبت الامان في حقه ثم يتعدى الى الغير يصح
اقراره بهذه الاشياء المذكورة لانه يلزمه قصدا ويلزم مولاه ضمنا ثم اعلم
انه اذا اقر العبد بسرقة عشرة دراهم فلاح اما ان يكون ماذونا او محجورا والمال
قايم او هالك فان كان ماذونا يحد ويرد المال ان كان قايما وان كان هالكا
فلا يرد لان القطع والضمان لا يجتمعان عندنا وان كان محجورا فان كان المال
هالكا قطع ولا ضمان وان كان قايما ان صدقه مولاه يقطع ويرد اما اذا كذبه
ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رضي الله عنه يحد ويرد افي يقطع اليد
ويرد المال الى المسروق منه وقال ابو يوسف يحد ولا يرد ولا يضمن مثله
بعد العتاق وقال محمد لا يحد ولا يرد ويضمن مثله بعد العتاق لمحمد رحمة
الله ان اقراره بالمال باطل لان ما في يد المولاه ولا قطع في مال المولى بخلاف
الماذون فان اقراره بالمال صحيح فيقطع تبعا لثبوت المال ولابي يوسف ان اقراره
تضمن شيئين حقه وحق مولاه فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة
ولابي حنيفة رضي الله عنه ان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع لما قلنا صح
في حق مولاه تبعا او نقول اقراره في الحد صح لانه مبقى على اصل الحرية فيه
فيقطع ثم يرد المال ضرورة لانه لا قطع في مال المولى ثم اعلم ان ما ذكرناه

اذا كان العبد كبيرا فاذا كان صغيرا فلا قطع عليه باقراره اصلا لكنه اذا كان
ماذونا يرد المال ان كان قايما وان كان هالكا يضمن واذا كان محجورا فان صدقه
المولى رد ان كان قايما والا ضمان في الهالك لا في الحال ولا بعد العتق كذا ذكره
الامام الاسبيجابي وغيره قوله والشركة المستهلكة ازاد بالشركة
المسروق مجازا قوله وعلى هذا قلنا في جناية العبد الى آخره الجناية عبارة
عن فعل ما ليس للانسان فعله اي على هذا الاصل السابق ذكره وهو ان الرق
ينافي مالكية المال وكمال الحال بيانه ان العبد اذا جنى خطأ تصير رقبته
جزاء لعدم امكان القول بوجوب الدية لانها اذا وجبت لا يخ اما ان يجب عليه او على
مولاه والحصر ظاهر لعدم العاقلة ولا يجوز الاول لانه غير قادر على الاداء لعدم
مالكيته اما المال او لان الدية ضمان ما ليس بمال والعبد ليس من اهل هذا الضمان
اصله لكونه في معنى الصلة لان المراد من الصلة ما يجب بمقابلة ما ليس بمال والعبد ليس
في نسخنا
يجب عليه الصلة لعدم كمال حاله الاخروية لا يجب عليه نفقة المحارم ولا يجوز الثاني
لان الاصل في الجناية ان يكون موجبها على الجاني لا على غيره الا ترى الى قوله تعالى ولا
تزر وازرة وزر اخرى فلما لم يجب الدية قلنا يصيرون رقبة العبد جزاء الجناية لانه
قال عليه السلام ليس في دار الاسلام دم مفرج وتعيين رقبته للجزاء لكونه هو
الجاني الا ترى انه اذا اختار العبد مولى العبد فيعود بارشه لان الواجب الاصلي
هو جنايته اذا افلس المولى بعد اختيار العبد لا يبطل الارش عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وعندهما يبطل لانه في معنى الحوالة اعني كان العبد حال على مولاه فاذا
افلس المحال عليه يعود الدين على المحيل عندهما فكذا هنا وابو حنيفة رضي الله
عنه لا يحكم بالافلاس لان مال الله غاد ورايح ثم اعلم ان المولى اذا اختار
الدفع او الفداء لا يكون لاولياء القتيل الاتباع لكن اذا اختار العبد اعني الارش
والدية يجب عليه حالا لكونه وجبا باختيارهم لا شرعا فيكون في معنى بدل الصلح فلذا
كان فكذا هنا ثم اعلم ان في جناية العبد خطأ ثلاثة موجبه الاصلي قال بعض
مشايخنا الدية لكن للمولى ان يخلص بدفع العبد لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو اختيار صدر الاسلام البزدوي

وقال بعضهم الموجب لاصلي دفع العبد ولهذا يسقط بموت العبد وهو اختيار صاحب
الهداية فاقول لانسلم ان سقوط الوجوب بالموت يدل على ان الموجب الاصلي
هو الدفع وانما سقط الوجوب بموت العبد لانه تعين للجزاء بعد تعذر الموجب
الاصلي وهو الدية الثابتة بالكتاب لان النص لم يفصل بين ان يكون القاتل حرا
او عبدا بل اثبت الدية غاية في قتل المؤمن خطأ ثم اعلم ان كون المولى مخيرا
بين الدفع والفداء عندنا وعند مالك والشافعي جناية تتعلق برقبته يباع
فيها الا ان يفتدي المولى دينه كما في سائر الديون قلنا لا يمكن اثبات موجب
جنايته في ذمته او في ذمة مولاه لما قلنا فاوجبنا على المولى تسليم العبد صيانة
للدم الا ترى ان الدية على العاقلة دون العبد وعندنا مؤيد بقول ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا
جنى العبد فمولاه بالخيار ان شاء دفعه وان شاء فداه قوله الا ان يشاء
استثناء من قوله ان رقبته تصير جزاء وقوله فيصير بالنصب بالعطف على قوله
ان نسعى لا بتصير رقبة العبد جزاء اذا اختار المولى الفداء فيصير الامر او الضمان
عائدا الى الاصل وهو الارش والدية قوله حتى لا يبطل برفع اللام لان
حتى للحال اي لا يبطل الارش بافلاس المولى قوله واما المرض فمر
بيان حقيقة المرض في اول الفصل فلا نعيده قوله لا ينافي اهلية الحكم
ولا اهلية العبارة لقيام الذمة والعقل المميز واللسان الناطق والحكم لا يتفاوت
بين ان يكون من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد قوله لكنه لما كان سبب
الموت لضمير راجع الى المرض وانما قال انه سبب الموت لان السبب ما يكون مفضيا
الى الشيء والمرض بتزاد الامه وتجاقب اوجاعه قد يفضي الى الموت فيكون سببا
له قوله فثبت به اي ثبت بسبب المرض منع المريض عن التصرف اذا اتصل
المرض بالموت بطريق الاستناد الى اول المرض ومعنى الاستناد مر في فصل العلة
قوله بقدر ما يقع به صيانة الحق هذا يتعلق بقوله فثبت به الحجر يعني
يثبت بالمرض الحجر بقدر ما يقع صيانة حق الوارث والغرماء وهما اثنان في حق
الورثة وقدر الدين في حق الغرماء فعلى كل تصرف واقع منه اي من المريض
اذا كان قابلا للفسخ كالهبة وبيع المحاباة يفسخ بقدر ما على الاصل عن الاهل

فصل

مضافا الى المحل ثم اذا خرج الى النقض ينقض كما اذا وقع في حق الوارث او في حق الغرماء
وكل ما لا يقبل الفسخ كالاعتاق يجعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر على ما يأتي كما يسعى المد
بر في ثلثي قيمته للورثة او في قدر الدين للغرماء اذا لم يكن للميت مال سواه يسعى
المعتق في المرض كذلك قوله كالاعتاق نظير لما لا يحتمل الفسخ وقوله
كالمعلق للتشبيه من حيث السعاية كما قلنا وانما قيدنا بقولنا من حيث السعاية لئلا
يقع في وهم المبتدي ان التشبيه من حيث عدم النفوذ في الحال فليس الامر كذلك
لان العتق في الحال ثابت وانما السعاية لصيانة الحقوق عن الضياع الا ترى الى ما
ذكر صدر الاسلام في الاصل تصرفات المريض تقع على الصحة ثم يبطل بالموت
ما يقبل الابطال وتنفذ الاعتاق لا يقبل الابطال فيبطل باعجاب السعاية عليه قوله
بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ يعني ان اعتاق المريض بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ اعتاق الراهن صونا ومعنى واعتاق المريض لم ينفذ معنى لانا اوجبنا السعا
عليه فجعلناه كالمدبر ولم نوجب السعاية على معتق الراهن بل قلنا يطالب الراهن
بقيمته ويوضع مكانه اذا كان الدين مؤجلا او لا يطالب بادائه الدين حالا الا اذا
كان الراهن معسرا فحينئذ يسعى العبد في قيمته ويرجع بما سعى على مولاه وانما
وجب السعاية لانه صاحب شرط التلف لان الجناية شرط فاضيف الحكم اليه
لتعذر الاضافة الى صاحب السبب وانما يرجع العبد بما سعى لان السعاية كسب
وكسبه ملكه لانه يحصل بعد خصول الحرية بخلاف معتق المريض فانه لا يرجع بما
سعى فانه لين شائن جزما لتعلق حق الوارث بعينه وهذا لم يتعلق حق المريض بعينه
بل بخفه في ملك اليد لاستيفاء الدين ومثله رجوع معتق الراهن اذا سعى على مولاه
مذكور في الاصل وفي الكافي للحاكم الشهيد قوله وكان القياس ان لا يملك
المريض الصلة بان يؤمر بفسخ ما له لانسان واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة
وصدقة الفطر وهذا لان المرض زمان الحجر لتعلق حق الوارث وحق الغرماء به
والوصية بذلك اي باداء الحقوق المالية لله تعالى قوله الا ان الشرع
استثناء من قوله وكان القياس ان لا يملك جوز ذلك اي جوز الشرع الصلة
واداء الحقوق المالية والوصية بها من الثلث نظرا له اي للمريض قال عليه السلام

إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم فضعوها
حيث أحببتم اوجبت شيئتم وقد منع رسول الله عليه السلام سعد بن مالك أن
يوصي باكثر من الثلث وهو مشهور فإن قلت قوله عليه السلام حيث أحببتم
يدل على جواز الايصاء للوارث والقاتل قلت لا يجوز قلت إنما الزجر للحاجب
المختص وهو قوله عليه السلام إن الله قد اعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية
لوارث وقوله عليه السلام لا وصية للقاتل وإنما قلنا نظرا له لان الاذى لغاية
عقلائه وكثرة جهلائه يوقع نفسه في الخطيئات والسيئات تزيد ان يتدارك
ذلك في مرضه خوفا من سخط الله وعقابه وشدة بطشه واليم عذابه بحسنة
ماحية للذنوب قال تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات فيكون بجوز الشرع
إقامة الخيرات بالثلث نظرا للمريض لا محالة قوله ولما تولى الشرع
الايصاء إلى آخره هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لا نسلم ان الشرع
يجوز تصرف المريض في ثلث ماله وكيف يقال هذا ولا يجوز إيصاؤه للورثة اصلا
لا في الثلث ولا في غيره فاجاب عنه وقال ولما تولى الشرع الايصاء يعني لما
بين الشرع الايصاء المذكور في قوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت
إن ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ببيان قوله يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين بطل الايصاء للورثة اصلا وانسخ الاخر الاول قوله
تعالى آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا معناه ان الله تعالى علم
قسمة المواريث وانتم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا حتى تعطوه حصته يدل على هذا
ما روي عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كان الميراث للولد وكانت
الوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل
حظ الانثيين وجعل للوالدين لكل واحد منهما السدس وللمرأة الثمن او الربع
وللزوج النصف او الربع فتراعلم ان انتساخ الايصاء للوارث بآية المواريث
على ما اختاره فخر الاسلام وصاحب المنتخب ونحن لا نرضى بذلك وان كنا بينا الشرح
على مطابقة المشروح لما ذكرنا من السؤال والجواب في باب النسخ وينظر هناك
انشاء قوله تعالى لا تدرون أيهم أقرب فضيل في تفسيره اي لا تدرون من انفع لكم

من آبائكم الذين يموتون أمن أوصى منهم أم من لم يوص يعني ان من أوصى ببعض ماله
فخير له من الثواب الآخرة بامضاء وصيته فهو أقرب لكم نفعا ممن ترك الوصية
فوفر عليكم عرض الدنيا لان عرض الدنيا فان وثواب الآخرة باق قوله
وانتظل ايضا لهم اي زال الشرع لهم ايضا الموارث للورثة قوله
بطل ذلك اي الايصاء للوارث قوله حتى لو رضي بعضهم من الوارث هذا
نتيجة لبطلان الوصية للوارث صورة لانه وان كان معاوضة لكن فيه ايثار
العين للوارث فصار في صورة الوصية من حيث الايثار وانما تتم بقوله عند
ابي حنيفة رضي الله عنه لان عندهما يجوز بيعه للوارث بالقيمة قوله وبطل
اقراره له اي اقرار المريض للوارث هذا نتيجة لبطلان الوصية للوارث معنى لان
اقراره ان لم يكن في صورة الوصية لكن في معنى الوصية لانه يسلم للوارث
العين بلا شيء قوله وان حصل وان للوصل يعني بطل اقراره وان حصل
ذلك الاقرار باستيفاء دين لزمه في الصحة فكيف اقراره بدين لزمه في المرض
قوله وتقومت الجودة في حقهم اي في حق الورثة هذا نتيجة لبطلان
الايصاء للوارث شبهة بيانه ان بيع المريض الفضة الجيدة بالفضة الرديئة
للوارث لا يجوز وكذا في الذهب الجيد بالذهب الرديء لان فيه شبهة الوصية
والوصية للوارث حرام وشبهة الحرام حرام فلا يجوز تلخيصه ان المريض لما
علم ان الجودة لا قيمة لها عند اتحاد الجنس في الربويات لقوله عليه السلام جيدها
ورديئها سواء اختار هذا البيع ايثارا للورثة ونفعا لهم فتكون فيه شبهة الوصية
ثم اعلم ان المصنف لم يات بنظير لقوله وحقيقته ومراده منها حقيقة الوصية
بان يوصي لبعض ورثته بكل امن المال لان امر حقيقة الوصية اظهر واشهر فلا
يحتاج إلى ذكر النظير قوله كما تقومت في حق الصغار اي تقومت الجودة كما
يجب ان الولي لو باع شيئا جيدا للصغار بجنسه من نفسه برديء لا يجوز الا بحسب
القيمة قوله وانما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية توجه
الخطاب وهذا لان توجه الخطاب بالاهلية الكاملة وهي بالعقل والبلوغ وهما
حاصلان في الحائض والنفساء فتوجه الخطاب عليهما ويجب الاداء الا ان ادائها

الصلوة والصوم لما كان من شرطه الطهارة عن الحيض والنفاس لم نقل بوجوب
الاداء لان المقصود من وجوب الاداء هو الاداء ولا امكان للاداء لتعلق المشروط
وهو الصلاة والصوم بوجود الشرط وهو الطهارة ثم لما كان قضاء الصلوات مقتضيا
للحرج وهو منتف شرعا قلنا يسقطها اصلا بخلاف القضاء في الصوم حيث قلنا فيه
باصل الوجوب دون وجوب الاداء لعدم المضايقة وهذا ظاهر فان قلت
لا نسلم ان الطهارة شرط لجواز الاداء في الصوم وهو قد يتأدى مع الجنابة قلت
هذا السؤال غير وارد علينا لانا لم ندع ان مطلق الطهارة شرط بل قلنا ان الطهارة
عن الحيض والنفاس شرط فان قلت ما الفرق بين الطهارتين حيث شرطتم
الطهارة عن الحيض والنفاس وما شرطتم الطهارة عن الجنابة قلت اما
شرط الطهارة عنهما فلقوله عليه السلام الحايض تدع الصوم والصلوة ايام اقرائها
واما عدم شرط الطهارة عن الجنابة فلان الاشتغال بكتاب الله تعالى لانه جوز المباشرة الى
طلوع الفجر الصادق فلان جنابة يمكن ان يصبح جنبا فلو كانت الجنابة منافية للصوم
لم يجز للصائم المباشرة الى الحيض الابيض قوله عنهما اي عن الحيض والنفاس
قوله بهما اي بالحيض والنفاس قوله فلم يسقط اصله اي اصل
الصوم لانا قلنا بالوجوب دون وجوب الاداء قوله واما الموت فهذا آخر
العوارض السماوية وقدمنا بيان حقيقته اعلم ان الموت عجز حابض يسقط به ما هو
من باب التكليف كالصلوة والزكوة والصوم والحج وانما ابدا عجز حابض
اخترازا عن الرق لانه عجز ايضا لكن ليس بحابض لكونه على شرف وانما قلنا يسقط
التكليف لان المقصود من التكليف هو الاداء عن اختيار ولا اداء لعجز الحابض المنافي
للقدرة اصلا فيسقط قوله وهو الاداء الضمير راجع الى عرضه اي
الغرض من التكليف الاداء قوله وهذا قلنا ايضاح لقوله يسقط قوله
وانما بقي عليه المأثم وهذا لتقضيه بعدم اداء حال حيوته قوله وما
شرع عليه لحاجة غيره اعلم ان ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخ اما ان يكون بطريق
الصلة اولا وان لم يكن بطريق الصلة فلا يخ اما ان كان حقا يتعلق بالعين او بالذمة
فالاول يسقط بالموت الا ان يوصي كما سيجيء والثاني وهو كالعواري والودايع

والمغصوب

بيض للسوال
ذال على ملك
الغير للسوب

والمغصوب لا يسقط بالموت بل بقي بقاء العين لان تعلق من عليه غير مقصود في
حقوق العباد وانما المقصود وصول صاحب الحق الى حقه ولهذا لو ظفر بجنس
حقه جاز له ان يأخذ بخلاف حقوق الله تعالى لان الفعل فيه مقصود لتحقيق الابتلاء
الا ترى ان الفقير اذا اظفر بجنس مال الزكوة ليس له ان يأخذه والثالث يسقط
بالموت الا ما بقي من الميت المال او الكفيل وانما يسقط بالموت في حق احكام الدنيا
لان الدين وصف ثابت في الذمة يظهر اثره في الدنيا عن نفس الميت لخراب ذمته
فبطل الدين ايضا لان ثبوت الوصف بلا محل محال اما بقاء الاثم فلخراب ذمته في
حق احكام الاخرة الا ترى انه يثاب ويعاقب بحسب عمله في الخير بخلاف ما اذا ترك
مالا له في الخرجوته يتعلق بماله الدين فبقي كما كان وبخلاف ما اذا كان انسان
عنه كفيلا حال حيوته لانه انما كفل عنه حال صحته توجه المطالبة على الميت فبقي
الدين بصحة ذمة الكفيل وعدم سقوط المطالبة بقاء في حق الميت لا في حق
الكفيل اما ذمة الكفيل عن الميت المفلس وان كانت صحيحة لم تجز كفالته عنه
لان الكفالة للمطالبة والا مطالبة على الاصيل فكذا الا مطالبة على الكفيل فلم تصح
الكفالة صحيحة اصلا هذا مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وعند صاحبيه تصح
الكفالة عن الميت المفلس لان الدين لم يسقط ولهذا يؤاخذ به في الاخرة ولو
تبرع به انسان يقع والجواب لا نسلم ان المؤاخذة في الاخرة تدل على عدم
السقوط في حق احكام الدنيا الا ترى ان الصوم والصلوة يسقطان في حق احكام
الدنيا لعدم امكان الاداء ويطالب بهما في الاخرة ولا نسلم ان التبرع يدل
على عدم السقوط الا ترى ان التبرع يوجد ولا دين هناك اصلا كما لو تبرع انسان
لانسان حي من غير ان يكون قضاء لحق فعلم ان التبرع لا يتعلق له بالدين اصلا
قوله لان تعلقه فيه غير مقصود اي لان تعلق من عليه في الحق المتعلق
بالعين غير مقصود قوله وان كان دينا لم يسقط بمجرد بطلان الذمة اي
وان كان ذلك الحق دينا لم يسقط بمجرد بطلان الذمة قوله حتى يتضمن
انه مال بعني حتى بقي من الميت مال والضمير في انه راجع الى الدين
وتذكير الضمير على تاويل المذكور قوله وهو ذمة الكفيل الضمير

راجع الى ما ابى الذي يؤكده الزمم ذمة الكفيل قوله ولهذا قال ابو
حنيفة رضي الله عنه هذا ايضاح لقوله وان كان دينا لزيق قوله كان الدين
ساقط اي بالموت يعني في احكام الدنيا قوله بخلاف العبد المحجور هذا جواب
سؤال وهو ان يقال ان ضعف الذمة في الميت والمحجور سواء او لا فلا منهما متحقق فلم
لا تجوز الكفالة عن الميت المفلس وتجوز عن المحجور اذا اقر بالدين فاجاب عنه
بخلاف العبد المحجور يعني ان الكفالة عنه صحيحة لكون ذمته كاملة في حق الاقرار
لكونه عاقلا بالغا قوله وانما ضمنا ثانيه المماثلة هذا جواب سؤال مقدر
ايضا وهو ان يقال لانسلم ان ذمة المحجور كاملة الا ترى انه اذا جنى جناية خطأ
يؤمر المولى بالدفع او الفداء فلو كانت ذمته كاملة لم يدفع في الجناية كالحر
فاجاب عنه وقال وانما ضمنا ثانيه المماثلة لرعاية حق المولى بيانه ان العبد فيه
معنى الادمية ومعنى المالية واعتبار اقراره بالادمية واعتبار الدفع بالمالية
وكلامنا في كمال ذمته في حق الاقرار وهو حاصل ودفعه في الجناية علينا لانه
بمعنى آخر ولك ان تقول ان ذمة المحجور المقر في حق المحجور كاملة لكونه مكلفا
ولهذا يؤاخذ باقراره بعد العتق وانما لم ينفذ اقراره في الحال لحق المولى
لان ماليته حق المولى والضمير في حقه راجع الى الاقرار او الى المحجور على ما ذكر
بيانه والضمير في انه راجع الى الذمة على تاويل المذكور ويجوز ان يرجع الى العبد
قال بعض الشارحين قوله وانما ضمنا جواب اشكال فانه لما ذكر ان ذمة
العبد كاملة في حقه ورد على هذا القول بعد عند استغراق الدين رقبته وهو
دليل ضعفها فاقول فيه ضعف لان كلام المصنف وقع في العبد المحجور لا في
العبد المطلق حتى يرد مسئلة المأذون شبهه قوله وان كان شرع عليه
بطريق الصلة اي على الميت وهذا كما فعله المحارم وفي بعض الشروح قال كالزكوة
وصدقة الفطر وفيه نظر لانه لا فايدة فيما ذكر هذا الشارح سوى التكرار
لانه بين المصنف رحمه حكم بطلان الزكوة وسايرها وجوب القرب بالموت قبل هذا
بالخطوط فان قلت لانسلم انه ليس فيه فايدة سوى التكرار بل فيه فايدة ترتيب
حكم الايصاء والمصنف لم يذكر حكم الايصاء عند قوله تبطل عنه الزكوة قلت نعم

