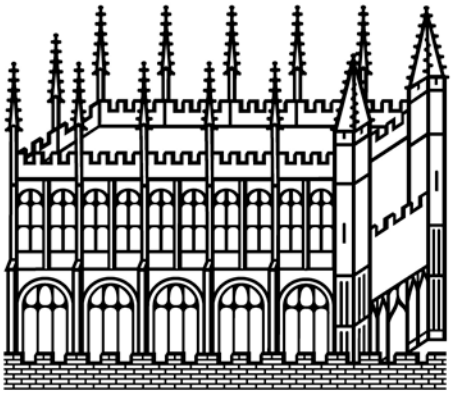

Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

ORIENTAL INSTITUTE
LIBRARY

OXFORD UNIVERSITY

Fol. BP
152
Buk

303980171W

لمتعصب من دقائقه وبالغة فی تصحیح الفاظه وتنقیح معانیه بقدر الامکان واجتهدت فی شرح لغاته وکشف نکاته بیان واوضح تبیان فکم من یوم عانیت فیه شدائد الفکر وکم من لیلة قاسیت فیه مشاق السهم حتی تیسر لی هذا التحقیق وقاد فی التوفیق الی هذا الطریق وذلک من جلائل نعم الله علی وغرائب اکرمه ولطائف بره ورغائب انعامه والمسئول من فضله العظیم وکرمه العمیم ان یجعل مقاساتی ذریعة الی الفناء الجمیل فی الدنیا وقبیله الی الثواب الجزیل فی العقبی وان یصیرنی من الذاکرین لنعمه انه المنعم المنان المکرم الدیان والحمد لله رب العالمین والصلوة علی سیدنا محمد وآله الطاهرین اجمعین اللهم اغفر لکاتبه ومالکه ولمن صححه ولمن نظر فیه ویرحم الله عبدا قال امینا

خاتمة الطبع

یقول الفقیر المضطر الی رحمة ربه الکریم المنکسر محمد ابراهیم غفر الله الرحیم الحمد لله الکریم العظیم الوهاب الذی یتفضل علی من یشاء بجلیل الانعام بغیر حساب ✤ الذی جعلنا من خیر امة اخرجت للناس بلا شک ولا ارتیاب وفضل نبینا صلی الله علیه وسلم علی سائر المخلوقات بلا ریاب ✤ ومنیر معجزاته باجل الکتاب ✤ والصلوة والسلام علی افضل العالمین وخاتم النبیین سیدنا ومولانا محمد اجل من اوتی الحکمة وفصل الخطاب ✤ وعلی آله واصحابه الفائزین بکل فضل مستطاب ✤ وبعد فاعلموا عشائر الاخوان ان علماء الحنیفة حرروا فی اصول الفقه کتبا حجما ومجلدا ضخما لتحقیق الحق من اختلاف المذاهب ✤ وسعوا فیها لوضوح تدقیق المطاب ✤ وکان بعضها افضل من بعض خصوصا کتاب التحقیق المعروف بغایة التحقیق شرح اصول العالم الفاضل العارف الکامل سلطان الشریعة برهان الطریقة مولانا حسام الحق والدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکثی المعروف بمتن حسامی شیخ الاسلام والمسلمین برهان الشریعة الفضلی علم الهدی علامة الوری مصباح رموز الدقائق ✤ مفتاح کنوز الحقائق ✤ المشتهر بین الفقهاء اولی الحکم والتنجیز ✤ والعلماء ذوی النهم والتمیز ✤ مولانا عبد العزیز بن احمد بن محمد البخاری قد انطبع فی المطبع العالی من المطابع فی الاکناف والامصار ✤ للمنشی نولکشور مالک مطبع اوده اخبار ✤ حفظه الله تعالی من الغرار والفرار ✤ فحصل الفراغ من انطباعه فی الیوم الحادی عشر من الجمادی الثانی سنة ١٢٩٣ الف ومائتین وثلاث وتسعین من الهجرة النبویة علی صاحبها الصلوة والتحیة المطابق رابع شهر جولائی سنة ١٨٧٦ الف وستمائة وست وسبعین من السنوات العیسویة

تمت

كلمة ان فلهذه المشاركة لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقبت اليمين واما اذا فلافادة الوقت
الخالص ولهذا يدخل على امر كائن او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هي في حيز الجواز لما بينا **قوله** ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اي في نوع
الشرط اما من وما فلابهامهما يصلحان الشرط فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وتحقيقه انهما لما دخلا في العموم لابهامهما والعموم في الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد
من الافراد بالذكر متعذرا او متعسرا وما تورى بان هذا المعنى مع الايجاز نابا مناب ان فقيل من ياتني اكرمه وما تصنع اصنع قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر
او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ومنا لهما من المسائل من شاء من عبيدي عتقه فهو حر من دخل هذا الحصن
فله راس من دخل الدار فهو حر ما بايعت فلانا فعلي وما ذلب لك على فلان فعلي ومن يستعمل لذوات من يعقل وما لصفات من يعقل وذوات ما لا يعقل
واذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كلما فيوجب عموم الافعال
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم كلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في
عين المعاني فاذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرتين حنث في كل مرة بخلاف قوله كل امراة تزوجها فهي طالق فتزوج امراة مرتين
حيث لا يحنث في المراة الثانية لانها يوجب عموم الاسماء لا عموم الافعال **قوله** وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ماخوذ من الاكيل الذي هو محيط
بجوانب الراس فلذلك يوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ لا اضافة من الاسماء اذ لا اضافة
من خصائص الاسماء فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح
حامض اي جميع اجزائه التي يوكل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط تولى الفعل بعد الاسم المضاف اليه
كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي يوجب الاحاطة
على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاحاطة يستفاد من كل وجه ومعنى الافراد يستفاد من المضاف
اليه اذ هو نكرة في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كان ليس معه غيره فاذا قال الامر كل من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله راس فدخل عشرة معا فقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل يجتمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد
فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناوله خاصة وكان ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين كان
النفل لاول خاصة لانه كل الداخل اولا لان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل
منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخله عشرة معا حيث كان النفل اكل واحد منهم بالتسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع دون
الافراد فيكون اعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها كان
كل واحد من الداخلين يتناوله لايجاب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجح ماله هذا آخر
ما قصد به من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتمة مارسية من الحاج مسؤل الامة والاصحاب قدس الله تعالى على الشروح في هذا الامر المهم بفضله
واحسانه واول له صعاب هذا الخطب امد لهم بجوده وامتنانه فبذلت مجهودي في توضيح ما استبهم من حقائقه والجرت موعدي في تشريح

بينهما زمان كما في الشرط والمشروط فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان وضعت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضي الامام فخر الاسلام رحمه الله **قوله** ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمة او الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس لمعنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل فالو معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء تعليق وقوعها بالوقوع الاولى كقولك ان تاتني اكرمك تعليق الاكرام بالاتيان وانما يدخل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود لقصد نفيه او اثباته لانها للمنع او الحمل وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق ولهذا قبح قولهم ان احم اليسير لانه من الامور الكائنة ولهذا لا تتعقب هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا تحقق ودخول هذه الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى ان امرؤ هلك وان امراة خافت من قبيلا لاضمار على شروط التفسير او من التقديم والتاخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي تعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم **قوله** واذا يصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم تبق فيها معنى الوقت وصارت لمعنى ان كما في سائر الفاظ المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم تبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امراته اذا طلقتك فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق في قوله ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من اليمين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق ووجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول البيان لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون واشتغاله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيهما واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل ومعناه ان تصبك خصاصة لان اصابة الخصاصة من الامور المتردده وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر كائن او المنتظر الذي لا ريب في عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصير كلمة اذا كانت ههنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال ينبغي ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصة وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت كما ذكرناه واذا ثبت هذان الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اي متى لازمة في غير موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت المبهم ولا يختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان لتردده ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

وداوده رحمه الله بالتبيين فلم يدخلا كذا في الكشاف قوله وفي الظرف هذه الكلمة تجعل باتدخل هي عليه طرفا لما قبلها ودعاء له فاذا قلنا الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار دعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك توسعا على معنى ان العلم جعل دعاء للنظرة ولتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمته ويفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان مثل ان تقول انت طالق غدا فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله حتى لو نوى اصفر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله غدا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا قال في غدا لا ترى ان قوله غدا معناه في غدا لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة لا قضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة وقضاء لان الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن والا فحينئذ يثابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به الا يرى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك صمت اليوم صمت اليوم الذي صمته يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي صمت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد وبلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد ليقع كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد منهم والية ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه لا تخييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة فاذا المريق شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المزاحم وللسبق ولذلك يقع فيه يوضح الفرق بينهما ان قوله ان صمت الدهر فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت في الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الاخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة الله اياهم في الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لا انقطاع لها فاما نصرته اياهم في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض لانقطاع او ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته في فجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار معنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قيام المظروف بالظرف من حيث انه لا يحل

العارضة عن صحة التعليق لانه تابع قوله ومن للتبعيض ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان
الى فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم
من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا وليس
كما قال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اي ولاجل ان للتبعيض
قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لاخر اعتق من عبيدي من شئت عتيقة كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر
وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون لتمييز
الجنس اي للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم فتبينا ولهم جميعا كما في قوله
من شاء من عبدي عتقه فهو حر وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بتحقيقهما اما من والعموم
اصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاما متناولا له
الاكثر وتحقيق العمل بالتبعيض وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل التبعيض فيه لا في غيره بخلاف قوله من شاء من عبدي
عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط بعد
وصفت لصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى الصفة فتقم ضرورة عموم الصفة فاسقط اي الوصف بهذه الصفة الخصوص اي التبعيض
فاما البعض في المتنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشية فيه اسندت الى المخاطب فتبقى معنى التبعيض معتبرا فيه صفة العموم فتناول بعضا
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه فهم منه وجوب القطع للشراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمر والمضروب كما يقال زيد الضارب وشئ معلوم كما
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالشبه في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة
فلم تعم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى لقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار اثر ذلك المعنى
العموم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانتهاء الغاية على
مقابلة من اي هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من للابتداء الغاية اي هي تدخل في الغاية التي يتبدأ بها صدر الكلام
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأة ويقول الرجل انا اليك اياه انت غايتي ويقول قمت
اي فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان اجال الديون غاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا
فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة لانظار
وبوجود الميسر تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام يتبع لقراءة القرآن
كله ومما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ

قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتفاعا على غيره ويقال زيد على السطح لتعليه
عليه ومنه قولهم على فلان دينه لان الدين يستعلي من يلزمه وكذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك على الف درهم يعني
لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوعة للاستعلاء والاستعلاء
في لفلان على كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلا محمولا
على الدين لان الاستعلاء فيه لا ان يصل به الوديعة فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من
حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحتمل عليه لهذه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل يستعار كما قوله فيما بعد قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشتراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفاسير ان على صلة
المبايعة يقال بايعه على كذا لا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى
هذا الاصل قالوا اذا حاصر المسلمون حصنا فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن على ان افتحه عليكم فقالوا لك ذلك ففتح
الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه نصا بقوله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواه والخيار
في تعيين العشرة الى راس الحصين لانه جعل نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ باعتبار انه داخل في امانهم
لانه استامن لنفسه بلفظ على حدة ولا باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن تناوله
الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب لمبتدا من وجه محلا ما لو قال امنوني وعشرة او فعشرة حيث كان الخيار
في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل نفسه ذا حظ من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
وكان اليه التعيين **قوله** ويستعار لمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان تقال بعتك
على الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر بمقتضاها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض
في هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان لصقا به لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التي ليس بمحضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان
الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بينا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان
الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد هدرت من جانبها فيحمل
على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة
رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما لزمها مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب
المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة
للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط
ههنا لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع معنى