لم يذكر عند قوله تبطل عنه الزكوة لكنه ذكر حكم الايصاء في بيان احكام المرض
عند قوله الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث وقد بيناه فيكون فيه تكرار خال عن الفايدة
قوله الا ان يوصي استثنا من قوله يبطل اي يبطل ما شرع على الميت بطريق
الصلة بالموت اذا اوصى بتنفيذ يعتبر من الثلث فان قلت كيف يصح الايصاء
بنفقة المحارم والوصية للوارث لا تجوز قلت المراد منه الايصاء لغير وارث كالحال
قوله واما الذي شرع له فبنا على حاجة الميت بيانه ان الانسان حيا كان او ميتا محتاج وما
شرع له بعد موته لقوته على حاجته كالجهاز وغيره والموتى لا يبقى لهم حاجة بل تقررها
فعلنا بقاء ما كان في حاجة الميت فلما كان كذلك قدم ما كان حاجة الميت
اليه امس وهو تجهيزه وتكفينه ثم دينه ثم وصيته ثم الارث اما تقديم الكفن
فلانه لباس الميت فيعتبر بلباسه حال حيوته فكما لا ينزع عنه اصحاب الدثون وغيرهم
لباس الحيوة فكذا لا ينزعون لباس الكفن والجامع هو الحاجة اما تقديم الدين
والوصية على الارث فلشرعية الميراث بعد ما قال تعالى من بعد وصية يوصي
بها او دين واما تقديم الدين على الوصية فبالاجماع لشدة احتياج الميت الى قضاء
الدين لانه يؤاخذ بالدين في الآخرة اذ الفرض لا يؤاخذ بالوصية اذ الم
تنفذ شرعا على ان تقديم وصاه من الثلث على الارث فيما اذا كانت الوصية
بشيء بعينه فاما اذا كانت شايعة نحو الوصية بالثلث او الربع لا تقدم الوصية على
الميراث بل يكون الموصى له شريك الورثة ثم اعلم ان تجهيز الميت انما يقدم على
الدين اذا كان الدين غير متعلق بعين التركة اما اذا كان متعلقا بعين التركة
فحينئذ يقدم الدين على التجهيز كالجاني عليه يكون احق بالعبد الجاني والمرتهن يكون
احق بالمرهون فان فضل شيء من ذلك يكفن به والا كفن من بيت المال كذا في الروضة
الشيخ الامام ركن الاسلام ابو الفضل الكرماني رحمه الله قوله ولذلك
قلنا جهاز بفتح الجيم وكسرها ما اعد لحال الانسان قوله نظرا له اي للميت
بمعنى ان انتفاع الورثة بمال الميت بطريق الخلافة عن الميت نظر للميت من حيث ان

انتفاعهم كابتنائه لانهم يبقون اسمه ويذكرونه بخير وبقاء الاسم بالذكر الخير حيوة
حقيقية وسعادة سرمدية ولانهم اولى الناس به في حيوته وممانه تصرف المال
بعد الوصية وغيرها اليهم يكون نظرا للميت لامحالة الا ترى الى ما نطق به الحديث
الان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة قوله ولهذا يثبت الكتابة
هذا ايضاح لقوله والموت لا يبالي في الحاجة يعني ان الموت لما لم يكن منافيا للحاجة
يثبت الكتابة بعد موت المولى والمكاتب انما بعد موت المولى فلانه يحتاج الى بقاء
الكتابة لينال به ثواب فك الرقبة واما بعد موت المكاتب فلانه يحتاج ايضا
الى بقاء الكتابة لينال به في اخر حيوته شرف الحرية التي يظهر اثرها في اولاده
المولودين او المشترين حالة الكتابة حيث يعتقون وفي موت المكاتب خلاف
الشافعي لنا ان الكتابة عقد معاوضة بين المولى والمكاتب فلا يبطل بموت المولى
فكذا لا يبطل بموت المكاتب والجامع الحاجة قوله عن وفاء يريد به ان يموت
المكاتب ويترك مالا وافيا لبدل الكتابة قوله وقلنا هذا ايضا ايضاح
عطفا على قوله بقيت يعني ان المعتدة تغسل زوجها لان المالكية شرعت لدفع
حاجة المالك والمالك ههنا وهو الزوج يحتاج الى الغسل بخلاف صورة العكس
حيث لا يغسل الزوج ايها لان المملوكية ليست شرعت لدفع حاجة المملوك
فانقطعت المملوكية بمجرد الموت والمالكية لم تنقطع الى قضاء العدة قوله
ولهذا تعلق حق المقتول الى اخره اي لما قلنا من الاصل وهو احتياج الميت الى المال
تعلق حق المقتول بالدية المنقلبة من القصاص حتى يقضي ديونه وينفذ
وصاياه من الدية وهذا كما اذا قتل الابن ابنه عمدا او عفى احد الاولياء يسقط
القصاص لحرمة الابوة ولشبهة العفو فيجب الدية قوله مالا نصت
بزع الخاصر اي الى مال لان الانقلاب لازم قوله فيثبت للورثة ابتداء
اي ثبت القصاص للورثة ابتداء اي ليس ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة
كما في ارث المال وانما قلنا يثبت لهم ابتداء لان القصاص للشفاء لصدور
ودرك الثار ولا حظ للميت في درك وتحصل لهم الشفاء بالقصاص لانهم كانوا
ينتفعون بحياة مورثهم وقد اتلفها القاتل فلحق الورثة الضغن فلشفوا

بالقصاص

بسم الله الرحمن الرحيم

بالقصاص ولهذا يثبت عفو الورثة قبل موت الجريح قوله بسبب ينعقد للمورث
واراد بالسبب سبب القصاص وهو القتل العمد والباء في بسبب يتعلق بقوله يثبت
ولهذا صح عفو الجريح قبل موته قوله لا يتجه دليل قوله يتعلق حق المقتول
بالديه يعني انما يتعلق حق المقتول بالديه لان القصاص يجب عند انقضاء الحيوة
وعند انقضائها لا يجب للمقتول لانه لا يحتاج اليه وهو المال لانه القصاص ويجوز ان
يقال هذا دليل قوله يثبت للورثة يعني انما يثبت للورثة القصاص بذلك السبب لان
القصاص يجب عند انقضاء الحيوة قوله لانه اي لان القصاص وعند ذلك
اي عند انقضاء الحيوة له اي للمقتول ما يضطر اليه اي يضطر الميت اليه اي يحتاج
اليه وهو المال والضمير في اليه راجع الى ما ويضطر بضم الياء لان الاضطرار منجد
قوله فهو فارق الخلف الاصل اي فارق الدية القصاص وهذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لم قلتم ان القصاص يثبت للورثة ابتداء وخلفه وهو الدية يثبت
للميت فلو كان الامر كما قلتم لما ثبت الخلف للمقتول لان الخلف لا يفارق الاصل فاجاب
عنه وقال فارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما لان الميت يحتاج الى المال لقضاء الديون
وتنفيذ الوصايا ولا يحتاج الى القصاص لانه لا يحصل له الشفاء وهذا كالتيمم والوضوء
حيث يشترط النية للاول دون الثاني لاختلاف حالهما لان الماء مطهر بطبعه كالنار
لا قوله واما احكام الاخرة فلانها اي للميت في احكام الاخرة حكم الاحياء
حتى ثاب ويعاقب بحسب عمله في حيوته والعدة له في حق احكام الاخرة كالرحم للماء والمهد
للطفل في حق احكام الدنيا من حيث ان الميت يوضع في القبر الى زمان ثم يخرج يوم
البعث كالحمل والطفل يخرجان من الرحم والمهد بعد زمان فكما يثبت للحمل والطفل
احكام الدنيا يثبت للميت احكام الاخرة اما امر الطفل فظاهر واما الحمل فيثبت له
الارث والوصية وما من احكام الدنيا قوله وضع فيه اي في القبر
وما يليق وضع وصفة دار والضمير البارز في ان يصيره راجع الى القبر

فصل في العوارض المكتسبة

قال بعضهم للجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به وفيه نظر لان من لم يرد الوزراء
يسمى جاهلا بها وان لم يعتقد على خلاف ما هو به وكذا من لم يرد الاصول يسمى

جاهلا بها وإن لم يعتقد على خلاف ما هو به إلى غير ذلك والصحيح أنه معنى يضاد العلم عند اجتماعه به عادة وإنما قيدنا بقولنا عادة لأن الله تعالى لا يوصف بالجهل لعدم اجتماع العلم به عادة وإن كان يجوز العقل قوله فأنواع أربعة وهذا هذا التقسيم نظر عبدي لأن القسم الثالث كما يضاهي شبهة يضاهي عذرا الآتي ذكره لكن المحقق لو يؤاخذ بالكفر وذلك الذي لم يجد فعلم أن جعلهما أعم عذرا في حق الكفار والجد والقسم الرابع كما يضاهي عذرا يضاهي شبهة الآتي ذكرها من أسلم في دار الحرب ولم تبلغه الدعوة لا يلزمه جد الزنا أصلا فعلم أن جعله يضاهي شبهة فعلى هذا كان ينبغي أن يذكر هذين القسمين قسما واحدا فافهم قوله لأنه مكابرة وجحود والمكابرة عبارة عن تغاطر النفس عن الانقياد إلى الحق والجحود هو الإنكار مع العلم الآتي إلى بعد وضوح الدليل إلى بعد ظهور الدليل على الصانع بيانه أن الدلائل القاطعة والبراهين الساطعة عقلا ونقلا شاهدة بأن صانع العالم تبارك وتعالى موجود واحد لا شريك له قديم باق إلى غير ذلك من الصفات اللائقة بذاته والكافر بعد قيام الدلائل قد كابر فلم يعتبر جحده أصلا ودلائل الوجود والوحدانية مما يطول ذكره فلم نذكرها خوفا من الملالة وقد عرفت في كتب الكلام قوله وجحد هو دونه إنما قال إنه جحد دون الجهل الأول وإن كان كل واحد لا يضاهي عذرا الآخر لأن صاحب هذا الجهل متأول دون الأول فإنه غير متأول قوله وهو جهل صاحب الهوى أراد به صاحب البدعة وهذا كما يقول الفرامطة وأوائل الفلاسفة والجهمية إن الله تعالى لا يوصف بكونه شيئا وموجودا وحيا وعالما وقادرا خوفا عن لزوم التشبيه وكما يقول بعض المعتزلة إنه حي لا بحيوة قادر لا بقدرة وهذه الصفات ليست أضدادا لا بطريق التحقيق وكما يقول المشبهة والكرامية إنه على العرش وكما يقول بعضهم إنه من جهة الفوق وهذا كله باطل لا يضاهي عذرا في الآخرة وإن كانوا يتمسكون بظواهر الآيات والأخبار أو بالرأي لما فيه الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه لانتفاء المشابهة بين صفتنا وصفة الصانع تعالى وتقدس لأن الأولى حادثة والثانية قديمة وكون الحي حيا لا بحيوة ككون المتكلم متكلما لا بكلام وهو قول زيد

ولو كان

ولو كان ممتنعا على العرش بعد أن لم يكن ممتنعا لأن العرش لم يكن موجودا في الأزل بالإطلاق يلزم أن يكون الباري متغيرا عما كان والتغير من أمارات الحدث ومن تكلم بمثل هذا فهو صاحب هذيانات ومنشأ ترهات كافر بالله تعالى مذبي للإسلام وليس له أن يجوز أن يكون التابع من جهة الفوق لأنه يقتضي أن يكون داخلا تحت تخصيص مخصص والدخول تحت التخصيص من أمارات الحدث بيانه أن من جاز عليه جهة الفوق جاز عليه جهة اليمين والشمال والاختصاص بالفوق لا يكون إلا بتخصيص مخصص وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والباقي يعرف في علم الكلام إن شاء الله تعالى قوله وفي أحكام الآخرة وهي كرؤية الباري وعذاب القبر والسؤال فيه وشفاعة أهل الكبائر وكل ذلك منكر المعتزلة وكبعض الجهمية والنجارية ومنكرة الدهرية لعنهم الله وعند بعض الفلاسفة الحشر للأرواح لا للأجساد وكل ذلك باطل لا يضاهي عذرا أما الرؤية فإنها ثابتة لأن الله تعالى موجود والموجود يجوز أن يرى فيجوز رؤية الله تعالى إلى غير ذلك من الدلائل العقلية والنقلية وأما عذاب القبر فلقوله عليه السلام استنزهوا البول فإن عامة عذاب القبر منه وأما الشفاعة فلقوله تعالى لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا ولقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وأما بعث الأجساد فثابت لقوله تعالى وأن الله يبعث من في القبور ولقوله تعالى قل يحييها الذي أنشأها أول مرة والعقل يجوز ذلك والإله قادر فلا معنى للإنكار بعد ذلك قوله وجهل الباغي إذا دعا الباغي الخوارج فإنهم يستحلون قتل العادل إذ عندهم كل من أذنب صغيرا كان أو كبيرا كافر بالله تعالى حلال قتله إلا أن يتوب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وتأويلهم فاسد لأن الإيمان هو التصديق لكن الإقرار شرط إجراء الأحكام ومن عصى غير مستحل فقد صدق بعقله فلم يحل قتله لبقاء إيمانه في قلبه لأن موضعه فيه كما قال تعالى ولكن كتب في قلوبهم الإيمان وكما قال تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان بحققه أن الله تبارك وتعالى أطلق اسم الإيمان على الخصاة وقال يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص وهذا

لان القصاص لا يكون الا بالعمد والقتل العمد معصية كبيرة والباغي غير المستحل
لدين بمنعد جحود الله تعالى لقيام تصديقه الا انه فاسق لخروجه عن الطاعة
فلا حجة لهم اذن بالاية قوله لكنه لما كان من المسلمين او ممن يستحل
الاسلام والاول كالباغي فانه مسلم الاخر الى قول علي رضي الله عنه اخواننا
بغوا علينا والثاني كصاحب الهوى الذي غلا وكفر لكنه مستحل للاسلام اي
مدع لذلك يعني انه مسلم في زعم نفسه وليس بمسلم في الحقيقة والضمير في
لكنه راجع الى المذكور وهو صاحب الهوى او الباغي قوله ولا منعة له
يضمن قيده بانه اذا كان له منعة اي اهل ونصرة يدفعون عنه لا يضمن
لعدم دخوله تحت ولاية الامام لان الاحكام لا بد لها من الالزام او الالتزام
والالزام غير ثابت لعدم ولاية الامام وكذا الالتزام لانه يعتقد الاباحة
بتاويله الفاسد الا انه يأثم قوله وكذلك سائر الاحكام يلزمه
اي يلزم الباغي وهي كالصلوة والزكاة والصوم وغير ذلك قوله
مردود خبر قوله جعل من خالف قوله ليس بعذر اصلا اي جعل من
خالف في اجتهاده كتاب الله او الحديث المشهور ليس بعذر اصلا حتى لو قضى
القاضي بجواز بيع امهات الاولاد لا يصح قضاؤه وكذا اذا قضى بحل متروك
التسمية عامدا وكذا اذا قضى بالقصاص بالقسامة وكذا اذا قضى بشاهد
ويمين اما الاول فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
ولدها وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينادي على منبر رسول الله عليه
السلام الا ان بيع امهات الاولاد جرائر ولا رق عليها بعد مولاها واما الثاني
فانه مخالف لكتاب الله تعالى وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وخبر الواحد اذا عارض كتاب الله تعالى يكون مردودا والنسيان عذر
وضرورة فلا يقاس العمد عليه واما الثالث فانه مخالف للحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وصورة القسامة ان
يوجد قتيل في محلة لا يدري قاتله فالحكم فيه ان ولي القتيل يستحلف خمسين رجلا
من اهل المحلة بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فان حلفوا قضي بالدية على اهل

المحلة

المحلة وان لم يكمل عدد الخمسين كررت اليمين عليهم الى ان يتم الخمسون فان ابوا
اليمين قضي بالدية عند النكول في دعوى الخطاء وتقضي بالحبس حتى يحلفوا او يقروا
بالقتل في دعوى العمد والجمع بين الدية والحلف لحديث سهل وحديث زياد بن
ابي مريم وما روي عنه عليه السلام انه قال يبرئكم اليهود باسمائها فانه ان يحمل
على الابراء عن القصاص وعندنا الشافعي يعرض اليمين على المدعي خمسين ثم يقضي بالقصا
عليهم في دعوى العمد في احد قوليه وفي قول يقضي بالدية كما في دعوى الخطاء
وثبوت القصاص بيمين المدعي مردود بما روينا والمعقول يؤيد ما قلنا وهو ان الاموال
المبتذلة المهانة لا تستحق بيمين المدعي خاصة فاولى واحرى ان لا تستحق النفس
المحترمة المكرمة بيمينه واما الرابع وهو القضاء بشاهد ويمين فمردود
ايضا صورته ان القضاء بشاهد ويمين في الاموال عندنا لا يجوز خلافا للشافعي
وفي النكاح والطلاق لا يجوز بالاتفاق لنا ان النبي عليه السلام قضى بشاهد
ويمين ولنا ان هذا خبر الواحد وقد خالف كتاب الله والسنة المشهورة فلا
يقبل بيانه ان الله تعالى بين حكم الشهادة في الدين والعجز وقال واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فلو كان القضاء بشا
ويمين جائزا لبين والعدول عما بينه الشرع الى خلافه ثلثة خلاف فلا يقبل وقد
روي عن الزهري القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وعن زيد
ابن ثابت رضي الله عنه انه لو قبل هذا الخبر والعقل فيه ان حجة الانسان للانسان لا
تكون في قم غيره ولا تكون في قم نفسه الا ترى انه لا يستحق شيئا بشهادة نفسه فلا
يستحق بيمينه والدليل على انه لا يعتبر ان في النكاح والطلاق لا يجوز هذا القضاء
فلو كان الشاهد واليمين حجة في احدهما لكان حجة في النكاح والطلاق كشاهد
او رجل وامرأتين قوله في موضع الاجتهاد اشار به ان لا يقع رتبة
الاجتهاد مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وفيما ذكر في المتن الف ونشر
حيث يرجع قوله كالمحتجم الى قوله في موضع الاجتهاد ويرجع قوله ومن زنى الى قوله
في موضع الشبهة قوله كالمحتجم يعني ان الصائم اذا احتجم فظن ان
الحجامة فطرته فافطر متعمدا لا يلزمه الا الكفارة اذا افتاه فقيه بالفسا

أو بلغه حديث الحجامة واعتمده لان جهله معتبر بضعف شبهة لوقوعه
في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي يفسد الصوم بالحجامة وكذا في صورة
الاعتماد على الحديث لان قول النبي لا يزل عن قول المفتي اما اذا لم يقبله احد
بالفساد ولم يبلغه الحديث او بلغه لكن عرف تاويله لجديد تلزمه الكفارة كالفطر
لان ظنه لم يستند الى دليل شرعي فلم يصر شبهة وحجة الاوزاعي ان النبي عليه السلام
مر بمعقل بن يسار وهو يحتجم في رمضان فقال عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم
ولنا ما روى انس رضي الله عنه قال مر بنا ابو طيبة في رمضان فقلنا من اين
جئت فقال حجمت رسول الله صلى الله عليه وهو صائم وروي عن ابن عباس رضي
الله عنهما ان النبي صلى الله عليه احتجم وهو صائم وروي ابو سعيد رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال لا يفطر الصائم الحجامة والقيء والاحتلام والمعقول
بعد هذا وهو ان الصوم لا يفسد بالفعل بالاتفاق فينبغي ان لا يفسد بالحجامة والجامع
كون الخارج دم عرق وكذا اذا شق فرجه في موضع الحجامة والجواب عما رواه
الاوزاعي فقول يحتمل ان المراد من قوله افطر الحاجم اي قرب من الافطار من قولهم
بالام وكذا قوله والمحجوم يعني قرب المحجوم من الافطار لكثرة خروج الدم المورث للضعف
على انه قد قيل هذا الحديث في حاجم ومحجوم كانا يغتابان فقال عليه السلام ذلك يعني
ذهب ثواب صومهما بالغيبة فصارا كانهما افطرا وانما اولنا هكذا توفيقا بين
الاحاديث وتوفيقا بين العقل والنقل قوله بجارية والده وقيد الوالد
بالاتفاق لان الحكم في الام والزوجة كذلك قوله على ظن انها تحل له انما قيد
بهذا القيد لانه اذا زنى على ظن انها حرام يحد قوله لانه جهل في موضع
الاشتباه وهذا لوجود الانبساط بين الاصل والاب في الانتفاع كذا في الهداية قوله
يكون عذرا لانه في الشرائع اي يكون جهل المسلم في دار الحرب عذرا له حتى لا يلزمه
الشرائع كالصلاة والزكاة وغيرهما وفيه اختلاف زفر هو يقيس على المسلم الجاهل
في دار الاسلام ولنا انه معذور لخفاء الدليل ولا اعتداد بالعقل في المقدرات فلو
لم يكن في جهله معذورا يلزم تكليف ما ليس في الوسع وذلك لا يجوز بخلاف جهل
من اسلم في دارنا حيث لا يكون جهله بالشرائع عذرا لان دار الاسلام دار اشاعة

الاحكام

الاحكام وجهله لتقصيره فلا يعتبر قوله وكذلك جهل الوكيل والماذون
بالاطلاق وضبطه يعني ان الوكيل اذا لم يعلم بالوكالة يكون جهله عذرا حتى اذا وكله
انسان بشراء شيء يعينه وهو لم يعلم بالتوكيل لكنه اشترى ذلك الشيء ينفذ شراؤه
لنفسه لا للموكل وكذلك جهل الماذون بالاذن يكون عذرا حتى لا يكون ماذونا قبل
العلم وهذا كله لخفاء في الدليل مع ظهور الضرر للزوم الايجاب على الغير وهذا في
الوكيل ظاهر وكذا في الماذون لانه يلزمه المطالبة بالتسليم والتسلم وتكون
ذمته مشغولة بالدين وبيده بالحجر عطفا على بالاطلاق اي جهل الوكيل والماذون
بعد الاطلاق يكون عذرا اوضده العزل في الوكيل والحجر في الماذون وفائدة هذا
انهما اذا تصرفا بعد العزل والحجر قبل العلم بذلك يكون تصرفهما نافذا قوله
وجهل الشفيع بالبيع اي جهله يكون عذرا حتى لا يسقط شفعته وكذا جهل المولى
بجناية العبد خطأ يكون عذرا حتى لا يكون مختارا للفداء بالبيع او الاعتاق اذا لم يعلم
الجناية بل يلزمه الاقل من قيمته ومن الارش لانه لما لم يكن مختارا للفداء لكون جهله
عذرا صار كانه لم يعتق لكن الاعتاق لا يرد له فيكون له ولاية دفع القيمة
لان قيمته قائمة مقامه وكذا له ولاية دفع الارش لان حق ولي الجناية ليس الا
فيه والبيع وان كان مما يقبل الرد والفسخ لكن في الفسخ يلزم الضرر على المشتري
لجعلنا جهله كعلمه في الاعتاق قوله والبكر بالجر عطفا على قوله الشفيع اي
جهل البكر بالانكاح يكون عذرا حتى اذا زوج الولي البكر البالغة ولم تعلم هي يكون
لها ولاية الرد والاجازة اذا علمت بالنكاح ولا يكون سكوتها قبل العلم مسقطا للخيار
قوله والامة بالجر ايضا اي جهل الامة المنكوحة بخيار العتق يكون عذرا
يعني ان المولى اذا زوج امته من رجل ثم اعتقها وهي لم تعلم هل يكون لها خيار العتق
امر لا يكون بجعل جهلها عذرا حتى اذا علمت بالخيار يكون لها الخيار بخلاف ما اذا زوج
الصغيرة غير الاب والجد كالاخ والعم ثم بلغت ولم تعلم بخيار البلوغ لا يكون
جهلها عذرا لان دار الاسلام دار اشاعة الاحكام والحرة مشرع لها بخلاف الامة
فانها لا تشرع لها لشغلها بخدمة مولاها وهذا معنى قول المصنف في المتن على ما عرف
ثم اعلم ان المصنف انما قيد بالامة لانا لو جعلنا لا خيار له اذا اعتق بعد ما زوجه

قوله لان الخيار لدفع الضرر وهو زيادة الملك عليها وهذا المعنى لا يتحقق في العبد فلا يكون له خيار بخلاف خيار البلوغ فانه يشمل الصغير والصغيرة لشمول العلة وفي قصور الشفقة قوله واما السكر اعلم ان السكر خلاف الصحو لغة وحقيقته ما بيناه في اول الامور المعترضة على الاهلية وما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في حده انه قال هو ان لا يعقل الرجل من المرأة والارض من السماء فانما هو للاحتياط في باب الحد الا ان في الخمر يحد الجاهل بشربه قطرة لان حرمة الخمر قطعية الا ترى ان الله تبارك وتعالى قال ينبأ لونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير وقال في آية اخرى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم فعلم ان الخمر حرام قطعا ويقينا وقد بلغني عن بعض اتباع الفلاسفة اليونانية انه قال للسلطان الاعظم باني السلطانية الخمر ليس بحرام ويجوز لك شربه لان الله لم يصرح بحرمته وهذا منه كفر بحت وقول رذل فلعنة الله وملائكته ورسله والناس اجمعين على من تكلم بمثل هذه الكلمة اعتقادا وما تعلم هذه الكلمة الا من جليسه ابليس اخيه الشيطان الرجيم لان الشيطان اراد ان يكون هذا الشخص بحسا كفيه ضيقة منه لانه اخوه حيث سمع وعلم ان الخمر نجس قال تعالى رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون قوله كشرب الدواء يعني ان شرب البنج والافيون للتداوي مباح وكذلك شرب الكره يا لقتل الخمر وشرب المضطر للغصة الخمر مباح لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فلما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلنا منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال من زال عقله ان علم انه بنج حين اكل يقع طلاقه وعتاقه وان لم يعلم لا يقع قوله بطريق محظور وهو كالسكر من الشكر والسكر من الخمر والطلاق ونقيع الزبيب اذا غلا واشتد وكذا السكر من المثلث حرام قوله وانه لا يأتي الخطاب اي ان السكر بطريق محظور لا يأتي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بيانه انه لا بد ان يكون السكارى مخاطبين بهذا الخطاب في حالة الصحو اولى في حالة السكر لا يجوز الاول لقوله وانتم سكارى فتعين الثاني والا يلزم

الفا

الغاء النص عن فائدته وايضا لو كان السكر منافيا للخطاب يكون تقدير هذا الخطاب الكلام كقول القايل لا تصل وانت ميت ومثل هذا الكلام لا يليق بمخلوق ذي مخلوق فكيف يليق بكلام رب العزة فعلم ان السكر غير منافٍ للخطاب والواو في قوله وانتم للحال وقال الغزالي في مخوله لا تكلف السكران لان شرط الخطاب فهمه والسكران لا يفهم فلو قيل له افهم لكان تكليفا بما لا يطاق ثم قال وظواهر الآيات لا تضاد هذه المعقولات فاقول وهذا ناقض من الغزالي لانه قال في الكتاب المذكور قبل هذا لا حكم قبل ورود الشرع ولم يعتبر العقل وهنا اعتبر العقل ولم يعتبر الشرع بمقابلته وكيف يقال وظواهر الآيات لا تضاد المعقولات والمعقول قول واحد مثنا وهو يحتمل الغلط والكذب والآية قول من لا يجوز عليه الغلط والكذب ومثل هذا الكلام يقتضي ان يكون رأي افلاطون وغيره من الفلاسفة اقوى من كلام رب العزة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نسلم ان هذا تكليف بما لا يطاق لان حقيقة الفهم ليست بشرط للتكليف بل سبب لفهم كاف وهو حاصل لان السكر على شرف الزوال ولئن قال لا نسلم ان حقيقة الفهم ليست بشرط فاقول انما لم نشترط لان الفهم انما يشترط ليكون قادرا على ما كلف به ولا نشترط حقيقة القدرة للتكليف بل سببها كاف فكذا لا نشترط حقيقة الفهم بل سببه كاف لان القدرة مقارنة بالفعل يدل على هذا وجوب القضاء ولئن قال ذاك للتغليظ لا لكونه مخاطبا بالاداء فاقول وجوب القضاء يقتضي سابقة وجوب الاداء في غير صورة النزاع بالاجماع فكذا في صورة النزاع والجامع كونه قضاء ولئن قال الخطاب للسكران الذي لم يزل عقله فاقول لا نسلم ذلك لان النص لم يفصل ولئن سلمنا ان هذا تكليف بما لا يطاق فنقول على مذهب شيخك ابي الحسن الاشعري يجوز ذلك ايضا الا ترى انك قلت في مخولك ذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري الى تجويز تكليف ما لا يطاق والله الهادي قوله فلا يبطل اي السكر بطريق محظور قوله ويلزمه احكام الشرع وهي كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها قوله ويقع تصرفاته كلها وهي كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا الردة استحسانا لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولان السكران لم يقل هذا اعتقادا وعن ابي حنيفة رضي

ن

الله عنه ان ردة السكران ردة كذا في الاختيار قوله والاقرار بالحدود
لما بصحة لله تعالى بعضب الاقرار واذا ذا بالحدود الخالصة حد الزنا وحد الشرب
وحد السرقة يعني ان السكران لو اقر بواحد من هذه الحدود لا يحد لان السكر دليل
الرجوع لان السكران لا اقرار له على ما قال والرجوع يصح في هذه الحدود لانه لا تكذيب
الراجع عن اقراره لان هذه الحدود خالص حق الله تعالى ولم يكذبه في رجوعه فلما
اعتبر الرجوع اعتبر دليله وهو السكر بخلاف الاقرار بالقذف والقصاص حيث يؤخذ
بالحد والقصاص لان الرجوع لا يصح فيهما لان هناك مكذبا وهو الادمي فلما لم
يعتبر صريح الرجوع لم يعتبر ايضا دليله وهو السكر وبخلاف الرجوع في السرقة في
حق المال حيث لا يصح واما يصح في الحد قوله بالحدود الخالصة احتراز
عن حد القذف اذ فيه حق العبد وقد مر بيانه قوله فيعمل اي السكر يعمل فيما يحتمل الرجوع كالردة
او الاقرار بالحدود الثلاثة ولا يعمل فيما لا يحتمله كالاقرار بالقذف والقصاص
قوله واما الهزل فقد مر حقيقته الهزل فاعلم ان قوله اللعب تعريف
الهزل لغة وما بعده اصلاحا وكان المصنف والله اعلم انما لم يذكر قيد الحاصل به
الاحتراز عن المجاز اعتمادا على ما ذكره في بحث المجاز بقوله لاتصال بينهما
في دلائل الكتاب لان ذلك القيد هناك كان للاحتراز عن الهزل قال الشيخ
الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي قدس الله روحه الهزل ما لا يراد به
معنى مقصود وبيان هذا ان الهزل ضد الجد والجد ما يراد به معنى مقصود اما
حقيقة او مجازا فيكون الهزل ما لا يراد به معنى مقصود لا حقيقة ولا مجازا غير
ان ذكر المعنى في قول علم الهدى وقع بكرة في موضع النفي لغرض الحقيقة والمجاز
فافهم والدليل على ان الهزل هذا عدم وقوعه في كلام رب العزة بخلاف المجاز
فانه واقع كثيرا كقوله تعالى يد مركذب وغير ذلك قوله فلا يتأتى في
الرضا اي لا يتأتى الهزل الرضا بالمباشرة يعني لا يكون وجود الهزل مفيدا للرضا
بالمباشرة لان المتكلم بالهزل بكلام اختيار صحيح في قوله بعت واشتريت فلما كان
الهزل غير منافٍ للرضا كفر المتكلم بكلمة الكفر هازلا لانه رضي به والرضا بالكفر

كفر لان الرضا عبارة عن ارادة الشيء مع ضرب استحسان وارادة الكفر بالاستحسان
منافٍ للضد بنفسه فيكون الهزل بالكفر كفرا قوله لكنه يتأتى في خيار الحكم
استدراك من قوله فلا يتأتى في الرضا قوله والرضا به اي بالحكم قوله
بمنزلة شرط الخيار يعني ان الهزل بمنزلة شرط الخيار من حيث ان كلا منهما لا يتأتى في الرضا
بالمباشرة ويتأتى في اختيار الحكم قوله يؤثر فيما يحتمل النقض والفاء للسببية
اي يؤثر الهزل فيما يحتمل النقض بسبب ان الهزل يتأتى في الرضا بالحكم فينعقد فاسدا
فان قلت ما الفرق بين الهزل وبين شرط الخيار الى ثلاثة ايام والبيع يبقى في
الاول ينعقد فاسدا وفي الثاني ينعقد صحيحا مع ان كل واحد منهما لا يتأتى في الرضا
بالمباشرة ويتأتى في الرضا بالحكم قلت الفرق بينهما ان الهزل في معنى الخيار
المجهول وشرط الخيار الى ثلاثة ايام ليس بمجهول فيفسد الاول دون الثاني
قوله فاذا اتصل على الهزل هذا بيان لقوله فيؤثر يعني ان الهزل
لما كان مؤثرا في البيع لم يخل اما ان يقع التواضع في اصل البيع او في وصفه
اعني المواضعة في المبدل فان كان في الوصف فلا خ اما ان يقع في القدر او في
الجنس والاقسام الثلاثة مذكورة في المتن وصورة الهزل ان يشتريا في السر
انهما يظهران العقد بين الناس رياء وسمعة ولا يكون بينهما عقد ثم عقد العقد
بين الناس واتفقا على انهما بانيا العقد على تلك المواضعة قوله وان اتصل
للوصل قوله لخيار المتبايعين هذا لتشبيه انعقاد بيع الهازل فاسدا
بخيار المتبايعين. قوله كما اذا شرط الخيار لهما ابدا للنظير اعني
ان فساد العقد في خيار المتبايعين فيما اذا كان شرط الخيار مؤبدا فعلت
من هذا ان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا لان الهزل فيه معنى الخيار المجهول
وعلمت ايضا ان كل واحد من الهزل وشرط الخيار في البيع مفسد للعقد غير
موجب للملك وان اتصل به القبض قوله فاذا انقض احدهما هذا بيان
لقوله ينعقد فاسدا يعني انه لما انعقد بيع الهازل فاسدا صار لكل واحد
من العاقدين ولاية النقض فاذا نقض احدهما انتقض البيع لكن اذا اجاز احدهما
دون الآخر لا يعتبر اجازته لان للآخر ولاية النقض ولهذا المعنى وجد الفعل عند

ذكر البعض وذكره بضمير الاثنين عند ذكر الاجارة **قوله** لكن عند ابي حنيفة رضي الله عنه يجب ان يكون مقدرا بالثلاث لان بيع الهازل في معنى البيع بشرط الخيار مؤبدا ففي شرط الخيار مؤبدا يكون رفع الفساد مقدرا بالثلاث عند ابي حنيفة حتى لا يعتبر الاجارة بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل يجب ان يكون مقدرا بالثلاث ولا يعتبر بعد الثلاث وانما قال يجب وهو في اصول فخر الاسلام كذلك لان التقدير بالثلاث غير منصوص في الهزل في الكتب الثلاثة وقيد بقوله عند ابي حنيفة لان عند صاحبيه رفع الفساد لا يقدر بالثلاث في شرط الخيار بل يجوز بعد الثلاث فكذا في صورة الهزل لان الهزل في معناه **قوله** ولو تواضعا على البيع بالفي درهم اي تواضعا في السر على اظهار البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم والتواضع الاول هو التواضع في قدر البدل والثاني هو التواضع في جنس البدل **قوله** والتسمية صحيحة في الفصلين اي في فصل التواضع على القدر وفصل التواضع على الجنس حيث يجب الالف في الاول ومائة دينار في الثاني وعندهما التسمية صحيحة في الفصل الثاني والهزل باطل حتى يجب مائة دينار كما قال ابو حنيفة وفي الفصل الاول الهزل غير باطل حتى يجب الالف وتسمية الالف الاخرى فاسدة لكن لا تفسد العقد وان كان قبول ملك الالف وهي غير داخلة تحت العقد لاعتبار المواضعة شرطا لقبول هذه الالف الداخلة تحت العقد لعدم الطالب ووجه الفرق بين الفصلين لهما ان المواضعة يجب اعتبارها ما امكن دفعا لحاجة الناس واعتبار المواضعة في الفصل الاول مع اعتبار الجد ممكن لاتحاد الجنس وفي الفصل الثاني غير ممكن لاختلاف الجنس فلما لم يمكن اعتبارها صار الهزل لغوا فوجب مائة دينار ترجيحا لجانب الاصل على الوصف بيانه انا لو اعتبرنا الهزل يلزم ان يكون العقد بلا ثمن لان المذكور وهو مائة دينار هزل ليس بثمن وما هو ثمن وهو الف درهم ليس بمذكور فيكون العقد خاليا عن الثمن فيقتضي فساد العقد لكن لم يفسد اعتبارا لجانب الاصل وهو انهما جدا في اصل العقد وان كان مواضعتهما في الوصف اعني في جنس البدل تقتضي ذلك بخلاف الفصل الاول فان اعتبار المواضعتين هناك ممكن لانه لا يلزم ان

يكون العقد بلا ثمن لكون ما ليس بثمن مذكورا في العقد وهو الالف داخلا تحت ما هو مذكور في العقد وهو الالفان فيصير كانهما خطا بعض الثمن بعد دخوله في العقد فوجب الف درهم وعلى ابي حنيفة رضي الله عنه في فصل المواضعة على الجنس ما قلنا في جانبهما وفي فصل المواضعة على القدر ان اعتبار الهزل يفسد العقد للزوم تفريق الصفقة لان الالف من الالفين لا يكون تحت العقد داخلا على اعتبار الهزل فيلزم التفريق فيفسد العقد كما لو جمع بين حر وعبد من غير تفصيل الثمن واعتبار الجد في اصل العقد يقتضي ان يكون العقد صحيحا فرجحنا جانب الاصل واعتبرنا الهزل فوجب الالفان **قوله** في الفصل الاول اي في المواضعة على القدر دون الثاني اي دون الفصل الثاني وهو المواضعة على الجنس والمواضعة عبارة عن وضع العاقدين رأيهما على شيء جدا كان او هزلا غير ان الشايع هو ان يكون الهزل هو المراد منها **قوله** والعمل بالمواضعة في البدل يعني اعتبار المواضعة في الثمن والمثمن اما في الثمن فبجعله راجعا الى البدل والمسمى الى العقد **قوله** فكان العمل بالاصل اولى واراد بالاصل المواضعة في اصل العقد بالجد واراد بالوصف المواضعة في البدل لان البدل تابع للمبيع كالوصف تابع للموصوف **قوله** عند تعارض المواضعتين فيهما اي في الاصل والوصف يعني ان المواضعة في اصل العقد بالجد والمواضعة في الوصف بالهزل لما تعارضتا بان يقتضي الاول صحة العقد والاخرى فساده لما قلنا صار اعتبار جانب الاصل اولى **قوله** وهذا بخلاف النكاح اي العمل بالاصل والغاء جانب الوصف في صورة البيع بخلاف النكاح فان هناك يعتبر الهزل ويجب الاقل لان اعتبار الهزل وان كان شرطا فاسدا لا يفسد النكاح لانه لا يفسد بالشرط الفاسد فيجب الاقل لامكان العمل بالمواضعتين اعني المواضعة في اصل النكاح بالجد والمواضعة في قدر المهر بالهزل ووجوب الاقل لامكان العمل بمواضعة الهزل لان عرضها من مواضعة الهزل ان يجب لا الاقل وقد حصل **قوله** ولو ذكر في النكاح دنانير هذه صورة المواضعة في الجنس في النكاح وما قبله صورة المواضعة في القدر في النكاح وما بعده صورة المواضعة في اصل النكاح وكان القياس ان يذكر

المواضعة في اصل النكاح أولا إلا أن المواضعة في القدر ذكرت لبيان الفرق بين
النكاح والبيع ثم ذكرت المواضعة في الجنس لمناسبة لان المواضعة في الجنس
والقدر مواضعة في الوصف فتعين ذكر المواضعة في اصل النكاح آخرا اعلم
أن الزوجين اذا تواضعا على أن يظهرا عند الناس دينارين ويكون المهر بينهما في الواقع
دراهم يجب مهر المثل باعتبار الهزل لانا إنما لم نعتبر الهزل في صورة البيع
لئلا يبقى البيع بلا ثمن والبيع لا يصح بلا ثمن بخلاف النكاح فانه يصح بلا تسمية توجد
في طلب العقد ثم يجب مهر المثل لما بيناه من الشارع بخطر البضع ثم اعلم ان مهر
المثل انما يجب اذا اتفقا على البناء فان اتفقا على الاعراض فالمهر هو المسمى قوله
ولو هزلا باصل النكاح صورته ان تواضعا في السر على ان يظهرا النكاح عند الناس
على ان لا يكون نكاحا في الواقع ثم عقدا عند الناس بناء على تلك المواضعة ويجوز
ايضا ان تقول صورته ما اذا قال الرجل للمرأة عند الشهود هازلا تزوجتك
فقالت هازلة قبلت فالهزل باطل والعقد لازم لان الهزل والجد في النكاح
سواء وكذلك اذا هزل بالطلاق أو العتاق أو العفو عن القصاص او اليمين
او النذر فانه يصح هذه الاشياء ويبطل الهزل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين نزاعا ان العفو والعتاق
في معنى الطلاق من حيث ان كل واحد فيه معنى اسقاط الحق فالحقا به والنذر
في معنى اليمين فالحق بها ولهذا قال عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة
يمين قوله ولان الهازل مختار للسبب يعني انا الهازل بهذه الاسباب
مختار في التكلم بها راض بحكمها غير انه لم يرض بحكمها لقصده الهزل فلما
كان راضيا بالسبب دون الحكم صار الهزل لغوا لان الحكم في هذه الصور
لا ينفك عن السبب فلما لم يكن منفكا لم يؤثر فيه الهزل اعلما لانه لا يحتمل
الرد والتراخي اما الرد فلان المتكلم بالطلاق لو قال رددت الطلاق او نحو
لا يصح وكذا في غيره واما التراخي فلان الزوج لو قال انت طالق على اني بالخيار
ثلاثة ايام يقع الطلاق في الحال وكذا في غيره قوله انه الضمير
راجع إلى وجوب هذه قوله واما ما يكون المال فيه مقصودا إلى آخره اعلم

ان الزوجين

ان الزوجين اذا هزلا في الخلع فلاح اما ان يقع الهزل في اصل الخلع أو في قدر البدل
او في جنس البدل وهذه ثلاثة اوجه ثم كل واحد من هذه الوجوه على اربعة اوجه
فتصير الكل اثني عشر بضرب الثلثة في الاربعة اوعلى العكس وهذا لانه لاح اما ان يتفقا
او يختلفا فان اتفقا فلاح اما ان يتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يخطر ببالهما شيء في
كل من هذه الصور يقع الطلاق ويجب المال عندهما وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يتعلق
الطلاق ووجوب المال بقبول المرأة إلا اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يخطر ببالهما شيء
او اختلفا فحينئذ يجب المسمى ويقع الطلاق اما في الاعراض فظاهر واما في الاتفاق على انهما
لم يخطر ببالهما شيء فلترجيح جانب الجد على جانب المواضعة وكذا في الاختلاف فهما ان الهزل
في معنى خيار الشرط والخلع لا يحتمل خيار الشرط فكذا لا يحتمل الهزل وهذا الان الخيار يمنع
الحكم والخلع لا يقبل الفسخ لانه يمين لكونه تعليق الطلاق بالشرط ولابي حنيفة رضي
الله عنه ان الخلع في جانب الزوج يمين وفي جانب المرأة مبادلة والخيار يجري في
المبادلة اعني في البيع والشراء ولا يجري في الايمان فكذا الهزل لانه في معنى الخيار
والدليل على كونه يمينا من جانبه جواز تعليق الخلع بالخطر والتوقف على ما وراء المجلس
والدليل على كونه مبادلة من جانبها عدم جواز تعليقه بالخطر وعدم التوقف على ما
وراء المجلس وبيانه فيما أورده الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي ان الرجل اذا
قال طلقت امرأتي على الف او قال خالعتها على الف والمرأة غائبة فانه يتوقف على قبولها
في مجلس علمها ومثله لو قال لامرأة هذا الزوج غائب فانه لا يصح حتى لو بلغ الزوج واجاز
لا يجوز ولو قال الزوج إذا جاء فلان فقد خلعتك على الف درهم او طلقتك على الف درهم
فانه يصح ولو قالت المرأة مثل هذا لا يصح ولو قال خالعتك على الف درهم فقبل ان تقبل
رجع الزوج عن ذلك لا يصح لانه يمين والرجوع عن اليمين لا يصح ومثله لو قالت المرأة
اختلعت منك على الف درهم ثم رجعت عنه قبل قبول الزوج يصح رجوعها قوله
والمال لازم اي على المرأة بيانه ان الخلع إذا كان على مال لاح ان كان على مهر او غيره
فان كان على مال غير المهر يلزم المرأة دفعه وإن كان على المهر فلاح اما ان كان مقبوضا
او غير مقبوض فان كان مقبوضا يلزم عليها رده وان لم يكن مقبوضا يسقط عن ذمة
الزوج وهو ايضا لزوم عليها قوله فيه او بهذا البدل يعني ان الزوجين هزلا