بالصلح لين فاذا قال لعبدي حر ان لم اضربك حتى يصبح فاخذ في الضرب ثم اقلع اي امتنع قبل الصباح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فكان شرط البر وهو المدالى الغاية المضروبة مقصودا وكان الكف محتملا هذا الفعل للحالة فيكون شرط الحنث مقصودا ايضا والصبح يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب بالصبح غاية فوجب العمل بتحقيقه الغاية وحمل حتى عليها فكان الكف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحنث فان اقلع قبل الغاية كان حانثا وهذا اذا لم يغلب على حقيقة عرف كما في المسئلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب واما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب متعارف ولو قال ان لم اتك غدا حتى تعديني فعبدي حر فاياه ولم يعده لم يحنث لان التعذية لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع اليه وكذا الاتيان ليس بمستدام الا ترى انه لا يصح ضرب المدة له فخفت شرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل حتى على الغاية ولكنه يصلح للتعذية لان الاتيان على وجه التعظيم احسان يدنى الى المزور فيصح سببا فيه للاحسان مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل قوله عليه السلام من زارنا حيا ولم يذق منه شيئا فكانما زارميتا والتعذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فتحمل على المجازاة فصار شرطا به فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تعذي عندك وان لم تاتني حتى تعذني تعبدي حر كان حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغاية فيه لان التعذي من غداء الغير عند الاباحة احسان فلا يصلح منهيا للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم آتك فانت تعذي عندك قوله ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد او الباء للالصاق هو معنا ما يدل لالة استعمال العرب اياه فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولهذا اي ولانها للالصاق والالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان كان معناه الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقة والقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حتى فكان شرط الحنث للاخبار بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر لنفسه وهو المتعول الثاني للاخبار وصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم للكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كما يتونه الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فتناول الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا قوله ان كنت تحبيني بقبلك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان محبته لم يتصق ما في القلب لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني بقدومه لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فانبات الخبر وهو اسم لما يصلح دليلا على المخبر في العرف فصار يطلق على الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في لمعنى لاعلى الفعل وانما تجعل لو بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كما اذا قال والله لا اوخل هذه الدار او دخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى او لا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت حقيقته وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا اوخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكره في عامة شروح الجامع واليه اشير في الكتاب الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو او ما رايت عمرا ولكن رايت بشرا قال الله تعالى الذين استوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او دخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف وثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه قوله واما حتى فللغاية يعني ان معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فانا قد وجدنا ما استعمل في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية فيه شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها او حتى الصباح حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمت الى نصف الليل والبعد حتى ليس بداخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة على عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر رحمه الله وجار الله وعامة المتاخرين من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونام الصباح وذلك له الغرض ان يقتضي الشئ الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يا الفعل على ذلك الشئ كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو قد فات في الغاية السفلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشراف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرات القران البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخلا لانه ليس ببعض الليل فعلى هذا اكل الراس ونام الصباح في مسئلة السمكة والبارحة قوله ولهذا التي ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل للغاية ان امكن كقولك سرت حتى ادخلها لان اصلها للغاية فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر للاستدامة بان صلح لخبر ضرب المدة وان يصلح للآخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لفوات معنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي لوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون المحلوف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل او لجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافي نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود

للتعليق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتق الامة ثم مرض الزوج ومات الطلاق في المعتقة وانما تحرم حرمة غليظة وليصير الزوج فارا حتى ترث هي واعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة والنشاء في حق الارث لكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيهما يريد ابطال حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بمن فتزوج خامسة او اخت احدى ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له لنكاح الخامسة ولنكاح الاخت فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ لم يكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز لنكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال وعلى هذا مسائل في الزيادات **قوله** وقد يستعار هذا الكلمة للعموم اي بدلالة يقترن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي لانها لما نابت واحد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا انتفاء الجميع ان كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا وان كان نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنتهى عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا ولهم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احدى الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانحاتنا ولاحد المذكورين والعموم انما يثبت لعارض ليعترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان ولتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شئ غير معين يوجب ذلك فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه مجالس احد الفريقين او كلما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما يثبت في كل واحد منهما والى قوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او اباءهن الا آية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابدا موضع الزينة لجميع مستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرفنا انه موجبها في الاباحة عموم الاجتماع بمنزلة واذا لعطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا منهما والى قوله الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فاوجب اباحة الجمع والواو لتوجبه ولهذا هي ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا كلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو في قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان او وقعت في موضع النفي حيث فيوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث تعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا وفلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الخطر ان كانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وكان له ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولحما كان له ان يأكلهما وكذا اذا **قوله** وقد يجعل بمعنى حتى اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان وذلك انك لو قلت لالزمنك او يعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما قبل او تقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون

انها وضعت لهذا هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائني وجماعة من المتاخرين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رويتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك قد رايت احدهما ولكنك تشككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الاخر اذ استعمل في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب شكا لعدم تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجبت كلمة التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين لما قلنا انها في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انها في الاخبار تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اذا جيء عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل مجيء وجد من احدهما لا نكرة فوقع بهذا الاخبار الشك في الذي وجد منه فعل مجيء فتبين ان الشك انما ثبت حكما واتفاقا فيكون الكلام خبرا لا مقصودا بالحرف او كالهيئة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهيئة الا يرى انها لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجازا وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للايتيار ولا يتصور الايتيار بايقاع الفعل في غير العين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتيار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء لقولك هذا او هذا لانها لما تناولت احدهما غير عين اوجبت التخيير لدفع الابهام **قوله** ولهذا اي ولان او لاحد الشيئين والشك والتخيير ثبتا بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدهما عالم هذا وهذا الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه فيصح الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب اوجعلنا الحرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء التصحيحي له لان اثباتها في ولاية انصار انشاء شرعا وعرفا واختيارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار لا العتق في ايهما شاء وبان يثبت العتق في احدهما كما كان للامور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء على احتمال انه بيان اي اختياره بيان يعني هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا للتخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه واخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غيره ما اوجبه كما اذا وقعت في سالم لا يمكنه اثباته في بديع والعتق انما تحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط له اهلية الانشاء وصلاحيته للمحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي هذا لما لزم اخبرت بحريته او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه للعبد وهما يقين كالعتق واقعا فيه وكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار يحمل بناء في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حر او قال هذا حر او هذا ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين مترددين ان يعتق وبين ان

كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني الا يرى ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو لو سكت عن قولك لكن عمرو كان لانتفائها بما وفي قولك جاءني زيد بل عمرو لو سكت عن قولك بل عمرو لاثبت الانتفاء بل ثبت ضده وهو البثوت فهذا هو الفرق بينهما **قوله** غير ان العطف استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اي انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير متفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا تثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل في يده عبد فاقر به للانسان فعال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قائلا لان مقرا به لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين وصح الاستدراك وكان وصلا به بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه لفاه مطلقا وصار كالمجازمنزلة قوله لفلان على الف درهم ودیعة حيث يصير قوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا معنى قوله فاذا اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر متى نفى الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا يملك الغير لا خر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا قلنا اول كلامه نفي واخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان الكل لكلام واحدا يحكم لاول الكلام لشيء قبل اخره الا ترى ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان لي قط باتصال الاثبات به تبينا للملك عن نفسه باثباته للثاني ولذا اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات عرفا وذكر تاكيد الشيء كان حكم كحكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي لما كان تاكيدا للاقرار كان موخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم والتاخير صيانة له لاقراره عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وشهادة الفرد لا تثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول **قوله** والا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف بكسر النون في الكلام بلكن ولا تعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله كالمزوجه بمائة الى اخره اذا تزوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة بمن رجل بمائة درهم فبلغها البعد فقالت للاخير النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا فسخا للنكاح وجعل لكن للاستيناف لكلام لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثبات لعينه فلا تعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق النفي لا يمكن تداركه بعد لاثبات ولا يمكن ان يجعل لاجازة ههنا مقدمة على النفي كما جعل لاقرار كذلك في المسئلة الاولى لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد بقبولها اجيزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتاخر فاذا لا فائدة في التقديم والتاخير **قوله** واما او فكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان افتلوا الفسكم او اخرجوا من دياركم فتينا ول احد المذكورين بذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى وقد

ثم اخبركم ان هذا المن كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر ان من سادثم سادابوه ثم قدساد قبل ذلك جده ولهذا قلنا في قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فانها للايجاب ولا وجوب للكفارة
قبل الحنث بالاجماع قوله واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعة للاخراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك
للغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت
ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكانك فصلت ان مثبت لنفي المجيء لزيد ثم استدركت
باثباته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون حرف النفي والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن
صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فاما كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى
الاول على سبيل الجميع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع
بما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر
على الرجوع لانه لا زم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانحالم يبق محلا لوقوع الاول فلغا آخر كلامه ولو قال لامراته كنت طلقتك
امس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امراتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية
دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بحنيفة رحمه الله وصاحباه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
انت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط
وقد بقي المحل على حاله فاذا قال لا بل طلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط مثبتا ههنا مذكورا لانه حذف
اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت
وقعت واحدة لقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو عند بحنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا ثنتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فتقتضي تقرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا
بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لكن اعلم ان لكن للاستدراك بما لقدر
في الجملة التي قبلها من التوهم يعني قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلتوهم ان يتوهم ان عمرا مرئي فازالت كلمة لكن هذا التوهم والفرق
بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن تخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد
النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو لا تستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو
في معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفان جاز الاستدراك بلكن
دون الايجاب كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف كذا ذكره الامام
عبد القاهر رحمه الله فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثاني
من موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فما نفي الاول فليس من احكامها بل ثبت ذلك بدليله وهو نفي الموجود فيه صريحا بخلاف

الى الفا فانت حر كما هو في صورة الواو ولانا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان كلمة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصلح ذلك في الفاء ثم عند ابي حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو قطع الكلام ثم استانف قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يرى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد لانه في التكلم لا متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فيمن قال الى اخره هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله تقع الاول في الحال ويلغوا ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استانف لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير في آخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يزيل في المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره في عدم التعليق بالشرط وجب ان لا يثبت له شركة فيما تم الاول ولا يضر ذلك كما بعده فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امره بلا استناد ولو استانف بحقيقة لا يقع شئ فكذا اذا صار مستانفا حكما انا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام صورة وذلك موجود ههنا فاما التعليق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل بالبينونة قوله وقد يستعار بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا باللواو احترازا عن الالغاء للاتصال الذي بينهما في معنى العطف قالوا او لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المتقدم الذي تبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وقال في هذه الاية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود

وانت مريضة اذ النوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط متقدم على المشروط لاستحالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول فاذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءنا باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمة مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماوه اراد كان
لون سمائه من غبرتها ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مودا لفا وكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما يحمل
على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يرى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث
الكلام مداحة وانت في ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة
الدخول لا من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اداء الفا مقدرا الحرية
في حالة الاداء وانت مقدر للامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب لامر يدل الحال مقصود المتكلم فاخذت حكمه فصير معنى الكلام اداء
الفا تحر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول لتعلق الاكرام بالثانيتين في قوله اثنتي اكرمتك فكر
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اي وصفا له لم يثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال ولا صفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقب ضرب زيد على تطاول المدة بينهما والدليل عليه انهما تستعملان في الاخرية لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط
بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة ترتيبا ولهذا اي ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر
او بفاصل آخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لما دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق وشقة اذا ظهر آثار الفرج والخلاص البشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار وليسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل
والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث الغيث ولهذا اي ولان
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لعبده اداك الفا فانت حر انه يتعلق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فصير معناه اداك
الفا لانك حر فتنجز به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
بل اجعلت قوله اداك الفاء علة وقوله وانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان ايضا وان كانت المراة غير مدخول بها بلا خلاف وكذا لو قال للمراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية التطليقة الاخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان على الف ودرهم ولفلان الا يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تتعذر ههنا اثبات الشركة لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وهذا باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لغيوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق وطالق فطلب انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا بخلاف الازنة وانما يصار اليه اي الى الاستيناف في قول الدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ الشركة لا تثنيتين في مجيء واحد ولا مرتين في طلاق واحد لا تتصور فصار استيناف الجملة الناقصة بخبر آخر ضرورة واشتراكها في خبر الاولى من غير استيناف اصليا فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقوع الحال ان لا يدخلها لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا عن تكلف اخراج الان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة لفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة عنها بجملة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو ميسط العذر في ان تدخلها او لا يجمع بينهما وبين الاولى مثله في قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة فجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان يتقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق له اليق بما لزم فلذلك جيء بالواو كانه قيل اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها وقالوا الذي وانما حذف للاذن في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل الى آخره اذا قال لعبده اذا الى الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال ان نزل وانت امن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف او لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقدير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضي هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله او وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لاستحالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول فاذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءنا باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمة مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماوه اراد كان
لون سمائه من غبرتها ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مودا لفا وكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما يحمل
على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يرى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث
الكلام مداحة دال على ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اذا الفا مقدرا الحرية
في حالة الاداء وانزل مقدرا لامان في حالة النزول ولما ثبت التكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب لما مر بيانه فصار تقدير الكلام ان كنت حرا وانت آمن فانت حر
الفا حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول لتعلق الاكرام بالمأتيين في قوله ائتني اكرمك وذكر
في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اي وصفا له لم يثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني سوجبه وجود الثاني لعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقب ضرب زيد ولم تطول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخبرية لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط
بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مترتب على العلة ترتيبا ولهذا اي ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية لعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر
او يوخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اوضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص ابشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل
والابشار لازم وتسمى بفاء السببية بمولود فالبشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي ولان
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لعبده انت حر انه يعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اذا
الفا لانك حر فتنجز به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المستراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
بل اجعلت قوله اذا الفا علة وقوله وانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان ادية

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان ايضا وان كانت المراة غير مدخول بها بلا خلاف وكذا لو قال للمراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية التطليقة الاخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في الخبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليها كما لو قال لفلان على الف ودرهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تتعذر ههنا اثبات الشركة لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لفوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق وطالق فطلب انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا بخلاف الاستئناف وانما يصار اليه اي الى الاستيناف في قول الدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ الشركة لا تثنيتين في مجيء واحد ولا مرتين في طلاق واحد لا تتصور فصار استيناف الجملة الناقصة بخبر آخر ضروريا واشتراكها في خبر الاولى من غير استقلال اصليا فلا يصار اليه في الاول لا عند الضرورة قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقوع الحال ان لا يدخلها لان الاعراب لا تنتظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق تنتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون مغنيا عن تكلف اخراج الان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة لفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة عنها بجملة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وفرسه يعدو ويسبط العذر في ان تدخلها واو تجمع بينها وبين الاولى مثله في قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان ليتقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق له ليتم بما يلزم فلذلك جيء بالواو كانه قيل اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين ادخلوها وقالوا الخ وانما حذف للايذان في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل الى آخره اذا قال لعبده انت حر انت حر انه لا يتبع ما لم يرد وكذا اذا قال انزل وانت امن لانا من ما لم ينزل جعلوا الواو في المسلمين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف او لابد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان ادبت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقدير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضي هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله او وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

فا لما يقع زمان الشرط فيلغوا عتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع **قوله** وفي قوله اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل وهو
رجلا لو زوج امتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى بلفظ واحد
قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقهما في كلمتين
صلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما نبينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه
ل نكاح الثانية فلو لم يوجب الواو للترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي اختين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ
ه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
ن قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة يدل على ان الواو للمقارنة فاشار الشيخ الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين
ال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن في اخر الكلام
غير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحا لا يتغير نكاح
ا ولى بوجه فيعتق الاولى قبل التكلم ويعتق الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف
اح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة
النكاح الموقوف معتبر بابتلاء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتلاء النكاح منضمة الى
حرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف
له بخلاف مسئلة الاختين لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام ههنا يغير
وله لانه اذا لم ينضم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل به آخره سلب عنه
جواز فنزل آخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب والمقارنة
المسئلتين ثبتا بدليل اخر لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب جمعه على ما لا خير فيه ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في
صطلاح الفقهاء رحمهم الله من ليس بوكيل الفاء كذا في المغرب **قوله** وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كما لها
برها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثال دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق
احدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل هي للعطف
هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدونها لا لمجرد
لعطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى
بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما يثبت بالضرورة متقدرا
بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف
استبدادا اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو
افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق

معًا يستحيل وجودهما قلنا انما لا تعرض للقران ايضا فكانت لمطلق الجمع قوله وانما ثبت الترتيب جواب عما يقال لو لم يكن الواو للترتيب وكانت لمطلق الجمع عند ابي حنيفة رح كان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية انت طالق وطالق وطالق كما لو قال لها ان تزوجتها فانت طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغوا ما بعده لعدم المحل كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا نفسه وذلك لان قوله ان نكحتها فانت طالق جملة تامة مستقلة عما بعدها فلم يتوقف عليه ان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الشرط ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف على الاول لاستحالة الافتقار اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا رجع الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما نص على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا بهذا الترتيب ينزلن كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلذلك يقع الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل لمقتضية الواو والواو لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وبهذا انجلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول لتوقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا كالثاني والثالث فتعلقن معا فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندهما لمقتضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذا الواو لا يوجب ذلك وتعلقتا غير موصوفة بالترتيب قعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة وعنده تعلق الثاني والثالث بواسطتين فينزلن على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المعلق بمجبوس علق بتحيل واحد اوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب المتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن شبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما يثبت بكلمة ثم فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط بكلمتها ذلكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلق به جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجدنا ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع كلمة ثم اوما يقتضي وصفا له بعد الوقوع كلمة بعد ثبت الترتيب ويصير الكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون

عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدة الاختصار واثبات الشاركة والاصل فيه اى العطف الواو لان العطف لاثبات الشاركة ودلالة الواو على الجمع والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه ثم ليوجب التراخي سنة وكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق تقدم على المقيد قوله وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة رح في مسئلة الواوات كما سياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع ولفقه الشاب القوي الحدث واستعاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واجداث حكمه او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي هي للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء عملا بقضية الواو وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد كقوله زائد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ فنزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدوا بما بدا الله تعالى به فقيه دليل انها للترتيب من وجوه احدها ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدا الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم للجمع او للترتيب فثبت بتصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السوال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يدارضنا بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم يجوز ان يكون سوالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امروا مامورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا فدل الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا متناقضا ولكان قوله رايت زيدا وعمرا العبدة تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له مجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي جعلك الاختصام صالحا لاسناده الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا انه لو قال للمراة ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بالشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب اللبن نصب الباء يفهم منه المنع عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك فانك ان اكلته احتجت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله منان عندي قيامك وقعودك وقيام واحد وقعوده

يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا تثبت ولا يصلح والاكراه بالحبس اى الحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عبده فى الابطال القول والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس لعدم الرضاء وبطلان القول والفعل عن المكره الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه كيلا يفوت حقوقه بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا فى دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه فيجب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع على الاكراه بالحبس بالاكراه بطل اى سقط على الفعل حكم الفعل عن الفاعل اصلا اذا تم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره اولم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا مبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار فى نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه ويجب غيره ولا يبيح القتل والزنا بالاكراه كذا فى ملخصهم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام النذر فى حق الله تعالى كما فى حق المضطر فاذا ثبتت الاباحة فى حال الاكراه عرف الاضطرار وقد تحقق فكان تاما ثم ان امكن ان نسب الفعل الى المكره نسب اليه والا يبطل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له فى الاتلاف فتثبت الفعل اليه فيجب الضمان عليه ولو اكره المحرم حتى قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرام او الصائم على الافطار لا شئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره يحتمل ان يكون آلة له فتنسب الفعل اليه اذ تم الاكراه وقد تم لان الذى باشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم فى صورة الافطار لان الخطر نزول بالاكراه فالتحق الافطار باتلاع البزاق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل لانه لم يحل له الفعل ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشرة آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم ويجب على المكره بالتسبيب لان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الفعل لانه لا يعدم الاختيار لكن يبقى به الرضا يعنى سواء كان ملجيا اولم يكن او يفسد به الاختيار يعنى اذا كان ملجيا ولما لم يوجب الاكراه الا فوات الرضا او فساد الاختيار ولم يوجب اعلام الاختيار لا يكون له اثر فى ابدا التصرف قولا وفعلا فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضا او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب حروف المعانى

انما اخر الشيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم النحو لا من الفقه الصرف الا انه لما تعلق به بعض احكام الشرع اورده فى هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه اشار فى اعتذاره بقوله فشطر من مسائل الفقه مبنى عليها والشطر النصف الا انه يستعمل فى البعض توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام فى الحائض لتقعد شطر عمرها اى بعضه وشله فى التوسع قوله عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التى هى اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما توصل معانى الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معانى فى غيره كما فسر فى علم النحو بان الحروف ما دل على معنى فى غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من حجا الحروف اذا عددتها والثانى حروف المعانى لما ذكرنا من ايصالها معانى الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء فى قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء فى بكر واشر فانها لا يدل على معنى وكذا الهمزة فى ازيد حرف معنى بخلاف الهمزة فى احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة فى الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فى هذا الباب اسماء مثل كل ومن واذا لكنه لما كان اكثره حروف سمى الجميع بهذا الاسم وقوله واكثرها وقوعا حروف العطف العطف فى اللغة الثنى والرد يقال عطف العود اذا ثنياه ورده الى الاخر فالعطف فى الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت

فانما اوجبنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبة الى المكره واذا لم يجز ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز
ان يكون متبدلا فانه واذا كان كذلك بقي التسليم معتبرا على البائع فحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه ابتداء اي الفعل الى المكره من حيث
هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف وموت يد المالك من وجه ومفوت فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري
او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
فاما الجواب عن قوله ليفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان القبض مع كونه فاسدا حصل لغير رضا البائع وفي البيع جائز لو حصل
القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اي انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صونا اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل
وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان تتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم تتصور وجوده
منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حسا وكانت النسبة حقيقة فقلنا انه المكره على الاعتاق بما فيه البناء هو المتكلم حتى تقتصر
الاعتاق عليه ويكون الولاء له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك
لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الايلاف منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن
اتلاف مالية العبد فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه تتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف منفصل عن
الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق محتمل القتل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد موسرا كان
المكره او معسرا لان ضمان الايلاف لا تختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن
الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته
للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل الصيد بالاكراه
حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يفتى به فلو رجع بضمان يقتضي به وقد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشافعي
فهو ان الاكراه ان كان لغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار
ليكون القول باعتبار القصد بر حجة عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى
انه الكلام لا يفتح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب
والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام
بمنزلة الاقرار فان الاكراه الاول على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان
الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي ينتفي صحة الكلام عليه وكان يجب ان لا يصح تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام لا يصح اسلامه لانه اكراه
بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه
اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا

بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده تلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة يجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فلذلك ههنا لهذا لو يوعد بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر لان تاثير الاكراه بالحبس اكثر من تاثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا محلالين في الحرم وقد لو عدد بالقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا الا يتادى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا تتعدى شبهة الفاعلين وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الادمي خطا ولو عدد بحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله ولهذا اي لان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة تقصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان اتصل محلا لا يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب الاثم جناية على دين القاتل وهواى القاتل لا يصلح في ذلك اي في الاثم آلة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية لانها حينئذ يكون واقعة على دين المكره وان لم يامره بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما في مسئلة الاول فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث نسبة الفعل اليه بجعل المكره آلة لا لعدم لزوم تبديل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار لانه اختار موت المقتول وحقق سوته بما في وسعه وهو الجرح الصالح الدموق الروح واثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطلع المحلوف في معصية الحالف لانه تعالى نهى عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان قلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولذلك بقي الاثم عليه قوله وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره الى اخره اذا باع مكرها مسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ عتقه اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا بعد البيع ولقبه الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة الاكراه على وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فانا التسليم وامر حسي يصح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكره لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه لم يصح عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا تصح عليه كما في البيع الفاسد ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلما مر والخصم عليه ولهذا لو اجاز وسلم طائعا ينفذ واما الفساد فلفوات شرط وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع لفوات شرط السلامة في بدل المرابا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع تمام سبب الملك ولهذا كان شبيها بابتداء العقل على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقتدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ولو جعل المكره آلة لتبديل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل

نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كله من القيمة
قوله والاقوال كلها لان المرء لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها
على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراته المكره واعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق
امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث
نعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان الصداق
على المكره وان لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة بالمكره صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو قلنا المكره
ما يصلح آلة للمكره فيما لو ازاله المكره مباشرته بنفسه تعذر عليه فينزل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل
فاعلا حكما ففي تطليق امراته نفسه واعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا واما في تطليق
امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره آلة له
فيبقى الفعل مقتصرا على المكره وهكذا القول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور
وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل
غيره آلة له كذا في الطريقة للبرغرمة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لان
ذكرنا هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة
وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل
مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل اي المحل الاكراه او محل الجناية غير الذي ملاقيه يلاقيه الايلاف صورة
وكان ذلك اي محل الاكراه او الجناية يبدل يجعل المكره آلة لغيره مثل اكراه المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
وان ذلك اي القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة وهو استحسان
وفي القياس لا شيء عليه ولا على الامر ان كان حلالا اما الامر فلانه لو باشر قبل الصيد بيده لم يلزمه شيء وكذا اذا اكره غيره عليه واما المامور
فلانه صار آلة للمكره بالايجاد التام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على
احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام لغير نفسه وكذلك الاكراه ولو جعل اي
المكره آلة للمكره لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صوتا فلو جعل آلة يصار محلها احرام
المكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره اي في جعله آلة او في تبديل محل الجناية مخالفة
المكره المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع
في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر
الى المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره بعد ما وجد من المكره حقيقة وهو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه
بطل النقل ببطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره يعني ينسب الفعل الى المباشر ليكون جناية على
احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره اسدا قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال

ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب الدية على عاقلة المكره والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول
على حب الحيوة فلما حدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه وان كان
حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفصل بقضية الطبع فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له من غير ان يلزم منه تغيير محل الجناية واذا ترجح
الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعمله المكره في اتلاف النفس
او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه الكامل اما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار
باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره قوله واما فيما لا يحتمله اي في الفعل الذي لا يحتمل ذلك الفعل
ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبته اي نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح
لم يعارض الفاسد ههنا فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
اياه الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة فيصلح لاضافة الحكم اليه
قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح اليه ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله
وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى
لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على
المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل
مال للغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي
حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع بقيمة الطعام
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره
الا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على
القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره للطعام صار قبضه منقولا الى المكره وكان المكره
قبضه بنفسه وقال للمكره كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل
شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر اكل طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل
المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام للطعام في
يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير المكره مالكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكلا طعام

فى فالاكراه دليل على انه كاذب فيما يجبر به فان قيل البين ان عندابى حنيفة رحمه الله قوله لمن هو اكبر منا منه هذا ابى يوجب ان لايتحقق عليه هناك متيقن بكذبه فيما قال فوق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا لم يتحقق ثمة ينبغى ان لايتحقق ههنا بالطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رحمه الله ذلك الكلام مجازا فى الاقرار بالعتق كانه قال عتق على من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لايظهر رجحان جانب الكذب فى اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا فى شئ لانه امر بالتكلم حقيقة وتقدير جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من البسوط **قوله واذا** اتصل الاكراه بقبول المال فى الخلع انما تعرض لجانب المراة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة صغيرة مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لايمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة للزوج لانها التزمت المال طائعة باداء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امراته بوعيد تلف وحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شئ من المال لان التزام المال لم يتم تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا سواء كان الاكراه بحبس او قتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امراته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والنزل فى الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق فى النزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفى الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف النزل الى آخره وبيانه ان النزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله الى التزام فى جانب المراة فقال لما لم يوثر النزل فى السبب صح التزام المال مع النزل موقوفا على ان مشيئ حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وحد الخيار والرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم لاختيار فى السبب والحكم وانما يعدم الرضا اصلا فلوجود الاختيار فى السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله ومحمد رح الى جانب الطلاق فقالا لما دخل على السبب دون الحكم كالنزل وشرط الخيار لا يوثر فى بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يوثر فى احدى الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يوثر فى الحكم الآخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيقع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه النزل وشرط الخيار فاما دخل على السبب مثل الاكراه فيوثر فى المال بالمنع ووقع الطلاق لان المال لا يجب فى الخلع الا بالذكر كما ان الثمن فى البيع لا يجب الا بالذكر فلم يكن بد من صحة لا يجاب فى الخلع كما لا بد منه فى البيع وما يدخل على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد تنفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كما فى خلع الصغيرة على ما قلنا فجئنا بما ذكرنا انه فى قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين **قوله واذا** اتصل الاكراه الى آخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا الكامل فى تبديل النسبة فشرع فى بيانه واذا اتصل الاكراه الكامل اى الملجى بما يصلح ان يكون الفاعل فيه الا لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فينسب الفعل الى المكره لزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان آخر وسع المكره ما وجب حرج المقتول بان قال اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكر فخر الاسلام رح

في اسقاط الحد عنه وانتشار الالة لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا يرى ان النائم قد يشير
الته طبعا غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف **قوله** فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط
الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح الا بطال شئ اي لا بطال حكم شئ من الاقوال
مثل الطلاق والعتاق والبيع والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة
عن اهلية واختيار حيث عرف الشرين واختيار اهونهما الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع الضمير للحكم اي لكن يتغير الحكم بدليل غيره بعدما
صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب لغير موجبه فان موجب قوله انت طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق
يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من تعليق او استثناء فكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق مانع
ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او تمكنت فيها شبهة فكذا يثبت موجب افعال المكره واقواله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة
عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله **قوله** وانما يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال
الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال لا يظهر اثره الا في امرين اذا مكامل بان كان ملجيا في تبديل البنية اذا احتمل ما اكره عليه ذلك
ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا قصر بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبة او القيد في تفويت الرضاء لا في تبديل البنية
فاما ان يكون الاكراه مؤثرا في الاهدار قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اي بالكامل والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء
من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات المرضي
الذي هو شرط النفاذية فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضاء حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق
ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم
به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد اذا اسقط من له الاجل ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا
يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ما صف او طلاق او نكاح او رجعة او في ايلاء او عفو
عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد
بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باعتبار رجحان
جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة
على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضاء
ينعدم بالحبس او القيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضاء يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل
في تفويت الرضاء ومن هزل في اقراره لغيره وتصادقا عليه لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط
الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك علي الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح
شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال
واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار
وكذا اذا اكره على ان يقر لعبده انه ابنه او الجارية انها ام ولده لا يعتق ولا يكون لام ولد له لان هذا اقرار عن امر سابق

كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى
حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته بالاكراه بل نفى حراما مع الاكراه الا انه رخص العبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعده ادوام على ذلك
الاقرار وبالاجراء تفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا فى اصل الايمان لبقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر
حرام صورة ومعنى ولو امتنع ليفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فى النفس وحق الله تعالى فى الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه
على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى فكيف لا يترجح حقه ههنا لانه يفوت فى الصورة والمعنى وحق الله لم يفت ولهذا رخص
له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم فى سائر حقوق الله تعالى حتى
لو اكره بما فيه ابطال على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه فى نفسه يفوت اصلا
وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم
والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اظهارا للصلابة فى الدين وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان
اثما لانه تعالى اباح له الفطر لقوله غاسه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان فى
حقه كلا ليه وكايام شعبان فى حق غيره فيكون اثما بالامتناع بمنزلة المضطر فى فصل ممتنة بخلاف المقيم الصحيح لانه الصوم فى حقه عزيمة قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو فى سعة من ذلك ان تمسك بالعزيمة فهو افضل له وكذا الحكم
فى اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لتهلك او لتاخرت مال هذا الغير فيقعه الى او ترمنه فى مهلكة كان فى سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بينا ولهذا
لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان شاء الله تعالى لان عصمة المال لاجل
صاحب المال بافتة حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقى حرام التعرض فى نفس لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا قوله وانما فارق فعليها فعله فى الرخصة حيث
رخص لها فى التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل فى الزنا بالاكراه اصلا لان يمكنها من الزنا ركان ليس كان
تعرضا لحق المحترم فى المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذى هو الملغ من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع
عنها فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فاستحق به الاهلاك فى نفسه فلم ترخص له فى ذلك ولهذا
اى ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص فى جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالجنس شبهة فى درء الحد عنها
بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص فى حقه لا يصير القاصر شبهة فى سقوط الحد كما فى الاكراه على القتل وكان القياس
ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك
دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية
الا ان فى الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر ولا حاجة اليه فى حالة الاكراه لانه كان
تنزجر الى ان يتحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره المكره عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قبل المقصود بالقتل في الترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكروه عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا الحرج حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما لان الطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قيل لنقتلنك او لتقطعن يدك قطع يده يحل لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما سواء في الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ترخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في ايلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان بسبب الولد كما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة لا تفاق على الولد لعجزهما عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الترخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم يكن المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة فغير مسلم لان الولد يثبت الى الفراش وان خلف من الزنا لقوله عليه الولد الفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقته وترثه على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلا كما قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه حر وهو فلما انقطع النسب على الزاني كان اهلا كان حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش سبب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا **قوله** ولا خطر مع الكامل منه في ميتة والخمر والخنزير اي لا يبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجئ في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حالة الضرورة والاستثناء من الخطر اباحة فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة المطلقة وكان الممتنع من تناولها مضيعا دمه فصار اثما ان كان عالما لسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل الخمر الشاة واكل الطعام المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم لسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه وهذا لان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي ويعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستنهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيل لقوله مع الكامل منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب الخمر لم يجد استحسانا وفي الخطاب القياس يحد لانه لا تاثير الاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدم وجه الاستحسان ان الاكراه لو بكامل بان كان ملجيا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط عن الشريك بوطيها والله اعلم بالصواب **قوله** ورخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر وذلك لان حرمة اجزاء