في قدر بدل الخلع على ان يظهر الخلع بالفتح عند الناس على ان يكون في الواقع بالف قوله
او بجنسه وهو ان يهزلا على الدنانير وغرضهما دراهم او على العكس والضمير في بجنسه
راجع الى البدل وفي باضله راجع الى الخلع قوله وصار كالذي لا يحمل الفسخ يعني
ان المال يحمل الفسخ والخلع لا يحتمله لكن المال وان كان يحتمل الفسخ صار كالذي
لا يحتمل الفسخ بقاء اي صار كالخلع بقاء للخلع يعني لم يؤثر الهزل فيهما جميعا قوله
بكل حال يعني فيما اذا هزلا باصل الخلع او بقدر البدل او بجنسه لكن فيما اذا اتفقا على
البناء كما يتناول قبل هذا قوله لانه اي لان الهزل يمتنع لوجبار الشرط وقد
سر كونه بمنزلته قوله وقد نص بضم النون اي صرح وهو مستند الى قوله
ان الطلاق لا يقع يعني نص عدم وقوع الطلاق هذا في صورة الجد واما يذهبوا
من جانبها اي من جانب المراة لان خيار الشرط في الخلع انما يصح اذا كان الخيار للمراة
بان خالعها على انها بالخيار ثلثة ايام اما اذا كان الخيار للزوج فلا يصح عنده ايضا
قوله الا ان لنا المراة استثناء من قوله لا يقع ولا يخ قوله
فكذلك هاهنا اي في صورة خلع الهازل يعني كما يتوقف وقوع الطلاق ووجوب المال
في الخلع بشرط الخيار فكذلك يتوقف الوقوع والوجوب في الخلع بالهزل انتهى يتوقف
الى قبول المراة قوله فكذلك هذا في ظاهره اي كذلك الحكم في ظاهر الخلع
على مال واراد بالظاهر العتق على مال والصلح عن دم العمد لان كل واحد اسقاط حق
عوض وتجوز اطلاق الجمع على الاثنين كقوله تعالى لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض
وكان الداخل على داود ملكين وقوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس والحكم
في الاثنين فصاعدا كذلك قوله لكنه غير مقدر بالثلاث يعني بخلاف ضرب المدة
في الخلع غير مقدر بالثلاث يعني يجوز ضرب المدة فوق ثلثة ايام وهذا السؤال
الفرق بين الخيار في الخلع وبين الخيار في البيع واما احتاج الى الفرق لان الخيار
من جانبها في الخلع انما صح في الخلع عند ابي حنيفة رضي الله عنه لكونه في معنى البيع
وخيار الشرط في البيع مقدر بثلاثة ايام وكان ينبغي ان يكون في الخلع كذلك
فرق بينهما وبيان الفرق ان الخيار في البيع بخلاف القياس فاقتصر على مورد النص
وهو ثلاثة ايام بخلاف الخيار في الخلع فانه عند ابي حنيفة للقياس لان البيع بالخيار يتعلق

الملك بالشرط والتعليق في التمليكات لا يجوز لافضائه الى مغني القمار بخلاف الخلع
فانه من قبيل الاسقاطات فلا يفضي التعليق فيه الى مغني القمار فيجوز الخيار فيه فوق
ثلثة ايام لموافقة القياس قوله ثم انما يعمل العمل بالمواضعة فيما يؤثر
فيه الهزل اعلم ان المصنف رجع التقسيم الى اول الهزل لانه كان ذكر هناك
المواضعة في اصل البيع وفي قدر البيع وفي جنس الثمن وهذه ثلثة اوجه وكان
كل واحد يحتمل الاختلاف والاتفاق على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء
وهذه اربعة اوجه لم يذكرها ثمة وقد ذكرها هناك فقال انما يعمل العمل بالمواضعة
فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء يعني اذا لا بنينا على تلك المواضعة وهذا
بالاتفاق اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء لا البناء ولا الاعراض او اختلفا بان
يدعي احدهما البناء على تلك المواضعة والاخر الاعراض عنها يحمل على الجد عند ابي
حنيفة رضي الله عنه لان الجد الحق بالامور اعتلاء خصوصا بامور المسلمين وعندهما
العقد باطل فيما اذا لم يحضرهما شيء وفيما اذا اختلفا يعتبر قول مدعي البناء لان
العمل بالمواضعة متعارف بين الناس اما في صورة الاعراض فتحمل على الجد بالاتفاق
وكان صاحب المحيط والله اعلم انما لم يذكر صورة الاعراض لوضوح حالة لما تحمل
على الجد في صورة الاختلاف عند ابي حنيفة مع ان احدهما مدع للبناء فلان يحمل
على الجد في صورة الاعراض وهناك يتبادر الجد اولى وعند هما انما اظاهرا لانهما
انما اشتبرا قول مدعي البناء في صورة الاختلاف بناء على الظاهر ليشهد له وههنا لما
اعرضا جميعا عن تلك المواضعة وتاركا صريحا لم يتبين شهادة الظاهر فحمل على الجد
قوله واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار مما يحتمل الفسخ كالبيع
والاجارة او لا يحتمله كالنكاح والطلاق والعتاق والعفو عن القصاص حتى لا يلزم
واحد من هذه الاشياء بالاقرار هازلا وصورة اقرار الهازل ما اذا اقر بطلاق ماض
او عتاق ماض هازلا وكذا في بقية ما ذكر قوله ينبغي ان يصح اقرار الهازل
بما لا يحتمل الفسخ كالنكاح الهازل لان الهزل بما لا يحتمل الفسخ لا يمنع اما ان كان
اخبارا عن ايقاع ماض جدا او هزلا او الهزل والجد سواء فيما لا يحتمل الفسخ قلت
هيهات ذهلت عن الاسرار وغشاك ما بين الانشاء والاقرار وهو ان اقرار الهازل اخبار

عما لم يبع بإيقاع لا عن إيقاع ما مضى لأنه لم يكن في الزمان الماضي إيقاع لا جدا ولا هزلا وإخبار عما لم يبع بإيقاع يحال أن يكون إيقاعا بخلاف الإنشاء هازلا لأنه إيقاع هزلا والهزل في هذه الأشياء كالجد بالجد بيد فعليك يا أخي ثم عليك بسيرة الفقهاء اليك وقد خفي على المجتهد منهم وقليل ما هم قوله وكذا إن تسليم الشفعة إلى آخره اعلم أن تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد هازلا غير صحيح حتى تبقى الشفعة لأن الهزل في معنى خيار الشرط فيبطل التسليم كما إذا سلمه على أنه بالخيار فكذا إذا أبرأ عن ثمنه هازلا فإن الهزل يبطل الإبراء أعني لا يصح إبراء هازلا كما إذا أبرأه على أنه بالخيار ثم اعلم أن المصنف ما قيد بقوله بعد الطلب والاشهاد لأنه إذا سلم الشفعة هازلا قبل الطلب والاشهاد يصح تسليمه ويبطل حق الشفعة لأنه يصير ساكتا عن الطلب بعد العلم بالبيع والسكوت بعد العلم يبطل الشفعة قوله وأما الكافر إلى آخره اعلم أن الهزل إذا كان فيما يبتنى على الاعتقاد فلا خلاف أما إن كان الهزل بالإسلام أو بالكفر فإنه لا يحكم بإسلامه كما إذا هزل الكافر بالإسلام لوجود أحد الركنين أعني الإقرار لأن الإسلام يعلو ولا يعلى كالمكره على الإسلام وهذا استحسان وفي القياس وهو أن يصير المسلم بالكفر كافرا لأن الهازل راض بالسبب دون الحكم والرضا بالكفر كفر لاستخفافه بالدين بخلاف المكره فإنه لا يكون كافرا لأنه لم يرض بالكفر لقيام المسيب على رأسه قوله لحقه لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل الرد والتراخي أي لأن الإسلام بمنزلة الطلاق والعتاق وغيرهما مما لا يحتمل الرد قوله وأما الشفعة قد مر بيان حقيقة الشفعة اصطلاحا والشفعة والشفاعة في اللغة بمعنى واحد وفوائد اعلم أن الشفعة لا تحل بالأهلية لأنها بالذمة والعقل المعتدل بالبلوغ وهما حاصلان فلا يمنع شيء من الأحكام كالصلوة والزكوة والصوم والحج ثم تصرفه لا خلاف أما أن يقع فيما يبطله الهزل كالبيع والشراء أو مما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق فالقسم الثاني يصح منه بالإتفاق فكذا يكون عند أبي حنيفة رضي الله عنه حتى يصح تصرفاته في ماله فيما فيه مصلحة وفيما ليس فيه مصلحة كهباته وأعطياته للعنين والرتقاء واللغاء ونحو ذلك غير أنه يمنع عنه ماله إذا بلغ غير رشيد

وإن كان لا يحجر عن التصرفات عند أبي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يحجر كما يمنع حتى لا ينفع تصرفاته فيما يبطله الهزل صحيحة لهما القياس على منع المال لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ولأن تصرف السفيه على نفسه صحيح وحال الفقر أقل فلأن يصح تصرفه في ماله وفوائد في أولى الأمرين أن السفيه لو أقر بالقصاص يؤاخذ بالإتفاق ومنع المال يطريق الجواز على وجه الاحتياط لبقاء أثر القصاص لا يطريق الوجوب حتى لو بلغ رشيدا ثم سفه لا يمنع منه المال ولأن الإنسان إنما يمتاز عن سائر الحيوانات بالنطق وإذا لم يكن لنطقه في بيعه وشرائه وإقراره أثر واعتبار يلزم الحاق الانسان العاقل بالبهائم وهو فاسد ولئن قلت لا نسلم أنه عاقل قلت الدليل على أنه عاقل كونه مكلفا بالعبادات وصحة طلاقه وعتاقه بالاجماع ولئن قلت انا نحجره للنظر قلت إنه فعل قبيح شرعا فلا يستحق النظر وهذا لأن السفه عمل بخلاف موجب العقل والعمل مخجة من حجج الله تعالى فإذا كان على خلاف حجة شرعية يكون قبيحا لا محالة ولئن قلت إن الذي نحجره عقوبة عليه قلت الباث الحجر عقوبة لا نسلم أنما أن يكون بالنص أو بالرأي فلا نسلم الأول لأن النص الدال على منع المال ليس فيه دليل على أنه عقوبة ولا نسلم أنه يلزم الحجر من منع المال لجواز أن يكون المنع ليؤنس منه الرشد لا لهذا ومنه التصرف أصلا ولا نسلم الثاني أيضا لأن إثبات العقوبة بالرأي لا يصح لأن في الرأي احتمالا وشبهة والعقوبات لا تثبت بالشبهات ثم اعلم أن عند أبي حنيفة إذا بلغ الشفيه خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه الرشد يدفع ماله إليه لأنه لا فائدة في المنع بعد ذلك لأن المنع كان لايناس الرشد بطريق الغالب وهو في هذا السن قد يصير أحمق أو من لم يتأدب إلى أن يصير جدا فالغالب أن لا يتأدب أصلا قوله وكذا عند غيره والضمير راجع إلى أبي حنيفة رضي الله عنه يعني عند سائر المجتهدين ٥

قوله لأنه مكابرة العقل أي لأن السفه مكابرة العقل هذا دليل لقوله لا يحل ولا يمنع ولا يوجب يعني إنما لا يمنع السفه شيئا من الاحكام لأن السفه ليس بعبارة عن نقصان العقل حتى يكون مانعا لصحة التصرف بل هو مكابرة العقل ومعنى مكابرة العقل أن يعمل خلاف موجب العقل باتباع الهوى قوله ومنع المال هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال يمنع عن السفيه البالغ غير رشيد ماله

بالاتفاق فينبغي أن يخرج عن التصرف أيضا بالقياس والجامع هو الحظر فاجاب عنه
وقال ومنع المال عنه عقوبة عليه أو أمر غير معقول المعنى ولا يجري فيهما القياس اما في
الاول فلان القياس عمل بالراي وفي الراي شبهة والعقوبة لا تثبت بها الا ترى ان
الحدود تسقط بها واما في الثاني فلان القياس اما ان يجري في الفرع بمعنى يتعلق الحكم في
الاصل بمثل ذلك المعنى ولما كان الحكم في الاصل غير معقول المعنى اي غير مدرك
بالعقل لا يمكن ان يقال المعنى الذي تعلق به الحكم في الاصل موجود مثله في الفرع
فلا يثبت القياس وانما قلنا ان منع المال غير معقول المعنى لان الملك مطلق في الشرع
لمن قام به جائز التصرف لغيره والمنع مع وجود المطلق غير معقول قوله
فلا يحتمل المقايسة اي لا يحتمل منع المال القياس قوله واما الخطا اعلم
ان الخطا لغة ضد الصواب وفيه لغتان القصر وهو الجيد والمد وهو قليل وهو
اسم بمعنى لا يحل يقال لمن اراد شيئا ففعل غيره خطا ولمن فعل غير الصواب خطا
ايضا كذا قاله ابو عبيد وقد بينا تفسيره اصطلاحا في اول فصل الامور المعترضة
لا يقال لما كان الخطا امرا واقعا من غير قصد اليه ينبغي ان لا يكون من المكتسبة
لان فاعل الخطا انما وقع فيه بتقصيره فكان تقصيرة كسبا قوله لسقوط
حق الله تعالى اخبر ان حقوق العباد فانها لا تسقط بالخطا حتى اذا اتلف مال انسان
خطا يجب ضمانه قوله لسقوط اذ اخصل عن اجتهاد يعني انما يكون الخطا عذرا في
سقوط حق الله تعالى اذا حصل الخطا عن اجتهاد كما لو في اذا افتى بقياسه واجتهاده
فاخطا يكون معذورا وهو المذهب حتى لا يكون آثما واذا اخطا في اقاويه من
غير اجتهاد يكون آثما وفي حد الاجتهاد كلام والمختار ان يكون الشخص عالما من الكتاب
والسنة ما يتعلق بهما الاحكام دون القصص والامثال وعالما بوجوه القياس
قوله وشبهة في العقوبة بالنصب عطفا على قوله عذرا قوله
حتى قيل ان الخاطئ لا ياثم اي لا ياثم اثم العمل وانما قلنا هذا لان الخاطئ اثم بدليل
وجوب الكفارة على القاتل خطا والكفارة عقوبة للذنب فلو لم يات الخاطئ اصلا
لم يشرع الكفارة لعدم الاحتياج الى الستر بتحققه ان القتل خطا محظور شرعا والمرتكب
للمحظور يكون آثما لا محالة وانما قلنا انه محظور لانه لو لم يكن محظورا لكان مباحا

وقابل

وقابل المباح لا يلزمه الدية والكفارة فعلم انه محظور والى هذا اشار المصنف ايضا
بقوله لكنه لا يتفك عن ضرب تقصير اي لكن الخطا لا يتفك عن ضرب تقصير لان الخاطئ
لو تامل لم يقع في الخطا فوقوعه في الخطا لتقصيره في ترك التامل قوله وهو الكفارة
الضمير راجع الى الجزاء الحاصر وانما اطلق اسم الجزاء الحاصر على الكفارة لانها ليست
بعقوبة محضة بل هي مترددة بين العبادة والعقوبة قوله وضع طلاقه
عندنا عطف على قوله فصل والثاني فصل التشبيه يعني ان الخطا انما صار سببا للكفارة
وضع طلاق الخاطئ بسبب ان الخطا لا يتفك عن ضرب تقصير وكذا اصبح من الخاطئ
كل ما لا يبطله الهزل كالعتاق وغيره وعندنا الناسي لا يصح طلاق الخاطئ قياسا
على النائم وهو محجوج بقوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمجنون
وبياسه ضعيف لان النائم عديم الاختيار بحيث لا يقع العلم له بكلامه اصلا بخلاف
الخاطئ فانه تام الامر بكلامه غير انه وقع في الخطا بتقصيره وتقصيره لا يكون عذرا
في حق غيره اعني في حق المزاة فان قلت ما تقول في قوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه قلت المراد منه رفع حكم الخطا
والنسيان اعني الاثم لان رفع جميعة الخطا والنسيان لان جميعة الخطا والنسيان
موجود في الانسان بحيث لا ينكره احد فما صار المراد الحكم وهو نوعان مختلفان
احدهما حكم الدنيا والاخر حكم الاخرة فحكم الاول الجواز والفساد وحكم الثاني الثواب
والعقاب والثاني مراد بالاجماع لم يبق حكم الدنيا مرادا لان المشترك لا يعم قوله
والقاطع للشغب ان المراد من رفع الخطا ليس حكم الدنيا لان القاتل خطا يؤاخذ بالدية
والكفارة بحكم الاية فكيف يكون حكم الدنيا مرفوعا من الخاطئ فاعلم هذا فان الخصم
تشبث بهذا الحديث في كثير من الصور قوله كبيع المكره يعني يكون منعقدا
ولا يكون تاما حتى يكون ولاية الفسخ قوله واما السفر فقد مر تفسيره اعلم
ان السفر سبب لتخفيف مظانا عندنا اعني ان العاصي والمطيع في الرخصة سواء وعند
الشافعي لا رخصة للعاصي اصلا حتى لا يقصر ولا يفطر ولا يمسح ثلثة ايام ولياليها
المتتابعة عند المخمصة لنا ان النصوص المثبتة للرخصة لم تفصل بين مسافر عاص
وبين مسافر مطيع الا ترى تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام

وألا ترى إلى قوله عليه السلام الصلوة ركعتان زيدت في الحضر وأقرت في السفر وألا
ترى إلى قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة أيام ولياليها وألا
ترى إلى قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ولو قبل الرخصة
تنولها بطريق الكرامة فلا يستحقها العاصي فلنا هذا يختص بالعاصي المقيم حيث يترخص
برخصة المسح يوما وليلة على ما نقول العاصي أهل للكرامة لإيمانه وقوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه لا يصلح منمسكا للشافعي لأنه جاء في تفسيره
غير باغ أي غير طالب للحرام بعد إتقاء المهجة ولا عاد أي وغير متعد حد الحاجة
قوله لكنه استدرك من قوله يؤثر يعني أن السفر يؤثر في الرخصة
لكن السفر لما كان امرا ثابتا باختيار العبد ولم يكن متبتا ضرورة البتة لم يبح الفطر
للمسافر بعد الشروع في الصوم بخلاف المريض إذا أجهد مرضه بعد الشروع في
الصوم يباح له الفطر لأنه متبت ضرورة لا يرتفع وليس بيد العبد دفعها قوله
ولو أفطر كان قيام السفر يعلق بقوله لا يباح له الفطر يعني أن المسافر وإن
كان يباح له الفطر بعد الشروع في الصوم لو أفطر لا يلزمه الكفارة لكون السفر
المبيح للرخصة شبهة قوله ولو أفطر ثم سافر إلى آخره والفرق بين السفر
بعد الإفطار وبين المرض بعد الإفطار حيث لا يسقط الكفارة في الأول ويسقط في
الثاني أن السفر أمر اختياري جعل وجوده بعد تقرر وجوب الكفارة كالعدم بخلاف
المرض فإنه أمر اضطراري علم بوجوده أن هذا اليوم لم يكن يوم صوم فصار
شبهة مسقطة للكفارة والشافعي يقيس المرض على السفر ويسويهما بوجه لكن
قوله إنما يأتي في الإفطار بالواقع لأن الكفارة مختصة عنده بالوقاع
قوله لما قلنا الخ أن كون السفر من الأمور المختارة بخلاف المرض قوله
وأما الإكراه فهو نوعان هذا هو النوع الآخر من المكتسبة وقد مر تفسيره
في أول فصل العوارض اعلم أن الإكراه كاملة وقاصرة الكامل هو الملجئ وهو
أن يكون مما يعدم الرضا مفسد للاختيار والقاصر هو غير الملجئ وهو أن يكون
مما يعدم الرضا غير مفسد للاختيار فالملجئ ما يكون بالقتل أو القطع وغير الملجئ ما
يكون بالضرب والحبس ثم الإكراه بجملته أي بنوعيه لا يبقي الأهلية لأن الأهلية

بالذمة والعقل والبلوغ ولا يوجب وضع الخطاب ألا ترى إلى الصبي والمجنون
ألا ترى أنه داخل تحت خطاب قوله تعالى لا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان قوله
ألا ترى أنه منتقد هذا استدلال على أن الإكراه لا ينافي الأهلية ولا يوجب وضع
الخطاب لأن بفعله لما كان منتقدا بين هذه الأشياء أعني الفرض والحظر وغيرذلك
علمنا أن الخطاب غير موضوع عنه حالة الإكراه وهو لا ينافي الأهلية كما في فعل الطابع
فإن بفعله منتقدا بين هذه الأشياء قوله بين فرض هذا فيما إذا أكره
بالإكراه الملجئ على شرب الخمر أو أكل الميتة أو لحم الخنزير فإنه يفترض له الشاول في
الضرورة وهذه ضرورة أتيه ضرورة قوله وحظر وهذا فيما إذا أكره على
الزنا أو على قتل المسلم فإنه يحظور الإباح أصلا بوجه من الوجوه سواء كان الإكراه
ملجئا أو غير ملجئ أما القتل فلقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ
وأما الزنا فلأنه في معنى القتل لأن ولد الزنا لا أب له يربيه ويعديه لكونه مقطوع
النسب عن الزاني والأم لا تقدر على كفايته لضعفها فيهلك الولد لا محالة فيكون
الزنا في معنى القتل قوله وإباحة هذا كما إذا أكره بوعيد تلف على شرب
الخمر أو أكل لحم الخنزير أو الميتة فإنه يباح له الشاول على معنى أنه لا يثاب ولا يعاقب
بالشاول وقولنا فيما سبق بأنه فرض على معنى أن تركه اثم قوله ورخصة هذا
فيما إذا أكره على الشرك ونعوذ بالله فإنه يرخص له إذا كان الإكراه ملجئا بوعيد
تلف سواء كان تلف النفس أو تلف العضو بأن قال لأقتلنك أو لأقطعن يدك أو لأضعنك
أو رجلك أو لأجرحنك وإنما يرخص له لقوله تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان
ولأن في الإتيان بالكلمة الخبيثة فوات حق الله صورة لا معنى لقيام التصديق لذلك
ليس بفوات حقيقة وفي الامتناع فوات حقه حقيقة وإنما قلنا إنه رخصة لأنه
ليس بمباح لأن حرمة الكفر لا تنكشف أبدا لكن إذا امتنع وقتل ماجورا لأخذه بما هو
العزيمة وبذل نفسه في مرضاة ربه وإيثار حقه على حظه وكذا الإكراه على ترك
الصلوة بحيث يخاف فوت الوقت فيرخص له تركها وإن امتنع وقتل يكون ماجورا
لأنه امتنع عما هو حرام وهو ترك الصلوة وكذا في الإكراه على الإفطار في حق
المقيم الصحيح وفي المبسوط ذكر صدر الإسلام الإكراه في حكم الإكراه في الصلوة

والصور كما ذكرنا الا انا ذكرناه بأوجز عبارة وأقصر اشارة قوله وبأثر
فيه مرة هذا اذا امتنع عما يكون فرضا قوله وبوجر اخرى اي بثلاث مرة
اخرى هذا اذا امتنع عما يكون حظرا او عما يكون رخصة قوله ولا رخصة
في القتل والجرح والزنا لان نفس غيره وعضوه كنفسه وعضوه وليس له ولاية جعل
نفس الغير وقاية لنفسه او جعل عضو الغير وقاية لعضوه بخلاف الاكراه على اتلاف
مال الغير فانه يرخص له لان حق الغير تتمحض صورة ومعنى ان كان مثليا او
معنى ان كان قيميا وفي اتلاف العضو لا يتمحض حق الغير اصلا فيكون ظلما محضا
فلا يرخص قوله اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجئا او غير ملجئ اعلم ان ما
قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان الكره رأى الكره ان الجاهل يوقع
به ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا
لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء قوله مع
الكامل منه اي من الاكراه قوله ورخص في اجراء كلمة الشرك الى قوله في
الاكراه اي رخص له في هذه الصور اذا كان الاكراه كاملا وقدمنا قبل هذا الاكراه
على الشرك وافساد الصلوة والصوم واتلاف مال الاكر لغير انا الاكراه على الجناية
على الاحرام فكما اذا اكره على قتل صيد حيث يرخص له حتى لا يكون انما بقتل
الصيد لكن يجب الجزاء على الفاعل لا على الجاهل لما سيجيء وكذا اذا مكنت المراة
نفسها لانائم وكون مأجورا اذا امتنعت وقتلت قوله وانما فارق
بفعلها بفعله هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف فارق فعل المراة بفعل
الرجل ولا يرخص في الزنا للرجل اصلا لا بالاكراه الكامل ولا بالاكراه القاصر
ويرخص في الزنا للمراة اذا كان الاكراه كاملا فاجاب عنه وقال انما
فارق لان الولد لا تنقطع نسبته عنها اصلا فلم يكن اهلاك النفس معنى بخلاف
زنا الرجل فانه اهلاك لان نسبة الولد تنقطع عنه فلما كان لها رخصة في
الاكراه الكامل دون الرجل صار القاصر شبهة دارئة للحد عنها دونه ويجوز
ان يقال في الفرق ان حقيقة الزنا وهي سفح الماء في محل محترم يختص بها لا توجد
منها الا انها محلها والمراة في دفع الرجل عن الزنا ناهية عن المنكر والنهي عن

المنكر يجوز تركه للضرورة فكذا اجاز الضرورة الاكراه بخلاف الرجل فان الزنا يوجد
منه حقيقة فلا يرخص اما قوله تعالى الزانية والزاني فان اطلاق اسم الزنا عليها والله
اعلم مجاز بطريق التسبيب قوله ثبت بهذه الجملة اي ثبت بالجملة التي
ذكرناها وفي الفرض والحظر والاثم والاجر وغير ذلك ان الاكراه لا يطل شيئا
من اقوال المكره وافعاله الا بدليل مغير كما في تابع بيانه ان موجب قوله انت
طالق اثنتين وقوع تطليقتين والاستثناء في الجامع اذا الحق المغير باخره شرطا واتصل
يتغير ذلك الحكم ويتعلق وكذلك في المكره حيث كان موجب اجراء كلمة الكفر ان
يكون الشخص كافرا ثم لما وجد المغير في حقه وهو الاكراه الثابت للرضا المفسد
للاختيار لم يحكم بكفره وان وجد اجراء كلمة الكفر وكذا موجب الزنا كان هو الحد
ثم لما وجد المغير في حقه وهو الاكراه الملجئ سقط ذلك لكون الاكراه شبهة
قوله من الاقوال والافعال اي من اقوال المكره وافعاله قوله غيره
صفة لما قبله والضمير البارز فيه راجع الى شيء من الاقوال والافعال يعني بدليل
غير حكم القول والفعل كما بيناه في صورة المكره على الكفر وعلى الزنا قوله وانما
يظهر اثر الكره بيان هذا ان الاكراه لا اثر له اصلا في اهدار القول والفعل
وانما اثره في تبديل النسبة اذا كان الاكراه ملجئا وفي تفويت الرضا اذا كان
الاكراه غير ملجئ ويعني بتبديل النسبة ان يضاف الفعل الصادر من المكره الفا
الى المكره الجاهل لكن هذا فيما يضاف المكره آلة كما سيجيء عند قوله واذا اتصل الاكراه
الكامل فلما كان اثر الاكراه القاصر تفويت الرضا فتندفع ما يقبل الفسخ موقوفا
على الرضا والاجازة كالبيع والاجارة قوله ولا يصح الاقرار بكلها اي لا يصح
اقرار المكره اصلا سواء كان الاكراه على الاقرار بما يحتمل الفسخ او لا يحتمله وسواء
كان الاكراه ملجئا او غير ملجئ لوجود دليل غدم المقر به وهو الاكراه كما في
الاقرار هازلا والدليل على ان اقرار بما لا يحتمل الفسخ لا يصح كما لا كان الاكراه او فيما
ما ذكره صدر الاسلام الزندوني في المبسوط واذا اكره بوعيد تلف او حبس على ان
يقر بطلاق ماض او بعتق ماض او بنكاح ماض لا يصح اقراره ولا يؤاخذ به وكذلك لو
اكره على ان ان يقر بعتوه عن دم العمد فهو باطل حتى لو اداه بعد ذلك واقام البينة

على ذلك يصح دعواه ويقبل بينته **قوله** واذا اتصل الاكراه بقبول المال بدل الخلع بعني اكرهها الزوج على قبولها الخلع من زوجها بالف درهم مثلا باكراه ملجئ او غير ملجئ فقبلت فالطلاق يقع والمال لا يجب وانما يقع الطلاق لان الروح غير مكره فاذا كان مكرها يقع فلان يقع اذا كان غير مكره اولى لكن يقع بائنا لان الخلع بائن عندنا ولو كان مكان الخلع في هذه الصورة طلقها رجعيا يقع الطلاق رجعيا لان الواقع بالصريح رجعي وانما لا يجب المال لان الاكراه بنوعيه معدم للرضا وتمليك المال لا يصح بدون الرضا فصار كان المال لم يذكر اصلا فوقع بلا مال كما اذا اطلق امرأة الصغيرة على مال فقبلت حيث يقع بلا مال **قوله** بالشيب وهو قبول المال **قوله** والحكم وهو لزوم المال في ذمة المرأة **قوله** بخلاف الهزل اي في الخلع هذا بيان الفرق بين الاكراه على قبول المال في الخلع وبين الهزل في الخلع على المذهب بين اعني من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ومذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اما بيانه على مذهب ابي حنيفة فقوله ان في صورة الاكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال وفي صورة الهزل لا يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال الا اذا اتت المرأة بالبدل حينئذ يقع الطلاق ويجب المال وبيان الفرق ان الاكراه معدم للرضا بالشيب والحكم والهزل معدم للرضا بالحكم دون الشيب فلما كان كذلك وقع الطلاق في الاكراه لتحقق الاكراه لانه لا يتوقف على الرضا ولم يجب المال لعدم الرضا اصلا وفي الهزل لما لم يكن الرضا بالشيب منعدما امكن القول بايجاب المال فتوقف وقوع الطلاق على قبولها المال واما بيانه على مذهبهما فقوله ان في صورة الاكراه يقع الطلاق في الحال ولا يجب المال وفي صورة الهزل يقع الطلاق في الحال ويجب المال وبيان الفرق ان الاكراه لما كان معدما للرضا اصلا صار كان المال لم يذكر فوقع بلا مال والهزل لما لم يكن معدما للرضا بالشيب وجب المال تبعا للخلع **قوله** فكان كشرط الخيار على ما مر اي فكان الهزل كشرط الخيار من حيث الرضا بالشيب دون الحكم على ما مر في بيان مسائل الهزل **قوله** واذا اتصل الاكراه الكامل اعلم ان الاكراه الكامل لا يخلو اما ان يكون فيما يفسد فيه الفاعل ان يكون آلة او لا فان صلح فلا يخلو اما ان

يلزم من جعله آلة تبذل محل الجناية او لا وما لا يصلح فيه الفاعل آلة كما منه الافعال وبعض الفعل كالاكل والوطء لا ينسب فيه الفعل لفساد زمن الفاعل الى الجاهل لانه لا تصور ان يتكلم انسان بلسان انسان آخر وكذا لا يتصور ان يطأ بآلة غيره وما يصلح فيه الفاعل آلة من غير تبذل محل الجناية ينسب فيه الفعل الى الجاهل كما في الاكراه على اتلاف النفس او على المال حتى يلزم القصاص او الضمان على الجاهل لا على الفاعل لان الاختيار الفاسد اعني اختيار الفاعل لا يصلح ان يكون معارضا للصحيح فتنسب الفعل الى الاختيار الصحيح كان الجاهل اخذ بيده واتلف بها او مالا على كل ما تقدم حيث ينتصر الحكم على الفاعل لعدم صلاحيته للالتفات وان كان اختيار في الصورتين فاسدا وما يصلح فيه الفاعل ان يكون آلة ويلزم منه تبذل محل الجناية لا ينسب فيه الفعل الى الجاهل بل ينتصر على الفاعل لئلا يلزم من تبديل النسبة بطلان الاكراه كما سنجيء ثم اعلم ان في اتلاف النفس خلافا فعند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما يجب القصاص ان كان عمدا على الجاهل وعند زفر يجب على الفاعل وعند ابي يوسف لا يجب عليهما وعند الشافعي يجب عليهما لان الفعل منه لا من الجاهل ولابي يوسف ان في الفعل شبهة لانه من القاتل مقصورا عليه نظرا الى كونه آلة ومن الجاهل نظرا الى حمله والشافعي يقول ان الفعل من ذا مباشرة ومن ذا تسبيبا فيقتضي منهما ولنا ما مر والعجب من الشافعي انه لا يعتبر مباشرة المكره في الطلاق والعتاق ونحوهما حيث قال لا اختيار للفاعل اصلا مع ما ان له اختيارا حيث اختار احد الشرين وهنا اعتبر مباشرة المكره فاوجب عليه القصاص وامر بقتله منعا ان الشبهة مسقطة للقصاص وضرر القتل اشد من ضرر الطلاق والعتاق **قوله** الى المكره بكسر الراء ولزمه حكمه اي لزم المكره حكم الفعل **قوله** فيما يحتمل ذلك اي فيما يحتمل ان يكون المكره الفاعل آلة **قوله** وذلك مثل الاكل اشارة الى قوله فيما لا يحتمل ذلك **قوله** والاموال كلها كالعتاق والطلاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء لا يحتمل الاكراه في هذه المواضع كذا قاله الامام الاسبيجابي وكذا في الاسلام حتى يصح اسلامه استحسانا **قوله** وكذلك اذا كان

عطف على قوله لا تستقيم نسبته إلى المكره يعني لا يستقيم نسبة الفعل إلى الحامل
في هذه الصورة كما لا تستقيم في تلك الصورة بيانه ان المأمور اذا كان يصلح آلة
لكن يلزم من جعله بدلا لمحل الجناية لا يجعل آلة لانه حينئذ لا يبقى الاكراه إكراها
وهو فاسد لان فعل المأمور مكرها عمل على وفاق الامر لانه اذا كان على خلافه
يكون الفعل بطوع من الفاعل لا بكره من غيره عليه فحينئذ لا يبقى الاكراه إكراها
وهذا كالاكراه المحرم على قتل الصيد حيث يلزم الكفارة على الفاعل بيانه ان الفاعل
وان كان يصلح آلة لم يجعل آلة لئلا يلزم تبدل محل الجناية وبطلان الاكراه لان
الحامل انما حمله على ان يحمل الفاعل على اجرامه او دينه لا على ان يحمل على اجرام الحامل
فيلزم لا محالة من تبديل النسبة تبدل محل الجناية لانه حينئذ يصير محل الجناية
اجرام الحامل وانما قلنا ان المكره انما حمله على ان يحمل الفاعل على اجرامه او دينه
لان الصيد ليس بمعصوم لذاته لكن المحرم لا يجوز له قتل الصيد لاجرامه وغير
المحرم لا يجوز له قتل صيد الحرم لدينه الا ترى ان صيد الحرم اذا خرج من الحرم
يجوز للحلال قتله بخلاف الاكراه على قتل المسلم حيث الفاعل آلة في حق لزوم
القصاص على الحامل لانه لا يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية لان المحل
هو الادمي المعصوم وهو لم يتبدل من تبديل النسبة وفي حق الاثم لم
يجعل آلة حتى قلنا ان القاتل يأثم لئلا يتبدل المحل في حق الاثم لان القتل
من حيث انه سبب لاثم جناية على دين المباشر ولهذا يعزر القاتل عند ابي
حنيفة ومحمد رضي الله عنهما بخلاف المكره على اتلاف المال حيث لا يأثم لان المال
غير معصوم لذاته بل لحق غيره وحق الغير يتجبر بالمثل او بالقيمة قوله
الا ان المحل اي محل الجناية حقيقة غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة ومحل
الجناية حقيقة هو اجرام الفاعل او دينه كما قلنا والذي يلاقيه الاتلاف صورة
هو الصيد قوله وكان ذلك يتبدل اي كان محل الاكراه مبتدلا
قوله بان يجعل آلة اي بان يجعل الفاعل آلة للمكره وهو بكسر الراء
قوله مثل اكراه المحرم من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل محذوف
تقديره مثل اكراه المحرم المحرم والدليل على تقدير الفاعل مجرما قول المصنف

بعد هذا فيصير محل الجناية إجرام المكره بكسر الراء قوله ان ذلك بكسر
الهمزة جزاء قوله إذا كان وانما قلنا ان الهمزة مكسورة لان إن المكسورة تقع
في مقابلة الجملة بخلاف المفتوحة والجزاء يقع جملة لا مفردا او تقديرا فان ذلك بالفاء
لان الجزاء اذا وقع جملة اسمية او الا ان المصنف حذف الفا توسعا في الكلام وذلك
اشارة الى الفعل قوله ينتصر على الفاعل اعلم ان انتصار الفعل على الفاعل
لا يمنع ان الحامل لا يؤاخذ لان الحامل اذا كان مجرما يجب عليه الجزاء الا ان الذات
يجب عليه الجزاء اذا كان مجرما فلان يجب الجزاء على المكره الحامل والاكراه
اشد من الدلالة اولى بل على معنى ان الفعل الصادر من الفاعل لا يجعل كانه وقع
من الحامل بان يجعل الفاعل معذورا في الحاق الجزاء الفعل على الفاعل كما كان
معذورا في الحاق الجزاء في صورة الاكراه على القتل حيث وجب القصاص على
الحامل فحسب قوله لان المكره بكسر الراء والضمير المستتر في
حمله راجع اليه والبارز راجع الى الفاعل قوله ان يحمل اي الفاعل
والضمير في نفسه وفي هو وفي لغيره في الموضعين راجع الى الفاعل قوله
وفيه خلاف المكره بكسر الراء اي في جعل الفاعل آلة لغيره خلاف المكره وقد
بيناه قوله وعود الامر الى المحل الاول عطف على قوله خلاف المكره
والمراد من الامر الفعل والمراد من المحل محل الفعل والمراد من المحل الاول هو
المكره الفاعل وانما قلناه لان الاصل ان يكون الفعل الصادر من شخص مضافا
الى ذلك الشخص لكنا تركنا هذه النسبة شرعية في صورة الاكراه على القتل
واتلاف المال واضفنا الفعل الموجود من المأمور الى الحامل لكون المأمور صار
آلة كما مر فصار الحامل محلا ثانيا للفعل وهنا في صورة اكراه المحرم لو
بدلنا النسبة من الفاعل الى الحامل يلزم عود الامر الى الفاعل وهو فاسد
للزوم نفي التبديل من اثبات التبديل ولزوم عدم الاكراه من وجود الاكراه
وهو محال للزوم الجمع بين النقيضين فان قلت لا نسلم انه يلزم عود
الامر الى الفاعل قلت انما يلزم العود لان اثر الكره انما ينبغي اذا كان
فعل المأمور على وفاق الامر لا على خلافه وها هنا تواضعنا فعل الفاعل الى الحامل

لا كراهه لا ينفي الوقاف لان الجاهل ما اراد ان تكون الجنايه واقعه على احرامه بل
اراد وقوع الجنايه على احرام الفاعل او دونه فيضاف الفعل حينئذ الى المحل الاول
وهو الفاعل ايجد مر بقاء الوقاف فيلزم العود لا محاله فيلزم منه نفي من اثبات
وعدم من وجود وهو باطل فالضم فايه بيان شافي وتحقيق كافي وبين شفه
جلاها فلمي من بين كلي قوله ولهذا قلنا ان المكره بفتح الراء اصاح لما بين
قبل هذا وهو ان ما تصور ان يكون الفاعل فيه آله للغير ولكن يلزم منه بذل المحل
الجنايه فان ذلك يقتصر على الفاعل ومعنى الاقتصار مرة مرة بيانه ان الفاعل
المامور وان كان يصلح ان يكون آله للامر في حق الايلاف لكن لا يصلح آله في حق
الاثم لان غرض الجاهل من الاكراه ان يقع الفاعل في الاثم عند اختيار زوجه
على زوج غيره فلو قلنا ببدل النسبه في حق الاثم يلزم بذل المحل الجنايه فيكون
محل الجنايه دين المكره الجاهل بعد ان كان دين المكره الفاعل وفيه عود الامر
الى المحل الاول على ما مر بيانه وانما قلنا بعد ان كان دين الفاعل لان الفاعل
آثم باختيار زوجه على زوج غيره لان الذنوب بعزايم القلوب اذا اتصلت بالفعل
الاختياري والاتصال حاصل لان فعل الفاعل لو لم يكن اختيارا ثما لكان اضطرارا
فيلزم حينئذ ان يكون امر الجاهل اياه بمنزله امره للماء الجاري ان اجر فلا ينفي
حينئذ للكره اثر اصلا قوله وهو لا يصلح في ذلك آله اي الفاعل لا
يصلح في الماثم آله قوله به اي بجعل الفاعل آله قوله وكذلك
قلنا في المكره بفتح الراء هذا ايضاح ايضا عطفا على قوله قلنا ان المكره على القتل
بيانه انه اذا اتاع مكرها وسلم مكرها يقتصر تسليمه عليه حتى ثبت الملك بالقبض
لكن على وجه الفساد لعدم الرضا وفايدة ثبوت الملك فاسدا ان المشتري اذا
تصرف فيه ما لا يحتمل الفسخ لا ينفسخ البايع لكن له الخيار في التضمين ان
شا ضمن الجاهل وهو يرجع على المشتري وان شا رجع على المشتري واذا تصرف
فيه المشتري ما يحتمل الفسخ فله ان يفسخه وان تداولته الايدي وان
شا اجاز وانما قلنا ان التسليم يقتصر عليه لانه لو لم يقتصر وجعل كان الجاهل
هو المسلم الى المشتري يلزم حينئذ بذل محل الاكراه وعود الامر الى المحل

الاول

الاول وقد بيناه وانما قلنا انه يلزم بذل المحل لان محل الاكراه هو المبيع
لا المغصوب لو قلنا ببدل النسبه يلزم ان يكون المحل هو المغصوب لان الجاهل
لبس له ولايه تسليم ملك الغير برفع الموانع فيكون بالتسليم غاصبا فيلزم بذل
المحل لا محاله وكذا يلزم بذل ذات الفعل انصالا يلزم ان يكون التصرف في
المبيع بالامر غصبا محضا هذا الذي قلنا من ثبوت الملك فاسدا من هب
علمايتنا الكبير رضي الله عنهم وعند زفر رحمه الله لا يثبت الملك لانه بيع موقوف
الى الاجازه فصار الجاهل كالغاصب هو البايع والمسلم الا ترى انه يضمن قيمة العين
فلانه اكره على بيع مزيل للملك ولا سكن فيه وقد اتى بذلك البيع لانه اطاع فيما
اكره عليه ولو لم يكن مطيعا لم يكن مكرها في الفعل الا انه فاسد لفوت الرضا فلا
يفيد الملك قبل القبض ولا تسلم انه صار كالغاصب هو البايع والمسلم لانه ليس في
وسعه بيع مال غيره وتسليمه برفع الموانع على وجه يصير سببا للملك بل في وسعه
الدفع وفي هذا المعنى يصلح ان يكون المامور آله فيصير الجاهل حينئذ بالاكراه
على البيع والتسليم دافعا مال غيره ودفع مال الغير بلا رضاه غصب فيضمن وهذا
معنى قول المصنف وقد نسبنا الى المكره من حيث هو غصب فافهم وهو اعني
قوله وقد نسبنا جواب سؤال بان يقال لما اقتصر التسليم على المامور فلم يضمن
الجاهل فاجاب عنه بقوله وقد اندرج الجواب فيما قلنا قوله واذا ثبت
انه امر حكمي صرنا اليه هذه الجمله اعني قوله صرنا صفة لقوله امر بعد صفة
وهي قوله حكمي بيان هذا ان المصنف رحمه الله ذكر قبل هذا نسبة الفعل
الى المكره الجاهل واراد بتلك النسبه نقل الفعل من الفاعل الى الجاهل حكما لا
حقيقة لان الفعل عرض لا يوجد في محل لا يتصور انتقاله عنه ومبنى على ذلك هذه
المسئله فقال واذا ثبت انه امر حكمي يفي لما ثبت ان النقل امر حكمي لا حاجة
استقام النقل في الامر المعقول لا في المحسوس حتى قلنا ان المكره على الاعتاق
ما فيه الجزا هو المتكلم حتى يكون للفاعل دون الجاهل وانما قلنا ان المتكلم بلفظ
الاعتاق هو المامور لا الآمر لان الكلام امر حسي لا يحتمل النقل والمنتقل
الى الجاهل هو معنى الايلاف لان معنى الايلاف مفعول حتى يكون للفاعل تضمين

الجامل ولا يقال ينبغي أن لا ينتقل الايلاف إلى الجامل حتى لم ينتقل الاعتاق إليه لانا نقول لا ملازمة بينهما لانه ربما يوجد الايلاف ولا يوجد الاعتاق كما اذا قتل العبد أو ألقمه بنهاده الزور وكذا يوجد الاعتاق ولا يوجد الايلاف كما في اعتاق الوكيل حيث لا يكون ضامنا فلما ثبت عدم الملازمة بينهما وقد علمنا أن الجامل هو الذي جاء واضطره إلى الاعتاق قلنا إن الفاعل لا بد وأن يكون آلة له في التكلم بلفظ الاعتاق فلا ينتقل ونضطر أن يكون آلة في الايلاف الجامل في ضمن الاعتاق فلهذا ينتقل وهذا هو المراد من قوله لانه منفصل عنه في الجملة أي لان الايلاف منفصل عن الاعتاق قوله باطله أي باطل الايلاف قوله وهذا عندنا أي الذي بيناه في الاكراه الى هذا الموضع هو قولنا لا قول الشافعي ثم ذكر قول الشافعي فقال نصرفات المكره إن كانت قولا تكون لغوا كالنكاح والطلاق والعتاق وغيرها بعدم الاختيار الا اذا كان بحق كاكراه الحربي على الاسلام بخلاف إكراه الذمي فانه لا يصح اسلامه فان الاكراه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وكذا اكراه القاضي المديون على بيع ماله بحق فيصح وان كانت تصرفا فانه يحلل فان كان الاكراه عذرا يبيح للفاعل الفعل بطل حكم الفعل عن الفاعل ونسب الى الجامل كما في الاكراه على اتلاف مال الغير الا اذا لم يمكن نسبة الفعل الى الجامل فحينئذ يبطل حكم الفعل اصلا كما في الاكراه على شرب الخمر وافطار صوم رمضان حتى لا يجب الحد ولا يفسد الصوم وان كان عذرا لا يبيح الفعل كالاكراه على الزنا والقتل يقتصر على الفاعل حيث يجب حد الزنا والقصاص على الفاعل ثم لا تفاوت بين الملجئ وغير الملجئ والجواب قلنا لا نسلم عدم الاختيار الا ترى انه اختار القبيح ما هو أيسر وأرفق دون ما هو أعسر وأشق ولئن سلمنا لكن يرد عليه الاكراه على الزنا والقتل لان الحد يندرئ بالشبهة والفاعل لما كان عديم الاختيار كيف وجب عليه الحد والقصاص عندك وقوله لا تفاوت بين الملجئ وغير الملجئ فلا نسلم ذلك لان ضرب سوط او حبس يوم يحال ان يكون مثل اكراه بقتل الا ترى ان ضرب سوط او سوطين يحصل من الشبان لعبا فهل يعتبر مثل ذلك

ملجئا الا اذا كان التهديد بضرب سوط على موضع يخاف منه التلف حينئذ يكون ملجئا عندنا ثم نقول الاكراه مفسد للرضا وما كان شرطه الرضا فيفسد بالاكراه كالبيع والاجارة ومالا فلا كالطلاق والعتاق وهذا في الاقوال اما في الافعال فما كان يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة من غير بدل المحل ينسب الى الجامل والا فيقتصر على الفاعل لما قلنا قوله بغير حق اخبار عما اذا كان بحق فانه يكون صحيحا كما بينا قوله ليكون رخصة عما في الضمير اي ليكون القول بيانا عما في القلب فيبطل اي القول عند عدمه اي عند عدم القصد والاختيار والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل لعدم الرضا في الصورتين وتمامه اي تمام الاكراه بان يجعل عذرا اي بان يجعل الاكراه له اي للمكره الفاعل قوله والا فيبطل اصلا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى المكره الجامل يبطل حكم الفعل اصلا والله اعلم

باب حروف المعاني

ارتفع الباب بالخبرية لقوله والذي وهو اسم موصول والجملة الواقعة بعده صلته أعني الجملة الفعلية والمراد من حروف المعاني الحروف الموضوعة للمعاني كالتعقيب والتراخي وغيرهما وهي اختيارا من حروف الهجاء وانما خير هذا الباب لقلة مسايله قوله فنشطر من مسايل الفعه وقع في موضع الاعتذار لاهل الاعتراض اذا قالوا ان هذه الحروف تتعلق بعلم النحو لا بعلم الاصول والتشطر في اللغة النصف والمراد منه البعض مجازا قوله والاصل فيه الواو اي الاصل في العطف الواو لكونه موضوعا للاشراك بين الشيئين في حكم وغيره موضوع للاشراك والجمع مع بين الشيئين مع معنى آخر كالترتيب وغيره ولا شك ان المفرد اصل والمركب فرع وانما ذكرنا الاصل مطلقا ليشمل الاشراك في الحكم والاعراب وفي الاعراب دون الحكم كما في بل قوله وهي بمطلق الجمع عندنا اي الواو لمطلق الجمع عندنا وعليه اجماع اهل اللغة وانما قيدنا بقوله عندنا لان الشافعي ذكر في احكام القرآن ان الواو للترتيب وزعم ان الترتيب في الوضوء فرض بمفهوم الواو وقد انكر

شراك

عليه اكثر اصحابه في هذا لان هذا قول لم يقل به احد خالف لموضوع اللغة
وهذا سهو منه لاستعمال الواو في مقام لا يحتمل الترتيب اصلا كقولهم تضارب
زيد وعمرو واشترك بكر وخالد والدرهم بين زيد وعمرو فهل احد يقول
ان التضارب يحصل من زيد قبل عمرو او يحصل الاشتراك من بكر قبل خالد او يكون
الدرهم معلقا بين زيد الى ان يجيء المرتب وهذا فاسد بمرة وكذلك قولهم سيان
زيد وعمرو فلو كان في هذه المواضع امكان الترتيب لكان استعمال الفاء اجاريا
والعجب من الغزالي انه فرع صفاة الحسن البصري رضي الله عنه وطعن
على مالك وشنع على ابي حنيفة رضي الله عنه في اخر مخوله فقال واما ابو يوسف
فلم يكن مجتهدا لانه كان لا يعرف اللغة وعليه يدل قوله لو رماه بابو قبيس
ثم عقل عن سهوا مامه ولقد صدقوا في قولهم جنك الشيء يعمي ويصم
والجواب عنه من وجوه احدها انا نقول لا نسلم ان ابا حنيفة تكلم
بهذه الكلمة اصلا وما ذاك الا افتراء عليه فاية مسئلة تعلقت بها واي
كتاب من كتبه صحابه حواها واي دليل دل عليها والله والله ان بعض الظن
اثم والثاني فرضنا انه تكلم بهذه الكلمة لكن لا نسلم انه خطا لانه يجوز
بطريق الحكاية مثل هذا الا ترى الى ما ذكر صاحب الكشاف في فواتح الكشاف
وجوز مثل ما قلنا بطريق الحكاية واستشهد بالاشعار كقوله • وجدنا
في كتاب بني تميم احق الخيل بالركض المعار ورفع القاف والراء والبيت
لبشر بن ابي خازم مذكور في ديوان المفضل الضبي ايضا وكقوله
ذي الرمة • سمعت الناس ينتجعون غيثا فقلت لصيدح انتجعي بلالا •
برفع التسعين يعني لما سمعت هذا الكلام وهو الناس يطلبون مطرا فقلت
لناقتي اطلبي نوالا بلال بن ابي بردة وكقوله الاخر • نادوا بالرحيل
غدا وفي تراحلهم نفسي • يروي برفع الرحيل ونصبه وكقول اهل الحجاز
في استعمال من يقول رايت زيدا من زيدا وكقولهم قرأت سورة انزلناها
بضم سورة وكقولهم بدأت بالحمد لله بضم الدال وكقولك دعني من تمرتان
لمن يقول عندي تمرتان ولا ينكر الحكاية وفي ان تنقل القول على ما كان الا

من لا يميز الا بعلم الاعراب او من له تمييز من الجنون والجنون فنون والثالث
فرضنا انه خطا كما زعم هذا القايل لم لا نسلم ان الشخص لا يكون مجتهدا اذا اخطا
في شيء لان القول باصابة كل مجتهد لم يذهب اليه المسلمين بل المجتهد يجوز له الخطا
والصواب لانه ليس معصوما ثم نقول هلا اورد الغزالي في كتابه ما
اخذ اهل اللغة على امامه من الغلط في اشياء الاول قوله في احكام القرآن
ذلك اذ في ان لا تعولوا اي لا تكثر عيالكم وانما معناه لا تميلوا والثاني في قوله
في كتابه هذا ان الواو للترتيب وفي مطلق الجمع والثالث قوله في كتابه
ما ما لح وانما هو ملح كقوله تعالى ملح اجاج والرابع واذا اشل كله يريد به
اذا اعياه وانما يقال اشلاه اذا استدعاه والخامس قوله الغرم للاكل
وانما الغرم اللزوم الى غير ذلك ثم الغزالي شنع في كتابه المنخول
اشياء من غير حجة على دعواه ولا دليل على ما خيل له فلولا ابطالة الكتاب
وردد ناه رد لا يرد على وجه يثوب زوجه عما فعل يده ولسانه والله انا
كنا نعتقد غاية الاعتقاد لاجل ما جمع في اجابه من كلمات المشايخ بالنظر
الى الظاهر ثم لما رأينا من طعنه على الكبار بلا اقامة برهان حصل لنا منه
ما حصل ولقد صدقوا في قولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اللهم
ارزقنا الصدق والوفاء ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا وفيئ لنا من امرنا
رشدا قوله وائمة الفتوى الائمة جمع امام والفتوى جواب الحاد
قوله واما يثبت الترتيب هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال برد
على ما قلتم ان الواو لمطلق الجمع قول ابي حنيفة في قول الرجل ان كلمتها فانت طالق
وطالق وطالق حيث قال يقع الواحدة اذا وجد الشرط فلو كان الواو
لمطلق الجمع لا للترتيب لكان ينبغي ان يقع الثلاث فاجاب عنه وقال انما
يثبت الترتيب فيه لا بمقتضى الواو بل باعتبار ان الجزاء متعلق بالشرط مرتبا
الاول بلا واسطة والثاني بواسطة واحدة والثالث بواسطتين ثم لما ثبت
الترتيب جاز التكلم بالثاني عند وجود الشرط كذلك فما نزل الاول قبل الثاني
والثالث بانت فلم يبق للثاني والثالث محل وعند فما يقع الثلاث لا باعتبار

أن الواو عندهما للمقارنة بل باعتبار أن زمان الوقوع لزم وجد التفريق وأما التفريق في التعليق فوقعت جميعا والجواب أن الواقع عند وجود الشرط ما هو الملفوظ المتعلق بالشرط لا غيره فيقع الجزاء كما علق فتبين بواحدة لا الى عدة هذا فيما اذا قدم الشرط أما اذا أخر الشرط تقع الثلاث بالاتفاق لان الشرط معتبر واذا وجد في آخر الكلام معتبر يتوقف أوله على آخره كما في الاستثناء قوله وفي قول المولى هذا جواب سؤال بالعطف على قوله في قوله إن نكحتها وهو أن يقال يرد على ما قلتم إن الواو لمطلق الجمع لا للترتيب فلم كان فيما اذا زوج الفضولي امتين بدون اذن المولى فقال المولى اعتقت هذه وهذه حيث يبطل نكاح الثانية فلو كان للجمع المطلق لصار كانه قال أعتقتهما فلصح نكاحهما جميعا فاجاب عنه وقال انما بطل نكاح الثانية في هذه الصورة لان صدر الكلام لاثبات العتق وليس في آخره ما يغير الاول لان العتق الثاني لاثبات العتق للاول فلم يتوقف الاول على الثاني فلم لم يتوقف لعدم تحليته في حق الثانية لان الامة لا تحل بمحللة مضمونة الى الحرة لقوله عليه السلام لا تحل الامة على الحرة قوله الفضولي بضم الفاء نسبة الى جمع الفضل بمعنى الزيادة وبراد به في الاصطلاح من تصرف في حق الغير بدون اذنه قوله في حق الثانية اي في حق الامة الثانية قوله فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية بعتقها اي بعتق الثانية قوله بخلاف ما اذا زوج الفضولي اختين هذا جواب سؤال وهو أن يقال لم قلتم إن الواو ليست للمقارنة وقد قلتم ببطلان نكاح اختين اذا زوجهما الفضولي في عقدتين فقال المولى اجزت هذه وهذه كما في اجازتهما فاجاب عنه وقال انما بطل العقد ان جميعا لان صدر الكلام لجواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين فلما كان في آخر الكلام معتبر توقف اول الكلام على آخره فلزم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا لان الواو تقتضي المقارنة قوله به اي بصدر الكلام

اخره

اخره اي اخر الكلام عنه اي عن النكاح قوله بمنزلة الشرط والاستثناء من حيث تغيير اول الكلام قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة اعلم أن الواو اذا دخلت بين الجملتين لا توجب الشركة في الحكم حتى اذا قال رجل لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تقع على الثانية واحدة لانها لان الشركة في حكم الاولى لاحتياج الثانية واذا تمت الثانية فلا احتياج وليست الشركة بمقتضى العطف لانك ترى إلى صور العطف بلا اول ولكن كما في قولك جاءني زيد لا عمرو وكقولك جاءني زيد بل خالد وكقولك ما رايت زيدا لكن عمرا وافضل ترى فقط في هذه الصور شركة في الحكم سوى أن الاشتراك في الاعراب حاصل وليس كلامنا فيه وسمى بعضهم هذه الواو واو النظير وواو الابتداء وظن ظنا فاسدا بانه لو كان للعطف لزم الجمع بين الجمل المتنافية كقولهم اكرمت زيدا واهنت عمرا ولا نسلم لزوم التناقض وانما يلزم ذلك اذا كان مقتضى العطف الجمع بين معنيي الجملتين لا محالة ونحن لا نسلم ذلك لما ارتباك من صور العطف بالحروف الثلاث وانما العطف للجمع والجمع حاصل فيما اورده من النظيرين الاستادين كما في قولك زيد كاتب وعمرو شاعر قوله وهذا قلنا ايضاح لقوله لان الشركة في الحرية بانه ان الشركة لما وجبت لاقتران الكلام الثاني فلنا ان الناقصة من الجملتين تشارك الكاملة فيما كملت به بعينه حتى قلنا بوقوع الواحدة عند ابي حنيفة رضي الله عنه في قول الرجل لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق لان الثاني في قوله وطالق قد تعلق بعين ذلك الشرط فوقع على الترتيب الملفوظ كما علق فلو لم يكن الثاني متعلقا بعين ذلك الشرط وانقضى الاستبداد اعني الانفراد بشرط على حدة وبقيت هناك بالاتفاق وصار كانه اعاد الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بخلاف ما اذا قال فلانة طالق وفلانة حيث يصير كانه اعاد ما تمت به الاول لان الاشتراك في تطليقة واحدة لا يتصور كما في قوله جاءني زيد وعمرو حيث يصير كانه قال جاءني زيد وجاءني عمرو لان الشركة في مجيء واحد لا تتصور لان المجيء عرض لا يقبل الانقسام فلم يمكن ان يجيء اثنان بمجيء واحد فلا جرم قدرنا الكل واحد مجيئا على حدة قوله بعينه اي بعين ما تم به الاول قوله بعينه اي

اكن

بعين ذلك الشرط المذكور قوله ولا يقتضي الاستبداد به أي ولا
يقتضي الثاني الانفراد بالشرط قوله كانه اعاده أي كان المتكلم
بالتعليق اعاد الشرط قوله وقد يستعار الواو للحال لمعنى الجمع يعني
قد تستعمل الواو الى معنى الحال مجازا لوجود معنى الجمع في الحال كما في
الازي ان الحال كالمعطوف بجامع ذا الحال كالمعطوف بجامع المعطوف عليه كما في قوله
تعالى وفتحت ابوابها اي ابواب الجنة والتقدير جاؤها وابوابها مفتوحة واما
ذكر الرب تبارك وتعالى بحرف الواو حين ذكر الجنة ولم يذكر الواو
حين ذكر جهنم اشارة الى ما لا يخفى من كرمه فافهم وقال علما ورضي
الله عنهم في قول الرجل لعبده اذا اتيت الفا وانت حر ان الواو فيه للحال اي
والحال انك حر عند اذايك حتى لا يعتق العبد في الحال لان الاحوال شروط
وكذا اذا قال للحر اذا نزل وانت امن اي والحال انك امن عند نزولك
حتى لا يثبت الامن ما لم ينزل لما قلنا قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب
وعليه اجماع اهل اللغة والفتوى وانما قيد بقوله للوصل احترازا عن كلمة
ثم فانها للتعقيب لكن مع التراخي قوله ولهذا اتضح لكون الفاء للوصل
والتعقيب يعني قلنا في قول الرجل ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
ان الشرط دخول الدار الثانية بعد الاول بلا تراخ حتى اذا دخلت الثانية بعد
الاول بتراخ او دخلت الثانية قبل الاول لا تطلق بخلاف ما اذا قال وهذه
الدار قوله ان الشرط بكسر الهمزة متصل بقوله قلنا قوله
وقد يدخل الفاء على العلل اعلم ان الاصل في الفاء ان يدخل على الحكم دون العلة
لان وضع الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة كما في قولهم جاء الشتاء فاهتم
وضرب فاوجع واطعم فاشبع الا انه ربما يدخل على العلة اذا كانت الاسناد
لان الممتد يحصل فيه معنى التعقيب كما في قولهم ابشر فقد اتاك الغوث
قال الخانقاهي فيه نظر لان اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا
يجوز بناء الحكم على الاحتمال والصواب ان هذا قد دخل في جواب الامر
لتضمنه معنى الشرط والجزاء قوله لا نسلم ان هذا بنا الحكم على الاحتمال

لا

بل هو بنا الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض
في الباب ولا نسلم انه فاء الجواب لانه حينئذ ينقلب المعلول علة والعلة معلولا
فتفسد المعنى لانه يصير حينئذ تقدير الكلام ان انشرت فقد اتاك الغوث
وفساده يعلم بادنى فكر ان شاء الله تعالى والايثار الفرح قوله ولهذا
قلنا ايضاح لقوله تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يحيد ومر بيانه ان الفاء
لما جاز دخولها في العلة اذا دامت قلنا في دخوله اذا ايت الفا فانت حر انه يعتق
في الحال لان العتق صفة دائمة فاشبه المتراخي اي اشبه العتق المتراخي وتقدير
الكلام اذا اتيت الفا لانك حر يعني لانك عتقت وكذا اذا قال للحر اذا نزلت
فانت امن انه يكون امنا نزل او لم ينزل لان تقديره لانك امن ولم يجعل تقدير
الكلام في الاول ان اذيت وفي الثاني ان نزلت لان الاصل عدم الاضمار وكلا
منا
بدون الاضمار صحيح قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي والمراد
من التراخي ان يكون وجود المعطوف بعد وجود المعطوف عليه بمهلة بخلاف
المعطوف بالفاء فانه بعد المعطوف عليه بدون مهلة كما في قولك جاءني زيد
ثم عمرو هذا بالاتفاق والاختلاف في كيفية التراخي فعند ابي حنيفة رضي
الله عنه هو ان يكون بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف
عليه ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث الكلام والحكم
وعندهما التراخي في الحكم لا في الكلام لمراعاة معنى العطف وما قاله ابو
حنيفة احق لان الاصل في كل موجود ان يكون موجودا من كل وجه لا من
وجه دون وجه وقولهما يقتضي ان يكون التراخي من وجه دون وجه
ولا نسلم ان العطف يقتضي الوصل بين الشيئين لا محالة الا ترى انك اذا
قلت جاءني زيد راكبا بقاد بين يديه الجناب من اقصى بلاد المغرب ثم عمرو
كما بين المعطوف والمعطوف عليه من الفصل بان الاختلاف يظهر في قوله
لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند
ابي حنيفة رضي الله عنه يقع الاول وبلغوا الباقي وعندهما يتعلق الجميع
ويقع الواحد عند الشرط ويلغوا الباقي وفي المدخول تقع الاولتان ويتعلق

الثالثة عند ابي حنيفة وعندهما يتعلقن ويقعن جميعا هذا فيما آخر الشرط أما
اذا اقتصر في غير المدخول له عند ابي يتعلق الاول ويقع الثاني ويلغو الثالث وعندهما
يتعلق الكل فلا يقع عند وجود الشرط إلا الاول وفي المدخول له عند ابي حنيفة
رضي الله عنه يتعلق الاول ويقع الاخيران في الحال وعندهما يتعلق الكل ويقع الكل
عند الشرط قوله وقد كانه مستانف حكما روي بكسر الواو وفتحها وقد
حصل بالسماع عند بعض شيوخي بالكسر وعند بعضهم بالفتح ووجه الكسر على
ارادة المتكلم ووجه الفتح على ارادة الكلام اي كان المتكلم مستانفا حكما
اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة لانه لو استانف حقيقة لوصل المعطوف
بالمعطوف عليه لكن جعل بمنزلة المستانف قوله وقد تقدم قول الكمال الزاهي
اي للقول كمال الزاهي وبيان الكمال مر قوله في الوجود اي في وجود
الحكم وهو الطلاق دون التكلم وهو السبب قوله وقد تستعار اي
الواو ووجه الاستعارة هو الاتصال بين ثم والواو من حيث ان الواو لما كان
موضوعا لمطلق الجمع دل باطلاقه على الجمع بالزاهي وانما لم يحمل على الحقيقة
في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا بل حمل على المجاز لان اول الآية وهو قوله
تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم
ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة يدل على تقدير الحمل على الحقيقة
ان يكون النجاة للعبد قبل الايمان فحمل على المجاز لاجل هذا كما في قوله تعالى ثم
الله شهيد اي والله شهيد لان التعقيب والتراخي في صفاته تعالى لا يجوز
قوله تعالى فلا اقتحم العقبة قال الازهري معناه فلم يقتحم العقبة الشاقة
اي لم يقطعها واقتحامها فك رقبة اي الجواز عليها يكون بفك رقبة وقال ابن
عرفة فلا اقتحم العقبة اي لم يحمل الامر العظيم في طاعة الله تعالى وقوله ذي
مسغبة اي مجاعة وقوله ذا مقربة اي ذا قرابة وقوله ذا متربة اي لصق
بالتراب من فقره قوله واما بل موضوع لاثبات ما بعده اي فهو موضوع
والضمير في بعده راجع إلى بل وكذا في قبله وهذا معنى قولهم بل للاضراب
عن الاول والاثبات للثاني الاتي انك في قولك جاءني زيد بل عمر وانت تعلم ان الذي جاء اولا لزيد

ثم اعرضت عنه اي اعرضت عنه واثبته لعمرو واعلم انه لو قال لامرأته المدخول
بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا بالاتفاق ولو قال لفلان علي الف بل الفان
تجب ثلاث فعند زفر ثلثة الآلاف قياسا على الطلاق والجامع عدم قدرته على ابطال
الاول وعندنا الثلثة يلزمه الفان والفرق بينهما ان كلمة بل لتدارك الغلط
والطلاق لا يحتمل التدارك والاقرار يحتمله لانه اخبار كما في قولك سبعي ثمانون
بل تسعون لا يلزم من هذا ان تسعون متضمنا الى ثمانين بل يتضمن منه الى ستة
ثمانون مع عشرة اخرى ففي قولك بل الفان كذلك يعني على الف آخر مع هذا الا
ترى انه لو قال لهذا الف بل الفان لزمه الفان ولو قال لهذا الف بل الف
لزمه الف واحد فلنا انه لو قال كنت طلقت امس زينب واحدة بل بنتين تقع
الثنتان لانه اخبار يحتمل الغلط بخلاف الانشاء اما في غير المدخول بها لو قال
انت طالق واحدة بل بنتين تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا
في التخيير اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل بنتين او لا بل
بنتين تقع الثلاث بالاتفاق وهذا في المدخول بها ظاهر وكذا في غير المدخول
بها لانه لما علق الاول لم تنقض المحلية بخلاف صورة التخيير والفرق لابي حنيفة
بين العطف بالواو وبين العطف بل اذ في العطف بالواو لا تقع الا واحدة في غير
المدخول بها وفي العطف بل تقع الثلاث ان الواو للعطف على وجه التقرير
فلو وقع الاول بانت المرأة وانقضت المحلية وبل العطف على وجه الابطال وليس في
وسعه ابطال الاول فلم يثبت وفي وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم
تنقض المحلية بعد لكون الاول معلقا فثبت ما في وسعه فصار كأنه قال لا بل
انت طالق بنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة اليمينين وليست اخدى
اليمينين باولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط بخلاف صورة العطف بالواو
فان اليمين هناك واحدة فوقعت كما علقت منتشئة فبانت بالاول قوله
ليتصل به بغير واسطة اي ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة لانه رجع عن الاول
بخلاف العطف بالواو قوله فيصير بنصب الراء معطوف على قوله ليتصل
قوله فثبت ما في وسعه وهو ايقاع الثاني بالشرط قوله واما
لكن فللاستدراك بعد النفي والمراد بالاستدراك ازالة الوهم اعلم ان

العطف لكن إنما تكون بعد النفي إذا كان عطف مفرد على مفرد أما إذا كان
عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والإثبات لكن الشرط أن تكون الثانية نفيا إذا
كانت الأولى إثباتا كما أن الشرط أن تكون الثانية إثباتا إذا كانت الأولى نفيا
نعم هذا قالوا إن لكن يجيء لتدارك بقصة مخالفة إلى نفسه بيانه في المفرد فولك ما
جاءني زيد لكن عمرو فلو قلت جاءني زيد لكن عمرو لا يجوز على لعلاف العطف بكلمة بل
وبيانه في الجملة إذا كانت الأولى إثباتا فولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ وبيانه
في الجملة إذا كانت الأولى نفيا فولك ما جاءني زيد لكن عمرو وجاءني وينبغي لك أن
تعرف أن المخالفة بين الجملتين لا يلزم أن تكون ضرورية قد يجوز المخالفة من
جهة المعنى كما في قولك زيد عالم لكن عمرو جاهل والجملة الثانية وإن
كانت إثباتا بعد إثبات تضاد الأولى من جهة المعنى فإنه نفي بعد إثبات
في المعنى لأن الجهل ضد العلم وينبغي لك أن تعرف أيضا أن لكن إنما تكون للعطف
إذا كانت مخففة فإذا كانت مشددة فلا تم اعلم أن مذهب يونس أن لكن
ليست بحرف عطف وأن الاسم بعدها يكون محمولا على عامل مضمر فإذا قلت ما
جاءني زيد لكن عمرو كان التقدير جاءني عمرو وإذا قلت ما رأيت زيدا لكن عمرا
كان التقدير لكن رأيت عمرا وإذا قلت ما مررت بزيد لكن عمرو وكان التقدير
لكن مررت بعمرو وأيضا تدخل عليه حرف العطف فلو كانت للعطف لم يجز
دخول حرف العطف على حرف العطف فإن قلت لا نسلم أن الاسم محمول على
عامل مضمر فلو كان كذلك لكان عطف جملة على جملة لا عطف مفرد على
مفرد وهذا لأن المقدر كالملفوظ قلا نسلم أن لكن بعد ما دخل عليها حرف
العطف بقيت عاطفة بل صارت بحسبه لمعنى لاستدراك الأمر إلى قولهم
فإن العلوم حيث التجرد وحيث الأكبر أن حيث فيه صارت مجردة لمعنى الغاية
بدخول الواو عليها فكذا فيما نحن فيه قوله غير أن للعطف به أي بلكن
إنما يستقيم عند اتساق الكلام والاتساق في اللغة الانتظام من وسقه
إذا جمعه والمراد به أن يكون الثاني متصلا بالأول من غير أن يكون مضادة
بينهما بيانه أن لكن حرف عطف موضوع للاستدراك بعد النفي على أن يتعلق

النفي

النفي بالإثبات إذا كان الكلام متسقا أما إذا لم يكن متسقا فيكون المذكور
بعد لكن مستأنفا مقطوعا عن الأول ويظهر فائدة هذا إنما إذا قال هذا العبد
الذي بيدي لفلان فقال الفلان ما كان لي قط ولكن لفلان يعني إنسانا آخر
فإن وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط جعل النفي متعلقا بالإثبات
ويكون العبد للمقر له الثاني بأن يكون قوله لكن بيانا لنفي الأول ملكه إلى الثاني
وإن فصل كان رد الإقرار ونفيا للملك فرجع الملك إلى المقر ولا ينفع قوله
بعد ذلك ولكن لفلان لأنه حينئذ يكون شهادة فرد وبها لا يثبت الملك لكن يخصه
أن في صورة الوصل كان يحمل نفي الملك أصلا ويحمل نفي الملك إلى غيره فالوصل
يفيد أنه لم يرد نفي الملك أصلا فصار للمقر له الثاني خلاف صورة الفصل فإنه لو
كان مراده نفي الملك إلى غيره لوصل فعلم أنه أراد نفي الملك ويظهر أيضا فيما إذا
زوجت الأمة نفسها بغير إذن مولاها بمائة فقال المولى لا أجيزه ولكن أجيزه بمائة
وخمسين أو قال ولكن زدني في الصداق خمسين درهما أو قال لكن أجيزه إن زدني
خمسين فالعقد يبطل وصل أم فصل لوجود المضادة المبطلة للاتساق نعني
مضادة إجازة النكاح مع عدمها وهو معنى قول المصنف لأنه نفي فعل وإثباته
بعينه وقد استشهد أبو بكر الحصاص الرازي في شرح الجامع الكبير في هذه المسئلة
بمسئلة أخرى وقال الأمر فيه لو قال لها أنت طالق ولكن إن دخلت الدار فأنت
طالق يكون الأول واقعا في الحال لكون لكن لاستيناف كلام غير معلق بالأول

قوله يقول بالتاء المنقوطة بنقطتين تحتها بتنين جملة حالية أي
يقول المقر له قوله جئ استحقه الثاني أي المقر له الثاني هذا في صورة
الوصل وقد مر بيانه وإنما لم يقيد المصنف بالوصل لأنه فهم من لفظ الاتساق
قوله وإلا فهو مستأنف أي وإن لم يتسق الكلام فالكلام مستأنف
مقطوع عن الأول قوله كالمرأة بمائة بفتح الواو وتقول أي تقول
المرأة يعني أن الفضولي زوجها بمائة فقال وفي جرة قائلة لا أجيزه
ولكن أجيزه بمائة وخمسين فالعقد باطل بفتح قوله لأنه نفي فعل
وإثباته بعينه أي لأن قولها في النكاح وإثبات النكاح بعينه فإن قلت

لا نسلم انه نفي فعل واثباته بعينه لان النكاح بمائة غير النكاح بمائتين
قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في العقد الا ترى انه لو لم يذكر المال
في صلب العقد اصلا لانعقد العقد ووجوب مهر المثل لاباية خطر البخل ولئن
سلمنا لكن نقول ان النكاح الموقوف للاجازة اصح بالرد لما لحقه الاجازة
فليس بمنعقد بعد لعدم الايجاب والقبول قوله واما او فدخل بين
اسمين كقولك زيد او عمرو قام او يقعدان كقولك كل السمك او اشرب اللبن
فتناول احد المذكورين هذا لبيان ما لاجله وضعت كلمة او اعني انها وضعت لتناول
احد المذكورين وان دخلت اي كلمة او في الخبر وهو قول غاير عن معنى التكليف
والاستفهام اقتضاء لشك اي اذا تاليه حتى لا يكون احدهما مرادا عينا وان
دخلت في الابتداء كقوله بع هذا او هذا او الانشاء كقوله اعتق هذا او هذا او لاطلاق
التخيير حتى يكون له الخيار في ايهما شاء يكونه مرادا بالانشاء والاصل في استعمال
او على تلك اوجه اذا اريد بها الحقيقة الاول ان تكون للشك وهو على ضربين
اما ان يكون المتكلم والسامع كلاهما شاكا وهو الاكثر في الاستعمال كقولك
رأيت زيدا او عمرا اذا لم تتيقن برؤية احدهما عينا واما ان يكون المتكلم غير
شاك والسامع شاكا بان اوهم المتكلم كلامه على السامع لمعنى كقولك اكلت
تمرا او خبزا والمتكلم قد عرف احدهما بعينه الا انه شكك السامع وهذا
كما تقول كلت احد الرجلين واخبرت احد الامرين ومن الابهام قوله تعالى
وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقوله تعالى فكان قاب قوسين او
ادنى والثاني ان يكون للتخيير وهو ما يكون فيما كان فعله محظورا
قبل الامر ثم ورد الامر فتعلق الامر باحدهما وبقي الاخر على ما كان حتى لا يجوز
له الجمع بينهما كما في قولك خذ درهما من مالي او دينارا او قولك كل السمك او
اشرب اللبن وعليه قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة حيث يكون المكلف مخيرا باداء واحد
من هذه الاشياء قليلا واذى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحدا والثالث ان
تكون للاباحة وهي انما تكون فيما لا يكون فعله محظورا قبل الامر وانما الامر

فيها يتناول واحدا غير عين مع جواز الاخر كما يقال ان الرجل وعنده لحم وتمر وخبز
ما اكل فتقول كل لحما او تمرا او خبزا وكذا اذا قال ما لابس وعنده خز
وديباج فتقول البس خزا او ديباجا اريد كل واحد من هذه الاشياء لكن فعله اكلا
او لبسا بحيث لا يمتنع الاخر وعلى هذا قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج
حرج ولا على المريض حرج ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت
امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم وكل ذلك مباح لهم الاكل منه وكذا
قوله تعالى الا بعولتهن او ابائهن او ابائهن او ابناء بعولتهن وكذلك قوله عز وجل
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير والحكم يعم على كل واحد مما سمي مفردا او مجموعا قوله
ولهذا قلنا اي ولاجل ان او اذا دخلت في الانشاء اوجبت التخيير قلنا في قول
الرجل هذا حر او هذا وقوله هذه طالق او هذه انه لما كان انشاء من وجه
اي ايقاع امر لم يكن يحتمل الخبر اي يحتمل ان يكون خبرا عن امر واقع ماض او
التخيير على اجمالا له بيان اي اوجب قوله التخيير على تقدير وجوه بيانا لان
البيان شاع على الايجاب فكان الايجاب الانشاء والخبر فكان البيان حتى جعل البيان
انشاء من وجه واظهارا من وجه وفائدة كونه انشاء تظهر فيما اذا مات
احد العبدين او احدى المرأتين ثم قال ميتا هما هو قوله اردت الميت لا يصدق
حتى يتعين الحي للعتق والطلاق لان الانشاء في الميت لا يصح لعدم صلاحية
المحل وفائدة كون البيان اظهارا تظهر فيما اذا لم يمت العبدان او المرأتان
حتى يجبر على البيان ولو كان قوله انشاء محضا لم يجبر لان الاجبار في الانشاء
لا يصح قوله وقد تستعار هذه الكلمة للعموم اي تستعمل كلمة او
للعموم مجازا ثم العموم اما ان يكون عموم افراد حتى يكون كل واحد مرادا
على وجه لا يكون له الخيار في احدهما وهذا انما يكون في موضع النفي كما اذا
حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث بهما كلم لان النكرة تعم في موضع النفي كقوله
تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا واما ان يكون عموما جمعا
وهو انما يكون في موضع الاباحة كقوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فان له

لكن

جا

ثان

ع

أن كلمتا جميعا من غير جنب فيكون بمعنى واو العطف فمن هذا عرفت أن بما ذكره في المتن لغاو نشرا • ومما يليق ذكره هنا ما اورده السيرافي في جليل كتاب سيبويه فقال حدثني بعض اصحابنا أن المزني صاحب الشافعي سئل عن رجل حلف فقال والله لاكلمت احدا الا كوفيا او بصريا فكلم كوفيا وبصريا فقال ما اراه الا اجابنا فانهى ذلك الى بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه المقيمين بمصر فاتاهم المزني فقال اخطأ المزني وخالف الكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله عز وجل وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم وكل ذلك كان مباحا فحرم بالاستثناء من التحريم واما السنة فقوله عليه السلام لقد هممت ان لا اقبل هدية الا من قرشي او ثقفي والمفهوم من ذلك انا لقرشي والثقفي كانا جميعا مستثنيين فدل ان المزني رجع الى قوله قوله وقد تجعل بمعنى حتى اي تستعار او لمعنى حتى والوجه فيه ان يقال لما لم يمكن العطف استعير للغاية لمشابهة بينهما لان غاية الشيء يتصل به كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه وانما قلنا لم يمكن العطف لان قاعدة العطف الجمع بين الشيئين في الحكم او الاعراب ولا يمكن ذلك هنا وهو ظاهر وثمرة هذا تظهر فيما قال في الجامع في قوله والله لا ادخل الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اي حتى ادخل هذه فان شرط الحنث دخول الاولى قبل الثانية وشرط البر دخول الثانية قبل الاولى لانه جعل خرمة دخوله في الاول مغياة الى ان يوجد دخوله في الثانية ونظيره قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي حتى يتوب قوله لاختلاف الكلامين من نفي واثبات تعليل لقوله يتعذر العطف وفي هذا التعليل نظر عندي لان اختلاف المعطوف والمعطوف عليه نفيا واثباتا لا يمنع العطف الا ترى الى قولهم ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني ورايت زيدا بل بكرا وضربت بشرا لا خالدا اللهم الا ان يضم الى هذا التعليل تعذر الاشراك في الاعراب كما بيناه اولا قوله فلذلك اي فلتعذر العطف بمعناه

في مجاز

اي مجاز او هو معنى الغاية قوله واما حتى فللغاية اعلم ان حتى للغاية كالى والدليل على هذا انها لا تنسلخ عنها الا في صورة الاستعارة للعطف المحض كما سيجيء ان شاء الله تعالى بيانه انها انما ان تستعمل جارة كما ترى الى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وفي هذا الوجه للغاية بمعنى الى وقد ينتصب الفعل بها سيأتي هذا المعنى باضمار ان كما في قولك سرت حتى ادخل البلد اي الى ان ادخل البلد وهي في الحقيقة جارة في هذه الصورة لان تقدير حتى دخول البلد وانما ان تستعمل عاطفة بحيث تثبت لما قبلها الشركة لما بعدها فيما قبلها وهي في هذا الوجه ايضا للغاية كقولهم مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فالانبياء للناس غاية عليا والمشاة للحاج غاية دنيا فمن هذا قالوا ينبغي ان يكون معطوفها جزءا من متبوعها حتى لم يجوزوا خرج القوم حتى الشاة وانما ان تستعمل حرفا يبتدأ بعدها كقولهم مرض حتى لا يرجونه وضرب القوم حتى زيد قتيلا ان بمعنى كان غاية المرض عدم الرجاء وغاية الضرب قتل زيد وهي في هذين الوجهين غير عاملة اعني وجهي العطف والابتداء ثم اعلم ان الفعل بعد حتى اذا كان منصوبا يكون ما قبلها سببا لما بعدها ثم ذلك على وجوه الاول ان يكون السبب والمسبب ماضيين كقولك سرت حتى ادخلها وقد كان الدخول من قبل والثاني ان يكون السبب ماضيا والمسبب مستقبلا كقولك ارتكب حتى يحمر وكقول الناس اسلم حتى ادخل الجنة وحتى هذه بمعنى كي والثالث ان يكون كل واحد منهما مستقبلا كقولك اسير غدا حتى ادخلها ثم اعلم ان الفعل انما يرتفع بعد حتى اذا كان المراد الحال حقيقة او حكاية فالاول كقولك سرت حتى ادخلها الآن والثاني كقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول فان قراءة الرفع في يقول ولكن الاول سبب الثاني لا محالة اعني ما قبلها سبب لما بعدها قوله وهذا قال محمد رحمه الله هذا ايضاح لكون حتى للغاية بيانه ان حتى لما كانت موضوعة للغاية قال محمد في الزيادات في قول الرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى يدخل الليل او حتى ينتفع فلان انه يصير جانثا اذا امتنع قبل وجود الغاية وهي الصياح

وَدخول اللّيل وشعاعه فلان والقائلون بِي جعلها غاية ان ما قبلها اذا كان ممتدا
ممتدا وكان يصلح لما بعدها منهيا لما قبلها يجعل حتى للغاية كما بِي صوره الخلف بالضرب
لان الضرب بما ممتد بوجوده منكرا والضياح واختاد يصلح منهيا خلاف ان
ضربك حتى تقوم فلان اوحتى تموت فانه لا يحسن اذ الانتهاء قبل الغاية لان المراد ممتد
منهيا لسديد خلاف الضرب اذ لو كان قاصدا فلم يذكر الضرب بخلاف قوله
حتى تعشى عليك اوحتى يكل لان الضرب الى هذه الغاية معتاد قوله ان قلت
والإيلاء الاسباغ قوله واشعير للجار اه بمعنى لا يدرك بما ذكر ان كلمة
حتى لما كان ما قبلها سببا لما بعدها وما بعدها لا يصلح منهيا لما قبلها لا يحمل
حتى على حتى تفيد الغاية بل يحمل على الجار اذ مجازا لان الجار اه معنى الغاية ايضا
لان حرا السبب شايد كابي قوله ان لم اتك حتى تعدني اي كي تعدني وهذا
لان التعديد احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشي
لا يصلح منهيا له وفايده هذا اذ اقاد فلم تعدني لم يحنث لان الاتيان
المحلوف عليه حصل وهو اتيانه لاجل التعديد والتعديد بالدال المهملة وهو
اطعام الغداء قوله فوسبت لذا اي الاحسان داع للاتيان قوله
وان كان الفعلان من واحد اراد بالفعلين الفعل الواقع قبل حتى والفعل الواقع
بعدها اعلم ان الفعلين اذا كانا من واحد فسبعار حتى للعطف المخصص من غير
ان يكون ما بعد حتى داخلا فيما قبلها لان معنى العطف بالتاء ومعنى الغاية مناسبة في
التعقيب وانما لو يحمل على الغاية او على المجاز اه بالتعذر اما الاول فلان الاحسان
الواقع لاجل الاتيان يقتضي ان يكون الاتيان اكثر مما كان لما كان وجوده
مستندا لوجود الاتيان فيجب ان تكون منهيا له واما الثاني فلانه حينئذ
يلزم كون الشخص الواحد مجازيا ومجازي ولا يمكن ان المجازي غير المجاز اوهذا
كابي قوله ان لم اتك غدا حتى اتعدك عندك حيث يتعلق البر بالاتيان والتعدي
جميعا بالحمل حتى على العطف بالتاء وفايده هذا انه لو لم يات اصلا او اتى
ولم يتغد اصلا او اتى وتغدى مع الزاحي يحنث اما اذا اتى وتغدى من غير زاحي
يبر في يمينه فان قلت اهل النحو لا يجوزون ان تكون حتى للعطف من غير

ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها الا ترى انهم لم يجوزوا خرج القوم حتى الشاة
فكيف جوزتم ان تكون حتى للعطف المخصص قلت ايش يعني بعدم تجويز اهل النحو
اياي انهم لم يجوزوا ان تكون حتى للعطف المخصص بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فان
قلت بطريق الحقيقة فذلك مسلم لكن لم تجوز حتى بطريق الحقيقة وان قلت بطريق
المجاز فلا نسلم انهم لم يجوزوا بطريق المجاز ولئن سلمنا انهم لم يجوزوا ذلك الطريق
لكن لا نسلم عدم الجواز من عدم تجويزهم فيجوز لوجود المناسبة لان المجاز
دايرمع المناسبة وانه مفتوح لا يسد كثير استعماله لا يحصى ولا يعد على انا نقول
قوله تجدد اللغة حجة لاستشهاد اهل اللغة كابي عبيد وغيره بقوله الازدي
ان المرد لما سئل عن معنى العزالة قال هي الشمس بترقال كذا قاله محمد بن الحسن
قوله حتى تعدني عندك بدون لا يلبث كذا قال صاحب الكابي وقت وراني
اصول الحر الاسلام عليه بنشانوز وقد وقع سماعي عند غيره من الاساتيذ بالالف
وخلاف قول صاحب الكابي ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف
الالف مما بعدها فلا مندوحة للجزم وعندي في ثبوت الالف وجه لان ما قلنا من وجه
الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الازدي ابي
قوله لهم يتقدير فليدع الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا والجر
بحتى لا يابى لما قلنا قوله ومن ذلك حروف الجر اي ومن حروف المعاني
حروف الجر وانما سميت الجر جرا مجازا لانفعالها الى الاسماء قوله اما
الباء فللالصاق اي الالصاق الشي بالشي كقولك به داء اما قولهم مررت
بزيد فتقييد اتساع لان مرورك الذي هو صفة قايمة بك لبس ملصقا بزيد
والمعنى فيه بمكان متصل بمكان زيد والدليل على انها للالصاق اجماع
اهل اللغة عليه فعن هذا اي قول الرجل ان اخبرني بقدومه فلان فعبدي حر
انما يقع على اخبار الصدق وهو الخبر بعد القدوم لان كلامه دل على ان
الخبر بعد القدوم فلان لذكر حرف الالصاق والقدوم اسم للفعل الموجود فما لم يوجد
لا يوجد الالصاق فيتقدر بعد كلامه ان اخبرني خبرا ملصقا بقدومه فلان فلان
قوله ان اخبرني ان فلانا قد قدم حيث يكون المراد منه الخبر كيف كان لانه لم

للصبي للخبر بالقدوم غيران كلامه دل على خبر القدوم والخبر قد يكون صدقا وقد
يكون كذبا فيقع عليهما وتعذر الكلام إن اخبرني قدوم فلان لان من ما تعرف
في حكم المفرد فان قلت لم لم يزيدوا في هذا وفي من حروف الجر قلت
انما لم يزيدوا هنا لان حروف العطف لما وقعت سابقة واحدي وخوه حتى ان تكون
عاطفة ذكرها مع حروف العطف قوله وعلى للالزام اعلم ان على
انما جعلت للالزام لان وضعها للاستعلاء كهو لهم زيد على السرير وفي لزوم الشيء
على الشيء معنى الاستعلاء كما في لزوم الدين على الذمة ولهذا يقال في نسخ الكلام
وكتبه دين بعض هذا عرفت ان كونها للالزام مجاز ويجوز ان تقول جعلتها مستعارة
وفائدة الالزام فيما اذا قال له علي الف درهم حيث يحمل على الدين لان جعلته
اللزوم في الدين الاتصل بكلامه ودينه قوله وتستعمل للشرط اي
تستعمل كلمة على للشرط لما ان فيه معنى اللزوم من حيث ان وجود الجزاء يلازم
وجود الشرط قال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن
قوله وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح
وهذا لان في الحمل على الشرط معنى التعليق والتمليكات لا تحتمل ذلك فحمل على
معنى الباء مجازا الا ان الالصاق مناسب اللزوم حتى لو قال بعت هذا العبد على الف
درهم او اجرت هذا البيت على مائة درهم او تزوجتك على الف درهم يكون
بمعنى الباء اما في الطلاق على مال يكون على الشرط عند ابي حنيفة رضي الله عنه
لان الطلاق يحتمل التعليق كما اذا قال طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة تقع
واحدة رجعية ولا يجب عليها ثلث الالف لان كلمة على امكن حملها على الشرط فحملت
عليه لانها تدل عليه حقيقة كهو له يتعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله والشروط
لا يتوزع على اجزاء الشرط وعند هما يجب ثلث الالف بمنزلة قوله بالف
ومن للتبعيض قال شمس الائمة الشرخسي وفخر الاسلام كلمة من للتبعيض
ثم قال شمس الائمة وقد تكون لابتداء الغاية كقولك خرجت من الكوفة وقد تكون
للتمييز كقولك بأب من حديد وقد تكون بمعنى الباء قال تعالى يحفظونه من امر
الله اي بامر الله وقد تكون صلة قال تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وهذا الذي

ذكره ائمة الاصول خلاف ما ذكره ائمة النحو لان ائمة النحو جعلوا كونها لابتداء الغا
اصلا والمعاني الباقية راجعة إلى معنى الابتداء ولا منافاة لان اجد الرجلين ان من
لابتداء على التبعيض حقيقة فلعل المصنف انما ذكر التبعيض في المتن فقط لكونه اظهر
لان الخلاف انما وقع في المسئلة المذكورة لان ابا حنيفة رضي الله عنه جعل كلمة من
فيها للتبعيض بيانه انه لو قال اعتق من عبيدي من شئت كان له ان يعتق الجميع
او واحدا عملا بحقيقة كلمة من ومن لان من للتبعيض ومن للعموم والاتيان
بالتسمية إلى الواحد نادر وعندهما له ان يعتق الجميع لان من قد تكون للتمييز
كما اذا قال من شاء والجواب قلنا في قوله من شاء وصف من نحلة العبد بصفة
عامة وهي المشية اذ المشية هناك صفة العبد والموصوف بصفة عامة يتعمم
كما اذا قال والله لا اكلم الا رجلا كونيا كان له ان يكلم كل من يكلم جميع
رجال كونه بخلاف قوله من شئت لان المشية فيه صفة المخاطب وهو واحد
صفة من حتى تكون كل واحد مرادا او على هذا الاصل قال محمد في الجامع الكبير
اذا كان في يدي بني الدراهم الا ثلثة او سوى ثلاثة او غير ثلاثة فهي ضدقة وفي
يده خمسة تصدق بها لان المستثنى خارج من المستثنى منه وكلمة من للتبعيض
فصار كانه قال ان كان في يدي بعض الدراهم والدرهمان الباقيان بعد
الاستثناء بعض الدراهم بخلاف ما اذا قال الا ثلث الف علي ما في يدي من الدراهم
حيث تكون من مميزة لانتفاء الابهام المميز ولاحتمال الكلام بدون من
وفائدة كونها مميزة تظهر فيما اذا لم يكن في يده دراهم اصلا او كان
ناقصا دون الثلاثة يلزمها الثلاثة اما في قوله ان كان في يدي من الدراهم لاحتمل
الكلام بدون من فلا حاجة إلى التمييز والصلة قوله فاشتط الخصوص
وهو ارادة التبعيض قوله وإلى لانتهاء الغاية وعليه الاجماع واذا
قال لامرأته انت طالق إلى شهر فان نوى التعجيل او التاخير فعلى ما نوى وان لم
يكن له نية قال زفر يتعجل لان التاجيل لا يمنع الثبوت كما في الديون وعندنا
يتاخر عملا بكلمة إلى لان وضعها للغاية وروي عن ابي يوسف كقول زفر والجواب
عن قوله قلنا ان التاجيل لاثبات الاجل فيما يدخله وفي صورة النزاع قد دخل

على أصل الطلاق فيتأجل بخلاف المقبض عليه لان ثمة لم يدخل الناجيل على أصل الدين
لانه لا يحتمل التعليق والاضافة بل دخل على وجوب الاداء فلا يحتمل هذا لم يمنع الثوب
تسع الغايات على نوعين أحدهما داخل تحت المغيا كما في المرافق في الوضوء
والثاني غير داخل كما في الليل في الصوم والاصل فيه ان الغاية لا بد إما
أن يتناولها صدر الكلام اولا فان كان يتناولها فذكر الغاية لاخراج ما
وراءها لا لاخراجها فتكون هي داخلة تحت المغيا بصدر الكلام وسمي هذه
الغاية غاية الاسقاط كالمرافق وإن كان لا يتناولها صدر الكلام فذكر
الغاية إما يكون لامتداد الحكم إلى تلك الغاية فتكون الغاية خارجة عن المغيا
منتهية إياه وتسمى هذه الغاية غاية الامتداد وغاية الامتداد كالليل بالنسبة
الى الايدي لو لم يذكر المرافق يتناول إلى الآباط والصوم لو لم يذكر الليل
لا يتناوله بل يطلق على امساك ساعة لانه هو المفهوم لغة والباقي يعلم في
الكتب المبسوطة لاصحابنا رضي الله عنهم وكتابنا لا يحتمل بيانه قوله
وفي الظرف ومعناه الوعاء والتضمن كتولك المال في الكيس والبقل في السبد
وقد يتسع فيها فيقال زيد ينظر في العلم والباقي جاءك وجه الاتساع
أن العلم ليس بوعاء للنظر حقيقة لكنه جعل كالوعاء لوقوع النظر فيه وكذلك
الحاجة ليست بوعاء للانسان حقيقة لكن لما كان هم الشخص وفكره مصروفا
إليها صارت الحاجة كأنها وعاء للشخص مشتملة عليه قوله وبفرق
بين حذفه وإثباته الضمير راجع إلى بيانه في قوله إن ضمنت الدهر يعني
جزاءه يقع على الابد واذا قال في الدهر فانه يقع على صوم ساعة وكذا اذا
قال إن ضمنت الشهر فانه يقع على جميع الشهر واذا قال إن ضمنت في الشهر
فانه يقع على صوم ساعة وجه الفرق ان كلمة في للظرف والظرف لا يقتضي
الاستيعاب جزما وقد يكون مستوعبا للمظروف وقد لا يكون كذلك كما في قولك
في الكيس دراهم إلا أن الظرف الحاصل بحرف في اشد تمكنا في الظرفية من
الظرف المقدر فيه في يكون الاول ظرفا لا محالة والثاني قد يتسع فيه فيجري
مجرى المفعول به كقوله ونوم شهدناه سليما وعامرا • فلما ثبت ان الاول اشد

تمكنا راعينا معنى الظرف فيه اكثر مما راعيناه في الثاني فقلنا في قوله في الدهر
بالوقوع على ساعة لان الظرف لا دلالة له على الاستيعاب فصارت الشاة هي
المرادة لكونها أحق الحضور بعد امكان اجراء العام على عمومه للاحتمال وقلنا
في قوله الدهر بالوقوع على الابد لكونه ابعد في الظرفية على ما قلنا فصل بين الظرفين
المتمكنين في الظرفية وغير المتمكنين فيها هذا هو الوجه في هذا المقام من عندي
اما قوله لهم اذا كان جزء في سائر ينفصل المظروف بالظرف بلا واسطة فيكون
الكل مرادا واذا كان مذكورا يتصل بواسطة فيكون البعض مرادا ففيه نظر
عندي لانه في الصورتين جميعا ظرف واي فرق بين ظرف وظرف حتى يكون الكل هو
المراد في صورة والبعض في صورة، وما قيل انه اذا لم يكن مذكورا فيكون
جميع العبد مفعولا واذا كان مذكورا يكون الجزء من العبد مفعولا ففيه نظر
ايضا لانه في الصورتين جميعا وقع العبد مفعولا به والعبد اسم للجميع لا للبعض
بيانه في قوله انت طالق غدا او في غد فعند عدم النية يقع اول الغد واذا
نوى آخر النهار لا يصدق في الاول قضاء وفي الثاني يصدق قضاء عند ابي حنيفة
أما الوقوع في اول الغد عند عدم النية لا باعتبار انه ظرف الاستيعاب
بل باعتبار وجود الوقت المضاف إليه الطلاق وهو الغد وإنما لم يصدق في
الاول قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وهما قاسا الثاني على الاول وابو حنيفة
فرق والفرق مر وهو ان المراد عند ذكر في يكون الجزء والجزء منهم فيكون
له بيان إظهار كلامه فيصدق قضاء وديانة بخلاف ما اذا لم يوجد بعض
في الجزء الاول لعدم المزاحم اعلم أن هذا الذي قلنا في ظرف الزمان اما
في ظرف المكان فكما اذا قال انت طالق في مكة او في البيت او في الدار يقع
الطلاق عليها ايتها كانت لان الطلاق اذا اثبت وقوعه في مكان ثبت في كل
مكان ولا تختص بمكان دون مكان إلا اذا قال عنيت اذا دخلت فحينئذ لا يقع
الطلاق قبل الدخول لان كلامه يحتمل الاضمار قوله وتستعار
للمقارنة اي تستعار كلمة في الكلمة مع وهذا اذا لم يمكن ما بعدها ان يكون
ظرفا لما قبلها كما في قوله انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لا يمكن ان

يكون ظرفا للطلاق لانه عرض فيحتمل على المقارنة بخلاف الان لانه في الظرف بمعنى المقارنة
لانه يقارن المظروف لكن يقع الطلاق بعد الدخول لان الطلاق لما يتعلق وجوده
بالدخول صار الدخول في معنى الشرط بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان دخلت
الدار فضائلك تقع بعد الدخول فكذا هنا وما قاله الشيخ الامام بدر الائمة
الكرذري انما وقع الطلاق بعد الدخول لان قران الطلاق بالشيء انما يتصور
بعد وجود ذلك الشيء فعنده نظر عندي لانا لا نسلم ان القران لا يتصور الا
بعد الوجود لانه حينئذ لا يبقى للقران فرانا بل يكون مقارنة قوله
ومن ذلك حروف شرط اي ومن جملة حروف المعاني حروف الشرط ويحتمل
ان المصنف اراد بحروف الشرط كلمات الشرط لا الحروف المصطلحة لان
حرف الشرط ان ولو وما سوى ذلك اسما تجازي بها لتضمنها معنى الشرط
ويجوز ان يريد الحروف المصطلحة بتأويلها لان اذ كل واحد من الاسماء التي
تجازي بها جاء لان في المجازاة قوله وحرف ان هو الاصل في هذا
الباب اي في باب الشرط لما ان عنها انما جوزي به لتضمنه معناها الا ترى
انك تقول متى تخرج اخرج فمعناه ان تخرج في رمضان اخرج في رمضان وان
تخرج في شعبان اخرج في شعبان وان تخرج سحرا اخرج سحرا وان تخرج وقت
الظهر اخرج وقت الظهر الى سائر الوجوه وعلى هذا الباقي وقد عرف في موضعه
وروي عن ابي يوسف انه اذا قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار لم تطلق ما
لم تدخل قوله واذا لو والشرط على السواء اي تستعمل لكل واحد
منهما بطريق الجمعية حتى لا يكون المراد الا احدهما لان المشترك لا عموم له
عند جوزي لكونه تحت بيانين لاول مشدده للنسبة والاخرى مخففة علامة
للجزائية في الخط ساقطة في اللفظ لالتقاء الساكنين ونون الجمع ساقطة
للاضافة اعلم ان متى ومتيما تستعملان للوقت وان جوزي بهما وان
تستعمل للشرط المحض بالاتفاق واما اذا واذما اذا جوزي بهما هل يسقط
معنى الوقت عنهما امرا لا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو مذهب عامة الكوفة
كالكسائي والفراء يسقط وعندهما لا يسقط وهو مذهب علماء البصرة لهما

اذا

ان اذا استعمل في الاشياء الغالبة الوجود كقوله آتيتك اذا احمر البسر واذا
طلعت الشمس فلا يصلح للشرط الا استعارة لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ولهذا
لا يقال ان احمر وان طلعت الا اذا اريد بالطلوع الخروج من الغيم وقولهم ان
جاء فلان للشك في وقت المجيء لا في المجيء قلت ان اثار الشرط في اذا ظاهرة
كذا جواب اما في جوابه ونقل الماضي الى معنى المستقبل كما في اذا قد تجيء به كما في قول
الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل ولما ثبت اثار الشرط فيه قلنا انه
للشرط حينئذ لان الاصل في الكلام الحقيقة ولا معنى بعد ذلك لادعاء الانتقاء
ولئن سلمنا الاستعارة فنقول اذا اريد به الشرط مجازا لا حقا ان يسقط
عنه الوقت اصلا فلا يجوز ان لا يسقط لانه حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في لفظ واحد وهو ممتنع ولا نسلم ان ما كان غالب الوجود لا يكون فيه خطر فلا
يجوز ان تعدم الشمس اصلا فلا تطلع وتعدم البسر اصلا فلا يحمر شرح
المسايل لو قال لامراته انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك فسكت يقع
الطلاق لوجود الشرط لانه عقب الطلاق بزمان خال عن التطليق ولو قال ان
لم اطلقك لا تطلق حتى موت هو ازهي لان الشرط عدم التطليق اصلا ولا عدم
التطليق اصلا الا بالموت ولو قال اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك فان عنى
الوقت تطلق حين سكت كما في متى وان عنى الشرط لا تطلق حتى موت كما في ان
وان لم تكن له نية قال ابو حنيفة انه يحمل للشرط لا للوقت لانه عمم هذا
وهذا لم يكن طالقا فلا يكون بالشك وقال لا تطلق حتى سكت لمعنى الوقت فيه
كمتى والفرق لابي حنيفة ان الوقت في متى حقيقته التي وضعت متى لها جزما
ولا نسلم ذلك في اذا قوله والمجازاة بها اي متى لازمة في غير موضع
الاستفهام وانما قيد به لان في موضع الاستفهام يسقط المجازاة عن متى كقولك
متى تذهب ومتى تكتب ومتى يكون العيد ومراده بهذا الكلام اثبات الاوقتية
للكلمة اذ ابانه انه لما كان لا يسقط عن متى معنى الوقت مع انها تجازي بها في غير
موضع الاستفهام لا محالة ولا تجازي باذا الا محالة بل قد تجازي وقد لا تجازي
فلان لا يسقط عن اذا معنى الوقت عند المجازاة اولى واجرى والجواب مزايفا

قوله بل هي في جواب الجواب اي بل المجاراة في جملة الجواب قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اي في هذا باب الشرط اما من وما فللعموم ومطر من بالضم مر عند ذكر من بالكسر ومطرما كما اذا قال طالق ان شئت ما شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس ما شاءت وذكر كلما باني عند ذكر كل ان شاء الله تعالى ومن الاسماء التي يستعمل للشرط ابن وحيثما واذا قال الرجل لامراته انت طالق ابن شئت او حيث شئت لا يقع الطلاق ما لم تشأ في المجلس لانهما عاريتان عن المكان لانهما لا يدلان على المكان فلم يقتضيا عموم الاوقات وحيثما وجيء بمعنى وشرط حرفيه ما وهي اي وفي كلمة ما تناول واحدا شائعا في الجنس واذا وصفت بصفة عامة عمت لان الوصف للتعريف فصار بمنزلة لام التعريف ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر ضربهم ما لا يلحق الواحد والجواب ان الموصول لانه يلحق وان ضرب واحدا بعد واحد يلحق الاول لانه وجد شرط العتق فيه ولو قال اي عبيدي ضربك فهو حر بضربه ما عمتهم لانه وصف بصفة عامة وهو الضرب قوله وفي كل معنى الشرط ايضا اعلم ان كلمة كل لست من حروف الشرط لكن فيها معنى الشرط اما بيان انها ليست من حروف الشرط فان الشرط ما يكون مبهما وما على خطر الوجود وهذا المعنى لا يتحقق في كل لكونها مضافة الى الاسماء ولا خطر في الاسماء لكونها ثابتة بخلاف سائر الحروف فانها تضاف الى الافعال وفيها ردد واما بيان ان فيها معنى الشرط فلان الاسم الذي يلي غفلتها بوصف بفعل لا محالة ولهذا يدخل الفاء في جوابها كقولك كل رجل يفوض امره الى الله فهو صادق وكل من يتبع الشيطان فهو فاسق اما كلما فهي من حروف الشرط عند الاصوليين للزومها الافعال والفرق بين الكلمتين ان كلمة كل لعموم الاسماء لدخولها عليها وكلمة كلما لعموم الافعال لدخولها عليها بيانه في قول الرجل كل امراة لي تدخل الدار فهي طالق تدخل طلقت لكن لا يتعدد الوقوع على واحدة لعدم اقتضائها لعموم الافعال بخلاف ما اذا قال كلما دخلت امراة هذه الدار فهي طالق فدخلن طلقن وتعدد

الوقوع على واحدة اذا تعدد الدخول منها وبين بثلاث فاذا عادت اليه بعد زوج آخر لم تطلق بعد ذلك بالدخول لان المعلق وهو طلاق هذا الملك قد بر

العرف بين كلما وكل اذا دخلت على منكر وجنسها اذا دخلت على معرف ان في الاول يقتضي احاطة الافراد وفي الثاني يقتضي احاطة الاجزاء ولهذا قالوا كل الرمان ما يشتهي كله دبس وكل رمان ما كل صادق قوله ومعنى الافراد كثير الخ يعني ان المراد من الافراد ان يعتبر كل فرد من الافراد على سبيل الانفراد معضودا ۞ والحمد لله الذي اقدرني على معان هي بنات الخبايا مخزونة ۞ وهو الذخائر مصونة ۞ ورزقني من البيان ما لو خطر ببال الشارحين ولو تمحض الحكم بغوص المحصلين ومبني من حسن التركيب ما لو تمثله السنة البلاغة ۞ ولو تزيق البديع اقبل لبراعة ۞ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ۞ ثم بعض من لا حظه لدى الغلو يكون عن جنده المسؤوم لم يرتق الى الدنا مصنف ولم يرق فيها مؤلف ولقد كان هذا الاسم ولقد خرض هذا الخطر فليس المصنف الا من جمع هذا الكتاب مركب من عنده مفيد ما لزنده واما النقل المسايل من عند نفسه فهو اما ذا الاخير ان ما قال فخر الاسلام في اصوله فهو بعينه مذكور في اصول سمس الائمة السرخسي وكذلك بالعكس الا ان التراكيب متغايرة وكذلك في سائر مصنفات كبار المصنفين في سائر العلوم على اني اوردت من الاصول والا وعندي لذلك ما يسنده خاطري ومطالعة باطني من غير اتكال كاتكال غيري فليس الحركي كالساكن فلو كان الاتكال في جوهر لا ضعوني ولقال ابو حنيفة اجتهدت ولقال ابو يوسف نار البيان او قدت ولقال محمد احسنت ولقال زفر انعمت ولقال الحسن امعنت ولقال ابو حفص انعمت فيما نظرت ولقال ابو منصور وفقت ولقال الطحاوي صدقت ولقال الكرخي بورك فيما نطقت ولقال الجصاص احكمت ولقال القاضي ابو زيد اصبت ولقال سمس الائمة وجدت ما طلبت ولقال لخر الاسلام عبرت ولقال فخر الدين النسفي نورت ولقال صاحب الهداية باعواض المجد عبرت ولقال صاحب المحيط فقت فيما اغلقت واسرت الى عبيد ذلك من المجد اشارت ولقال المنتقي انت من فضحا كنانة الذين لا يحصى عدد ذهم رضوان الله عليهم ۞ ولقال المنتقي انت من فضحا

عنا شهر ستة كتبه النجاة لانها وجدته بواهر لا يعوق وبعد تقول
الفقير العبد الى الرحمن المستعان الفاضل الانسان فواز الدين امتز كاتب بن امير عمر
الفهيد الانصاري فرغت عن تصنيف هذا الكتاب بعون الوهاب حامدا ومصليا
وانا على خراج شهر الجمادى الثانية المبارك لهذا الشهر وارجو من الله تعالى ان
يكون مباركا لي العالمين بجده الملك الى العالمين بجشر سنة ست عشرة
وسبع مائة • اللهم اقطع عني سرعة الجنود واذفع عني كيد الشانين والعنود
وحد اليد بغضهم وفرق نادي بغضهم واغبر انصار مكرهم واخذل ابصار مكرهم واخطفي
كما يخطف عبادك الفاجر عن مجالس الفاجرين آمين على ما تشاء قدير وبالاجابة
جدير • تم الكتاب بحمد الله وعونه •

• وحسبه وخير توفيقه •

على يد العبد الفقير الذليل الجبير المعترف بالتقصير الراجي العفو والغفران الواثق
العفو الرحيم المنان • محمد بن احمد الحكري المقيم بمدرسة السريفية المجاورة بالجودرية
بمدينة الله واقفها بالرحمة والرضوان وصلى الله على سيدنا محمد والد وصحبه وكرم وسلم آمين

• وافق الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك في اليوم •
• المبارك التاسع عشر من شهر الله المحرم •
• سنة خمس وخمسين وسبعمائة •
غفر الله لكاتبه ولقارئه ولمن
• نظر فيه وللمسلمين •
• اجمعين •
• آمين •

وصلى الله على سيدنا محمد والد وصحبه وسلم • وحسبنا الله ونعم الوكيل •

• يا قارئ لحظ بالعين من نظره لا تمش صاحبه بالحق مذكره •
• وقف له دعوة يا الله خالصة لعلها في ضريح الذهر منفعة •