لك من ذلك فاكراهه هديان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في انفاع هدده عاجلا ولا يصير ملجأ محمولا عليه طبعا
لا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا غما يتعدم به الرضا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا
عنه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان آخر لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال الاكراه حملا لغير
على امر ممتنع عنه يتخوف تقدير الحامل على ابقائه ويصير الغير خائفا به فايت الرضاء بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القبول ويمكن ان يجعل ذات
الرضاء داخلا في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكفي بذكر احد القيدين كامل لفسد الاختيار ويوجب الالجاء
اي الاضطرار نحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر محتمل
للوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجح احدى الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد
منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا وقاصر لعدم الرضاء ولا لوجوب الالجاء كالاكراه بحبس او بضرب سوت قوله
والاكراه يحتمله اي بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية لا لاهلية الوجوب ولا لاهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
لا يخل بشيء منهما ولا يوجب وضع سقوطه عن المكره بحال سواء كان ملجيا او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في ثبوته حقه فقال الا
يرى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اي كونه مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه الاقدام على اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظرا اي محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل
النفس المعصومة واباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه مبيح له الافطار واحصه كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء
كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على القول مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على الفطر
للمسافر والاكراه على توجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كما في سائر الفروض او يأثم
بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قيل حرام ويؤخر اخرى كما
في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب
ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به انه الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه
ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح له ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض فاكرام الصائم على الفطر ان مسافرا
من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان اثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
عنه فقتل كان ماجورا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة
الاباحة الا في نفس الامر فرقا بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط بعذر المرض
والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجرح والزنا اي زنا الرجل
بالمرأة لعذر الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجيا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل ثبوت

الى نسان في خدمه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال اقامته ولذلك جعل نفسه سببا للرخص واقيم مقام المشقة يوثر في قصر ذوات الاربع اثر السفر في حق
الصلواة عندنا اسقاط الشطر في ذوات الاربع حتى لم يبق الا كمال شروعا اصلا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت
حق الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشاء لم يجز الا الاربع واذا فاتته لزمه قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه
المسئلة في فصل العزيمة والرخصة واثره في الصوم تاخير وجوب ادائه الى ادراك عدة من ايام اخرون اسقاطه فبقي قرضا حتى صح اداؤه لان النص
اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه بخلاف شطر الصلوة على ما عرف قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب التحقيق كان كالمرض وكان ينبغي ان يكون
حكمها سواء فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختار اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان
يلحقه افة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه عن الامور المختارة بخلاف المرض
قيل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر لا باع له الفطر لعدم الفروعة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على
الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف
المريض اذا تكلف للصوم يتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقدير
الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي فيوثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حال
السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلتزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة
فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد
فان يفطر في اوله يصير عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار
حيث يسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر من الامور المختارة ولا يريد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط حكم
يقدر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر سماوي واذا وجد في اخر النهار يريد استحقاق الصوم لانه يبيح
الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يجري فيصير زائلا من اوله كالحيض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر
خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان
الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب لاباحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب
الكفارة باعتبار انه مستحق وانما يكون ذلك الحر مستحقا ما على تقدير عدم تحقيق المبيح الى اخر النهار لانه مما لا يتحرى ثبوته فاذا
زال في البعض زال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه
بالوعيد على تركه قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان لغيره فينبغي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال
في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدد به فاذا
اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع هدده عاجلا لانه لا يصير

لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الخاطي غير قاصد الى الخطاء والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى
امرنا بان نسيان عنه عدم المواخذة بالخطاء في قوله عز وجل اخبارا عن قول الرسول عليه السلام وتعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا
ولو كان الخطاء غير جائز المواخذ به في الحكم لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة
سقطت بدعاء النبي عليه السلام فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب له في دعائه فالشيخ بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز
المواخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حق لو اخطا في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته
ولا ناثم ولو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهد لا ناثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوطه حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
لو اتلف مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل
فيعتمد عصمة المحل وكونه خطا لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت
الى غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته لا ناثم اثم الربا ولا يواخذ بالحد فلو رمى الى الانسان على ظن انه صيد فقتله لا ناثم اثم العقل العمل وان كان ماثما اثم ترك
التثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور لكنه اي الخطاء لا ينفك عن ضرر تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت
فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبه العباد والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة
والخطاء كذلك ان اصل العقل وهي الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور او كان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاقه
اي طلاق الخاطي عندنا بان اراد ان يقول مثلا اتقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يصلح لان الطلاق يقع
بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرى ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام اللانه فسر بعدم القصد الصحيح ومخطي غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق
النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل
والبلوغ نفسا للخروج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق عن طلاق الخاطي لصح طلاق النائم بهذا الطريق ويقام
مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد القصد بحقيقة الرضا ولم يوجد
لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام
المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حقوق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان
النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام قصد لانتفاء
الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه ونهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر
وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وظهور اثره لا باهلية الرضا قوله ويجب ان ينعقد بيعه يعني اذا جرى البيع
على لسان المرء خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطاء اذ لا يمكن
اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا رحمه الله ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطبعي
كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج عن
قصد الميسر الى موضع بينه وبين ذلك المواضع ميسرة ثلثة ايام فما فوقها سر لا بل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة
بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في الشرع من اسباب المشقة لا محالة حتى لو تنزه سلطان من لسان

ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل
انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه مستمرا بعد البلوغ عن عقل
في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما تندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
العقوبة لان ضرره يلحقه بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم تبطر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية
قلنا النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكبير يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما
يمتاز عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما يثبت بالنص غير معقول
المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير معقول اذ المالك هو المطلق التاجر فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
العقوبة عند بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب
المال فيجعل جزاء فاما عرفها سائر لا جرية بهذا الطريق وهو انا سطرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا
وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكنه تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات
ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام ولاولياءهم المخاطبون دون الائمة لانا نقول هو عقوبة بعزير وتاديب لاحد
فيجوز ان تفوض الى الاولياء كما في بعير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم
جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر
ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فان جواز الحاق ضرر يسير في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز لحاق الضرر
العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم لمعنى النظر اليه والجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي
عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد
من السفيه المبذر الذي اختلفا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل وعن قولهم لا فائدة
في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا باثبات اليد على المال من اتجاه
الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تعبيد هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم فمن اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لا يبقال بغيره فلا يدخل
تحت حكم وامره فمكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله واما الخطاء وكذا قال الامام
لا يمشي الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء صدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان بغيره
قصد بسبب ترك السبب عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء ان قتلهم كان خطأ كبيرا وبرواية
ضد احمد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطاء ان يكون عاملا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد
فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان هو نوع جعل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطاء فعنده المعتزلة

ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في محله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ويجازى عليه في الاخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى اهلا لتحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل المحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع سفه المال او لم يمنع حجر او لم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا امى لا يوجب السفيه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطل الهزل كالبيع والاجارة واختلف في وجوب النظر للسفيه بحجره عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المتعلقة بالمال وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلا يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكافة لانه ان اتلف ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا لهم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا لان وكذا لامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمامور والمنهي حقا لدينه وللمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت بطريق النظر يبقى معصوما عن التلف فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الاقرار لمكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار لغيره ما يحفظ الولي عليه من ماله وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير منهج كلام العقلاء لقصده الاعب به دون ما وضع الكلام له لانقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى وبكابرة العقل لانقصان في عقله وكل تصرف لا يوثر فيه الهزل لا يوثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يوثر فيها الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يوثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا ثبت الاهلية للتصرف اذ التصرف كلام ملزم والاهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية ثبت المالكية ويكون المال خالص ملكه ثبت محليته وبعد ما صار التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا المانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه لكابرة عقله في التبذير يغلبه هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وتهاونا لم يوضع عنه الخطاب وان كثرت الواجبات وتعددت الفوائت بخلاف الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره

فنقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب مستقر شفعته حتى لا يبطل بالتاخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالث طلب التحصوية والتمليك فاذا اسلم هذا الا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختارا اذا اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام لبطل التسليم ولبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما لا يملكان البيع والشراء له فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل التسليم فكذا النزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط ويبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد وفي معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيوشر فيه خيار الشرط وكذا النزل يوشر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذلك لو ابراء الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو ضاع الكفيل على عين وهلكت العين او رد بالعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك لعمل فيه النزل فمنعه من الثبوت كالخيار كذا رأيت

مكتوبا بخط شيخي رحمه الله تعالى قوله اما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الرد والرجوع فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه فلا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والردة فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه النزل واما حكم الردة بالنزل فقد مر بيانه والله اعلم قوله واما السفه فكذا السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت الرياح الثوب اذا حركته ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب المال الشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف لتناول ارتكاب جميع محظورات فان فيه ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من سلب منه المال ووجوب الحجر وهو تبذير المال واتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم تتعلق بها احكام السفه وفسره بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصدا على نهج العقلاء واحتر بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصدا عن الخطاء وقوله على نهج العقلاء عن تصرف الرشيد وانه لا يحل بالالهية لانه لا يحل بالقدرة ظاهر السلامة التركيب وبقاء القوى للتغيرية على حالها

على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه النزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على الموافقة اما اذا اتفقا على انه لم يحضر هاشمي عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضر هاشمي وجعل القول قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فجعل العمل لصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزوم للصحة واما تغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر هاشمي انما صح العقد لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر هاشمي لانهما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلها بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالا لها بما لا يفيد ولئن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضا فترجح السابق منهما اذا سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يعارضها شيء فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او اختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد والنزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخر يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغيره فصار لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يسبقه مواضعة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا بخلوه عن النزل ايضا وعدم اتفاقهما على البناء على النزل فيحمل عليه ويجعل ان المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة **قوله** واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبانيا هذا الصبي امسه بالالف ودرهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار خبر مستميل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا يرى ان قرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كون الخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجارة الا يرى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت في الاكراه **قوله** وكذلك امي وكالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لبطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبة الشفعة

هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما ما يتبع يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لانسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
في اصل المال في النكاح تابع وقد اثر النزل فيه حتى كان المهر الغا فيما اذا نزل فيه لقدر البدن دون الالفين كما في مهرها
قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد فانما في النبوة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للعقد لانهما بمنزلة الشرط
فيهما والشرط اتباع على ما عرف فيوخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان
مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالاخر حصول الازدواج دون المال فانما في النبوة فلنوع اصالة حيث
لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر وتثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم النزل ولا يؤثر
فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاحوال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب ان يكون النزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكره ويجعل آلة للمكره فيما يصلح ان يكون آلة له
وفي ايجاب المال يصلح آلة له لان له يجابره واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك مباشرة واذ جعل آلة له في حق الوجوب
صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كما في الاكراه
على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له في حق الاتلاف ينقول الى المكره واما النزل فلا يمنع
المال من حيث انه تتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده رحمة الله عليه قوله اما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق يتوقف على اختيارها
اي على اختيار المراة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها النزل بكل حال يعني سواء نزلا باصله ولقدر البدل او بعضه
بعد ان تنفقا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير ان رجلا قال
لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان رويت الطلاق في الثلاثة لبطل الطلاق و
ان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام ولم تر وحتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اي وكان
الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه اي لكن خيار الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع واشباهه عنده حتى لو
اشترطا الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها
بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بحجة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشروط
غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث
على القياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيارا للنقص والاجارة للمراة فيما نحن فيه بمضي الثلث لان النزل بمنزلة خيار الشرط
موعيدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلث كما هو ثابت فكان طلاقا ولا يتة النقص والاجارة متى شارت عند ابي حنيفة رضي الله عنه
ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع واشباهه لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة
لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان تتقدر بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا بالنظر الى
العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث
كما قلنا وكذلك هذا في نظائره اي ومثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق

حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق
مضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط
خيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد
بعد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا يرى انه هذا النوع وان دخل الهزل
ما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فذلك منقسم على الاوجه الثلثة
المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرطا المال علم انه فيه مقصود
حاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
وهو مؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار
بخلاف لما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف تمييز من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا يرى ان البداية لو كانت
من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا
في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعتك هذا العبد بكذا فعبدي لآخر هذا
آخر انه معلق بالمعاوضة فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف
وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط ايضا عمل الهزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا
اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلاثة وهي ما اذا اهزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا في الاوجه الثلاثة
على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما ولرجحان
الجد عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
تسعة منها مع اختلاف التخريج **قوله** فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلجية من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح
والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على وجه الهزل او اعتق جارية على وجه الهزل وقد تواضعا قبل
ذلك انه هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ الامام متابعا لشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وهذا اي
الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا فلا يحتمل الهزل ثم قال وسواء كان
باطلا اي باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وقد
تواضعا على ان يكون البدل الفا او بجنسه بان خالعها على دنانير مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا درهما
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار اي البدل المسمى الذي يؤثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي
مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعا له يعني الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر
فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

تبع ولا يمكن العمل بالجد لا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قوله ولو ذكرا في النكاح دنانير
لانشاء الذي لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوت ثلثة انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما لا مال
فيه اصلا كالطلاق الخالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزلا باصله بان يقول لامراته اني اريد ان اتزوجك
بالف تزوجا باطلا وهازلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها كان الهزل باطلا والنكاح لازما
في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سميا من المهر بكل حال للحديث المذكور في الكتاب ولان الهزل يؤثر فيما يحتمل
الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل وان هزلا بقدر البدل فيه بان
يقول لامراته ووليها او قال لوليهما دونهما اني اريد ان اتزوجك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين
واجابه الولي والمراة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض
والف ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب مع الهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله
في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا
يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة رحمه الله ان النكاح
جائز بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف رح عنه ان المهر الفان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان هزلا
بجنس البدل بان ذكرا في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه
في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف قصد الالف والالفين لان
هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن
فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتؤثر في فساد التسمية وان اتفقا على انه
يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل وبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى ويطلب المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع
على ما عرف وان دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر فالهزل باطل والتصرف لازم لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي
الباقي بالدلالة لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق مذكور في بعض الروايات ويشبه الطلاق
ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر شبه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين
التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بها كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار للسبب راض به بدون حكم كما بينا وحكم هذه
الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار
الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه

جايزا ولو اعتبرت الموضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل النزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيا ان العقد وفيه بفع لاحد المتعاقدين اولهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبده في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة في البدل يجعله اي يجعل البدل يعني قبول تمام البدل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما خرج عنه التمنية بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول مالبس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما قصد من تصحيح للعقد وهو المراد بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحدة من المواضعتين بالاخرى اذا العمل بالجد يوجب صحت العقد والعمل بالمواضعة في القدر الثمن يوجب فساده فكان العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل وهي ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين فيهما اي في اصل للعقد والبدل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع على ما مبينة فامكن العمل فيه مواضعتان وهما لمواضعة بالجد في اصل العقد ولمواضعة بالهزل في قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحضر بها شئ او اختلفا لان الجد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة وكان العمل بها احق عند الامكان واما اذا توضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جايز بالسمي بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى النثار او على انه لم يحضر بها شئ او اختلفا وهذا استحسانا وفي القياس البيع فاسد لانها قصد الهزل بما سميا ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل بشرط ذكر البدل فيبقى العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل للعقد فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل بوصح ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تباعا بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول وكذلك يجوز ان يكون البيع بعد الموضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزل بقدر البدل والنزل بجنسه فاعتبر الموضعة في الفصل الاول الجد في الفصل الثاني حيث قالا ينعقد للبيع بالف في الفصل الاول وبالمسمى بالفصل الثاني لان العمل بالموضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منعقدا بالف وان كان كما المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود والنزل بالالف وكان المسمى للاخر شرطا له طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغير ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير او اشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الالف الاخر فانا في النزل بجنس البدل فالعمل بالموضعة مع العمل بالجد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار الموضعة يوجب خلف العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالجد في اصل للعقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن

والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان اصل الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما سنبينه وانما جمع من الاختيار والرضا
لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسايل الاكراه فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع
والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا بسببه وجب تخرج الاحكام مع الهزل على انقسامها
في حكم الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التكلم لا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت
مع الهزل ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع ثلثة انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق كل بالاعتقاد والانشاء على
وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين
ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا دخل الهزل فيه على ثلثة اوجه
اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما
ان يتفق متعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه على ان لم يحضرهما شيء او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول
وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البايع مثل للمشتري الى اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في حقيقته بل هو تلجية واشهد عليه واتفقا
على البناء عليه ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في
سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل ولان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى ان
يمنع وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد
به وان اجازه احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز سقط خياره ولكن خيار الاخر
يكفي في المنع من جواز العقد وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اختيار ذلك بالاجازة لكن
عند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثالث حتى لو اجازه في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار
المؤبد لو اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتقرر الفساد بمضي المدة كذا ههنا وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز
الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تقدر مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفي درهم او بمائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على
البناء على الهزل من الوجهين الاخيرين وهما ما اذا هزلا بقدر البدل او بجنسه فنبين كل وجه بانفراده فنقول اذا تواضعا على البيع
بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على
ما وضعه فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم
وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار
تسميتهما الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان الموضعة السابقة
انما يعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا بيعا

كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبنى بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول
بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصا ان المذهب فانها يختار فكر وروية وعما هو الاحق من الامور عنده و
اذا كان كذالك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معتبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي
كلمة الكفر خطأ كيف ولا يجوز سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد
صدر عن قصد صحيح فيعتبر ولا يقال لما حمل سكر المحظور عذرا في الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة
لفوات كنهها وهو تبدل الاعتقاد لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبنى على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود ولان
سكر التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله والاقرار بالحدود اي الاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار
بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا يرى ان العلماء اتفقوا ان السكر لا يتحقق بدون هذه الحد وهو اختلاط الكلام وعدم الثبات
على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مؤاخذ بافعاله حتى لو رمى
في سكره بحد واصبح فلا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه فصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتحقيق وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الخالصة عن اقرار بالحد القذف
والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه بصريح الرجوع لا يبطل لان حد القذف والقصاص من حقوق العباد فبدليله الرجوع وهو السكر اولى
ان لا يبطل وفي قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب
الاسلام كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو
اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما الهزل فتفسير اللعب اي لغة وفي الاصطلاح هو ان يرد بالشيء غير ما
وضع له وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع
عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه
اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي
للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكن الموضوع له اللغوي مراد وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره الشيخ رحمه الله باللعب
اذ اللعب لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل ما لا يراد به معنى لوضح الفرق بينهما ان مقابل المجاز
الحقيقة ومقابل الهزل الجد ومجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه
السلامة خلوه عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للرضا
بمباشرة نفسه التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة
يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بنفسه الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الكفر اذا اجرى
على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اي الهزل ينافي
الاختيار بحكم اي بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه عمله في الحكم لا غير ولا يعدم
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد برضا

الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول لبقاؤه مخاطبا بعد زوال العقد يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه بمباشرته المحرم لا ان يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق السكران من آثار العقل شئ فلا يحكم ببقائه وهو نوعان ليسكر بطريق مباح كشرب الدواء اى كسكر حاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج كذا ذكر فخر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فان اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر اى كسكر حاصل بشرب المكره بما فيه انجاء الخمر وبشرب المضطر اياما بان اضطر الى شربها للعطش فسكر به وانه اى هذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادنى طبخ والنبيذ المثلث ونحوها وانه اى هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حالة الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا الان الواو للحال والاحوال شروط وجنده يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا ان اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر لعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال وتقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقاما متيقنا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرنا على فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره عنه لما يودي الى تكليف ما ليس في الوسع والى الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة ففي التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق يلقى التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يفسد على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان مخاطب ثبت ان السكران لا يجعل شبيها من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وغيرها لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه بما منعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه كذا في المبسوط

الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمة الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بخلاف العبد
على الشفيع ضرر المجاز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع وهذا
وحنيفة رحمه الصدف الذي يبلغ من غير رسالة العدد او للعدالة لان فيه الزاما على ما في بيان اقسام السنن **قوله** والامة المنكوحة
العتق اي اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام
حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وهو تمهيد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم
لك لانها فارغة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة
ته المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتاق
المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير
ب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة
بة الى الاب وقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا
ت وليس هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها عدم تمام الرضا منهما ورضا
البالغة تتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار
م به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح و
م بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
م المانع من التعلم اذ هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم بالمحتاج اليه بعد البلوغ
عذر بالجهل ولانها تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقص للدفع لان من له الخيار
فع ضررا ظاهرا فان المسلة سعروضة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم تفعل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع
م في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والعتقة تندفع زيادة الملك عن نفسها والجهل يصلح عذرا للدفع ولهذا
ط القضاء لو قوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بطل الخيار قبل القضاء بورثه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت
رقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتها في قرائن وبملك
ل تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
ك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها تم ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك فانما
يار البلوغ فلا يزاد الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة الخيار لتوهم ترك النظر من الولي
ك غير متيقن به فلا تتم الفرقة الا بالقضاء **قوله** واما السكر فكذا قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض
سباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا
ول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة يلحق

ايضا فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوم سقوا على مائدة خمرا لم يجب الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه واخته
وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما مباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير
الجهل شبهة **قوله** والنوع الرابع جهل يصلح عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشياء ما ليس
بدليل بالدليل وكذا الاول يؤثر في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثاني يؤثر في جميع ما يتوقف على العلم فالجهل في دار الحرب من
مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاهما وقال زفر
رحمة الله عليه قضاهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرب السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة
والشهرة لان دار الحرب ليس بمحل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاز الجهل من
قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة
ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيترك السؤال
والطلب تقصير منه فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب
في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب والمفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا الموضع
فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة **قوله** وكذلك اي وكجهل من اسلم في دار الحرب جهلا لوكيل بالوكالة وجهل المأذون
بالاذن وهو المراد ان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد
ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعدم العلم لا يصح ولو
باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب والزام
من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء وكل بشرائه بعينه وبيع شيء وكل ببيعه ممن لا تقبل
شهادته له ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم
لدفع الضرر عنهما الا يرى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية
كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وهما المراد ان بقوله وضده عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة
العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقتضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل و
الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته
على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية خطأ ويخير
المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بالجناية يصير مختارا للفداء وهو الارش فان
لم يعلم بالجناية حتى يصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ويصير جهله بالجناية
عذرا والمرأة بالانكاح اي جهل المرأة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل
العلم خفي في حق هؤلاء لان هذه الامور لا يكون مشهورة ويستبد صاحب الدار بالبيع والعبد بالجناية والولي بالانكاح فاني

قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في باب اقسام السنة فيكون مردودا فعلى هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد
المخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالضعيف من السنة على خلافها
وخلاف احدهما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارية للحد وما يترجح في معنى العقوبة من الكفارات
وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف الكتاب والسنة وهو المراد
بالصحيح او الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالمجتهم اي كالصائم المجتهم في رمضان اذا افطر على ظن ان
المجامعة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد فان المجامعة عند الاوزاعي يفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرفه بنسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل بغير موضعه فان فساد
الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد وفساد الصوم بالاستقاء بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافطر بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
المفتي اذا كان ممن يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي فيه سوى هذا فكان
معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد
لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رح على
الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين بين صحتها وسقمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
يجوز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء والسوال عنهم فاذا لم يسال فقد قصر فلا معذرة بهذا ذكر الامام شمس الائمة
فيتبين ان الظن في هذه المسالة بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجارية والده او
القسم الثاني وهو الجهل في موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة شبهاه لانها تنشا من الاشتباه وشبهة
في المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى هي ان يظن الانسان ما ليس بدليل المحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن بتحقق
الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه
على ظن المجاني فمن هذا القسم الوطي الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الموثر في
ايراث الشبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد
ومن القسم الاول اذا وطي ابن جارية ابيه او جارية اوامه وطي الرجل جارية امراته فان قال علمت انها تحل لي لا يجب
الحد عليها عندنا وقال زفر رحمة الله عليه يجب عليهما لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة
يثبت بهما الحد فلو سقط انما سقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطي جارية اخيه وقال ظننت انها
تحل لي ولكنا نقول قد يكذب بينهما شبهة الاشتباه لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع والاثرة لهذا
لا يقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد جزء ابيه فربما شبهة انها لما كانت حلالا لاصل يكون حلالا للجزء

على صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والسوية بين الفئتين المقاتلتين بتاويل الدين في الاحكام اصلا وقد
روي عن محمد رح انه قال افتي في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم
لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء
الضمان في الحكم ولكن يفتي فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتي اهل العدل بمثله وانهم محققون في قتالهم وقتلهم ممتثلون الامر كذا في المبسوط
وحاصل بعض الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى
لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد
والمنعة عن التاويل قوله وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة
مثل الفتوى ببيع امهات اولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه
مثل قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان
بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول انعقد الاجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى بترك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله
في قلب كل امرء مؤمن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقصاص
بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن
الحنبل والشافعي في قولهم في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي
يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله
عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم وحجة من ابى وجوب القصاص
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي ان رجلا جاء الى
رسول الله عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه و
ما علمنا له قاتلا فقال ليس لي من اخي الا هذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة فقضى عمر
رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم
الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا
لهذه الادلة الظاهرة المشهورة وبقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين اي ومثل الفتوى
يوجب القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو

اختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ الصحابة
فقال عمرو لابي موسى الاشعري نعزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى الاشعري اليه ثم قال لابي موسى الاشعري
انت اكبر سنا مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر
فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية رض
في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من
اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى واخذ بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في
البلاد وزعموا ان من اذنب ذنبه فقد كفر كان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف الدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه تثبت باختيار
كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما تثبت امامة من قبله به والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمين على جوازه منصوصا
عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين امنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا يا ايها المؤمنون ونحوها فجعلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل
الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى والباغي متاول بالقرآن متمسك به يأول له وفق رايه فان لما في الصفات تمسك بانه تعالى
وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت اغيارا
للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا تاتيهم الملئكة او ياتي والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله و
رسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول
من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة لكنه اي لكن الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان في المسلمين لانه
بالبغي لا يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن يتخذ الاسلام يعني اذا غلا في الهوى حتى كفر ولكنه يثبت اي
الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمية لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا استحل الباغي
الاموال او الدماء بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد
الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك
قلنا ان الباغي اذا تلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي وكوجوب الضمان
سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب
العمل بتاويله الفاسد فلم يوجد بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي ياثم
وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان
العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وانما وجب شرعا فلا يتحقق الا بعلم الخطاب والتاويل فيه وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة **قوله** لانه مكابرة وجحودهما الانكاح الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سال القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي اتجحد ام
تقر فبايهما اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته و
عظمة الوهيته لا تعد كثرة ولا يخفى على من له ادنى من لب كما قال ابو العتاهية **شعر** فيا عجبا كيف يعصى الاله ✤ ام كيف يجحده جاحد
ففي كل شيء له آية ✤ تدل على انه واحد ✤ وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة
محبوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا وكان انكارها بمنزلة
انكار المحبوس فكذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا لوجه في الآخرة **قوله** وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى
في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر
وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في
صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات
فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه حيا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معاني وراء
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له و
كذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه
حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصة والزوال وان صفاته
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه اهل الاهوا باطلا وجهلا بعد وضوح
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الحميمة خلود النار والجنة
واهلهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تامل فيها عن انصاف
فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم اللصوص كما بينه لا يصلح عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لائحة على وجه يعد
جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه بيننا وبينكم
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياخذوا
حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان على امامته فهو امام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

ن العبد وكما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح
ايضا استحسانا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب العقد للمورث
وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت انه يثبت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه مالا للورثة
ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق ومن غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم لا ان الخلف يصلح
لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل مورثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل
عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت
فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطاء وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت
ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته
وان درك الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذه المانع فجعل موروثا ففارق الخلف
الاصل اختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع
الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية اختلاف حاليهما وهو ان الماء بنفسه و
التراب ملوث فكذا ههنا **قوله** واما احكام الاخرة وهي اربعة كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم
التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب
الطاعات والخيرات وما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء
لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد
الفناء والاحكام الاخرة فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
روضة دار اي هو روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب ونرجو الله تعالى
ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم والديان ذو اللطف ذو الفضل والاحسان

فصل في العوارض المكتسبة **قوله** واما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون
المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او كون المعدوم المجهول غير داخل في الحل وكلاهما فاسد وقيل هو صفة
تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح عذرا
في الاخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انه انما قيل بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما من الاحكام على
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي
احتملت التغير مثل حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوهما حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا
حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف تمامه
في اصول الفقه لفخر الاسلام ويحتمل انه انما قيل به لانه ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع

حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قبل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكية اذ المكاتب صار ما يبقى عليه درهم ولا يمكن القول به بعد الموت لان بقاء المالكية لمعنى الكرامة ولكرامة في بقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل والهوان واذا لم يبق المملوكية لا تصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول ببقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية لانه لما تعلقنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء مملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكية وليست هي مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقائها بقاء مملوكية ليمكن انزال العتق فيها فتحقق المالكية والشروط اتباع فبقينا ها تبعا ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت به مالكية التي استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض ويستند ملكه الى حال حيوة فكذلك ههنا قوله وقلنا عطف على قوله بقيت اي ولبقاء ما تبقى به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة مالم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل النحول الى الورثة فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت نقدا ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح فيقام مقام حقيقته في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الوفات لما غسله الا نساؤه بخلاف المراة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي لان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المراة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكة ولا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقا عليها فلو بقيت لحاجته لصارت حقا له ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فالبقاء مملوكة لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد حقها وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته لقدر ما يقضي به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب القصاص ما لا بالصلح او بالعفو البعض او بشبهة حتى لم يقض منه ديونه وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لا للمقتول وذلك لان القصاص ثابت شرعا لكرامة التشفي لا لعدم ورود البقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق الا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانه يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعند انقضاء حاجته لا يجب له لا بالصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وكفنه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا ولا جناية وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته بالاستيناس ولانتصاره به على الاعداء والانتفاع به له عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لانه ثبت للميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها وكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما فرغ عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما يثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون له ابتداء على سبيل الخلافة

ين اذا لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا تعلقا بها كما في المستاجر والمرتهن والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق
عين اولى من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه
س منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربه كما نطقت
سنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم تجاوز الثلث لان الشرع نظر له
ع حق الوارث عن الثلث لحاجة الى تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث منه في المال
دم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم وجب اى ثبت الموارث بطريق الخلافة
ى الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
اعه بملك الميتة بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير لقوله عليه الصلوة والسلام لانه تدع ورثتك اغنياء خير لك ان تدعهم عالة يتكففون
اس وقوله نظرا له متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لانه النفع راجع اليه في الكل كما بينا قوله
هذا اى وابقاء ما تقضي به الحاجة نفيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار الملكية ليصير متعقا ويحصل
البدل مع ذلك بقاء بعد فوات ملك الرقبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت
حصل الولاء له وليتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به
ن العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى وبقيت بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا فتودى كتابته منه ويحكم بحريته
اخر جزء من اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب عبد الله
بن مسعود رض وقال زيد بن ثابت رض تفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت انما بقي ليعتق المكاتب بوصول
البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء لما في العتق من اسقاط قوة المالكية وذلك
تصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان التعليق بالشرط يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل
جود الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما
ات ميتا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محليته
تصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت محليته فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتملك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان
كاتب ملك بمبادرة تصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وثبت للمكاتب بملك حق ان يؤدي
كتابة من ملكه فيحرز به نفسه وحريته كما ثبت للمالك حق ان يقتص فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للمكاتب لحاجته الى احراز
نفسه وصيرورته متقلبا بواسطة هذه المالكية المولى الثابتة بهذا العقد سرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته متقلبا بواسطته
حاجته واحراز الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا
ذا الترتيب في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره واتوهم من
ال الله الذي اتاكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت ملكية المولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل
سبة الولاء اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان

المولى فيطالب في المال ويتصور ان يتعقبه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال ثبت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان اخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حي يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤخذ الاصيل به لان العذر المبيح هو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة

قوله وانما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ اظهر الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه لعبد موته اذ الموت لم يبرئه للحقوق الواجبة وسببا لها وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب في الاخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ونحن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا لعجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا يكون له المطالبة بالدين لعدم الدين لا لعجزه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محلة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله ولان الافلاس لا تحقق عنده فيصح الكفالة

قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اي كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا عليه لطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحا نظرا اليه

قوله واما الذي اي الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث بناء على حاجة لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا تصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي تثبت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تبتنى على العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشاء عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اي للميت ما كان مشروعا لحاجته ينقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى ما ينقضي به حاجته قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حالة الحياة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على

ومنها ما شرع لحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فقوله ليسقط به اى بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا وانما يسقط لان التكليف لتعمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذى لا يرجى زواله مستقط التكليف ضرورة وقوله لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختياره لعبده مبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب به بين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه ولهذا اى ولفوات هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود فى حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقطت الزكوة به عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم سائر القرب فى السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه لما ثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء فى تلك الاحكام **قوله** وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثانى وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين اولم يكن فان كان حقا متعلقا بالعين كما فى المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقائه اى ببقاء العين على ما ديل المعين لان فعل العبد فى العين غير مقصود اذ المقصود فى حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد فى العين بعد الموت من كانت العين فى يده لحصول المقصود وان فات الفعل وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا تخلو من ان يكون وجوبه بطريق العلة كالنفقة اولم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بموت المديون والذمة حتى ينضم اليه اى الذمة على تاويل المذكور والضمير الى المجرد ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لاحتماله ذمة الميت بالطريق الاولى **قوله** ولهذا اى ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط فى احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان ثبوت الدين ووجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعى يظهر اثره فى توجه المطالبة سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وحرم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال يؤمر الولد او الوصى بالاداء منه ولا كفيل يطالب والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصل لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها الا يرى ان هذا الدين فى حكم المطالبة دون دين الكتابة اذا لمكاتب يطالب بالمال ولم يحبس فيه وهناك لا يصح الكفالة لتاديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فههنا اولى عن ان لا يصح لانها تودى الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمة العبد فى حق نفسه كاملة لانه حى عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمالية ثابتة اذ تيصور ان يصير

تقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن للجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشريعة دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الزاء والصغر واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة عن اجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الزاء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه من بنت دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة فانهما لا يعدمان الاهلية للاهلية الوجوب ولا الاهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم فصار بخلاف القياس اذ الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه عليه السلام قال الحائض تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها وبجواز الصلوة قياسا فانه لا يتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بها اي لسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء بهما في فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوات خرج لقضائها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لامحالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات فيه الضيا وهو مستلزم للحرج الذي وهو مدفوع شرعا فلذلك يسقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن ذمة الحائض وان سقط اداؤه عنه كمن اغمي عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لامحالة اسقطها النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه لا يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لامحالة لفوات الشرط ولهذا قال لانه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء جهة قدرة ما فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واما احكام الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو النوع

مقدار ما يوصى به لكل واحد لحمله بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في
قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويل كنسخ القبلة الى الكعبة بطل ذلك اي ايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال
وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به
كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الآية لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهة لان
الشرع لما حجره عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة ايصال النفع وبمعناه وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة
ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة
رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان
الوارث والاجنبي فيه سواء وابو حنيفة رحمه الله يقول انه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة
فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطي احد ورثة هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكما انه لو قصد ايثار البعض شيء
من ماليته رد عليه قصده فكذلك اذا قصد بالعين فكذلك يمتنع بيعه منه مثل القيمة باكثر فتبين ان البيع من الوارث ايصاء له صورة
من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لا يسترداد العوض منه بقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح ومثال الايصاء معنى
الاقارير فان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب
اذ من اجايز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان
اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث
الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث معنى فانها تسلم له بغير عوض وروي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا
اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء
الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يرى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة
لكنا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك بحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء
ديونهم منهم فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوارثة خلافة
والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة
بالردية او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل
على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فتقومت الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم
تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الغير من نفسه او من غيره

متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيطرء في الاخرة انه اداها لبعد الوجوب فيجوز فكذلك مسئلتنا هذه خراب الذمة والتعلق بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض لقدرته المكنة اي الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقدم ما يقع به صيانة الحق اي حق الوارث والغريم وهو مقدر الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم الكان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق عديم او وارث مثل ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض يميت لا لنفس المرض فقيل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم اتمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والترية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام وكل امر جزء من المرض مضعف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فثم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اخبرناه كالنصاب صار منصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرفا محجورا عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فان القول بصحته واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند تحقق الحاجة اليه باتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غيرهم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا العتق حكم التدبير قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع ان اليد قد زالت عنه لبقاء الملك **قوله** وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا يحصل به عوض مالي كالهبة والصدقة ونحوهما واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اي بالصلة واداء الحقوق المالية لما علمنا ان المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر وهذه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا تصح من الصبي والصبي الا ان الشرع اي لكن الشارع حوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصد في عمله فيحتاج عند حول اثار المنية الى بلاغ في فرطه فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخراجاتكم زيادة على اموالكم فضعفوه حيث شئتم **قوله** ولما تولى الشرع الا ايصاء للورثة مضوفا الى المريض في ابتداء الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرن الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله عن ذكره يوصيكم الله في اولادكم وقد تبين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع اي الشارع الا ايصاء للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والبطل ايصاؤه اي نسخ ايصاء المرض للورثة بتولية بنفسه لعجز العبد عن جميع التدبير في

في الدم ان يضمن بقدر الممكن وقوله الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير العبد جزاء في جميع الاحوال الا حال مشيئة المولى
الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش في الخطاء عبده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل
بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمنزلة الحوالة اي بمنزلة المحال به على المولى او يصير التزامه الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى
فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء
الا ان ضوا بان يتبعوه بالدية فلم لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية
لا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش كان تحويلا لحقهم من احل الى محل
فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل بعد له فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل
ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما يصير الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار
المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على الموالي فاذا توى ما عليه بافلاسه
يعود الى الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله يقول قد خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفداء والمخير بين الشيئين
اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالكفر اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فههنا باختياره الفداء يبين ان الواجب هو الدية
في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية محلية سبيلا ولان الموجب الاصلي في القتل الخطاء
هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد
انما صير الى الدفع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الاصلي فلا يبطل بالافلاس
وقيل هذه المسئلة مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا الا ان المال غاد ورائح كان هذا التصرف
من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا اختيار
من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم **قوله** واما المرض فكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى
الطبعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في الفعل وافة
الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان
العمى فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبد ولا اهلية العبادة انه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح
المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت حجر عليه
بسببه لكنه لما كان لسبب الموت بواسطة ترادف الامر والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم
الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطاء ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

في ذلك فاما في حق القطع قبلا في نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها الا يرى انه لو اقر بان نفسه له لان كان اقراره باطلا و
كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار
انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملكه المولى الاقرار
عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق وبالائمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
وهو ملك لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف
فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند
محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون المال فيقطع
يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول
محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطلا لان كسبه مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا يرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح
فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على الملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا
في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر سنين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في القطع
دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يرى انه قد يثبت المال دون
القطع كما اذا اشهد بالسرقة رجل وامراتان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابي حنيفة
رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان
القاضي يقضي بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا بغير مولاه استحالة
ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوءمين فاعتقه المشتري
ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الاخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله
ولهذا اي ولان الرق ينافي مالكية المال ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعف
برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطاء انه اي العبد يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه اولوية
جزاء الجناية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الان يختار الفداء بالارش لان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب
من وجه شيئا مبتدا لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيئا وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصلح الكفالة
بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كانها لم يجب بعد ولا يجب الزكوة فيها لا بحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذا الضمان
صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصله ولهذا لا يستحق عليه صلة لاقارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو معنى قوله
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن
اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدارا ايضا اذ الاصل

على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا يصح ايمانه كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية فقال انما صح ايمانه لان الامان بسبب الاذن
الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان الماذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضى فيهما فاذا امن فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيهم فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادة برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها
ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم بنفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من المحجور عن القتال مثل الماذون له في استحقاق الرضخ
اذا قاتل فينبغي ان يصح ايمانه لما ذهب اليه محمد رحمه الله والشافعي رحمه الله الشركة في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد
اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي
في المستامن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ ولا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب بمحض منفعة هو كالماذون
له جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن
القتال سالما واصيب الغنيمة وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا اخر نفسه وسلم
من العمل واذا تقرر هذا التبيين انه لم يكن شريكا في الغنيمة امنهم اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
ثبتت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين يثبت الشركة لم يبق وقت الامان وحين امنهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعريضا
حق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين امن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
الامان انما شرع لكونه قبيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه من يملك الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
يستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الايمان وهو مثل العبد
المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع شيء
لا يصح لان التبرع انما صار مشروعا في حقه لكونه قبيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم والحجر فلا يصح التبرع منه فان قيل
كيف يثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة تثبت للمولاه لان الرضخ العبد يكون لمولاه
مستحقا بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق
كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان
العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحتراز والقسمة لا شيء لمولاه اعتبارا بموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعدما
حرز لرب استحق سهم الفارس قوله وعلى هذه الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة وله ما يملكه العبد من التصرف
ويمتنع عليه يتعدى ضرره الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص و
عليه لا على الاصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
لان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحة لزوم اتلاف مالية التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة
المستهلكة ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه فيؤخذ بضمان المال في الحال
ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي في ذمته وهو منفك الحجر

عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقض بدل ميا عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وبنا ما ذكرنا
ان النفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو خلف العصمة لاوجب
القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا يخل بالنفسية والعصمة لان الاوصف الذي يبتني عليه
القصاص ويثبت لاجله العصمة كونه محتملا امانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف
اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقد صفات زائدة اثبت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق للقصاص بها وقد وجدت
المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف
الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما
في البدل **قوله** واوجب الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خلا في قوى البدن حسا لكن
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع البدن لقيامها
به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن الملك في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض نظر المولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع اي
ولان الرق اوجب نقصا فيه لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه اي حضر ولم يقاتل لا يكون له شيء لان
مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاخير وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يوضح له او لا يسهم وعند اهل الشام يسهم العبد
والصبي والمراة لان النبي عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة ان عبيد رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان المولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر
الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض ولا يلزم عليه ان الامام نقل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في
استحقاق السبب بين العبد والحر وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوي بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السبب بعد
التنفيل اما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تفارق بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات
انقص حالا من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في السفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق
الغنيمة وما يمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما ادى عن عمر مولى ابي اللحم انه قال شهدت حروانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله عليه السلام
كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المحجور هو الذي يستوجب الرضخ فاما الماذون له في القتال فيستوجب
السهم الكامل للاتحافه بالحر باذن وهم **قوله** وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة ثم الحل
شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها للعبد لانها تبتني عن القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
المرء على نفسه ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله وانما صح العبد اي امان
العبد الماذون له في القتال للكافر الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح ايمان الماذون في القتال
كما لا يصح ايمان المحجور عنه في قول ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لان الايمان من باب الولاية تصرف

مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل الماذون كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن العبدة في التجارة ثم مرض
ولى فباع العبد بعض ما كان في يده ما تجارته او اشترى شيا وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع افعل العبد جائز عند
ى حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد بمرض
مولى لتعلق حق ورثته بملكه كما تغير تصرف الوكيل بمرض الوكيل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث
هذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عندهما لا
ك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كان المحابات لان مباشرة العبد
باشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شئ مع وارثه ولو اقر الماذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة ومستهلكة و
غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته
سبه شئ فهو الذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة منعدما فهذا مثله
في هذه المسائل وامثالها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك وكالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد الماذون اذا اذن لعبده في التجارة فيحجر المولى الاول لا يتحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل
رايك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صار محجورين كما لو مات الموكل صار المعزولين ويشترط العلم للماذون بالحجر بصحة كما يشترط
م الوكيل بالعزل ولو خرج الماذون من ملكه لم يبق من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض شيا مما كان على عزيمة وقت الاذن
لوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله
تل فيه او الحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن
وله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له وبصاحب الشرع على نوعين موثمة
هي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير
تعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان
قتل خطاء وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر
في قيمته اي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة الرق فقال اثره
تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت به الايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيه اي
في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه
الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد
محرزا بها ايضا كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله يقتل الحرية
لانتفاء المماثلة بينهما فيما يبتني عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها
اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلف النفسية بمجاوزة المالية فكان العبد في مقابلة
الحر دون في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على الانتقاص النفسية انتقاص البدل ولا يلزم

كما يثبت والعبد من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا يطالب مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص ويراد المولى
ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلة الدين ايضا
بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل عنه انسان
يصح ويؤاخذ به في الحال ولو كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة للالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم
يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امر اصلي مقصود ومنه و
ملك العبد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصلي له ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من الديون ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل
يرجع على الموكل والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا
عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق برقبته والكسب استيفاء دينها ملك المولى فلا
يتحقق الاستيفاء بدون رضاه واذا اذن فقد رضي فيسقط حقه فكان الاذن فكان للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون
نوع فان قيل لو كان للعبد متصرفا لنفسه وكان حكما واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيئا ثم اعتق
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه
نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن
تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك لان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ
على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال
المانع من غير تنصيف واعلم ان لما اختار في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك العبد بالتصرف يقع العبد ملك
الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له
كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة
لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون ملكه لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك تعذر لا يقاع له فاستحقه المولى
لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين
العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه انما ينتفي الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان للمولى اكسابه بسبب ملكه في
رقبته لا يتصرف العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه مشروع وسيلة
الى ملك السيد الذي هو المقصود والمتمكن من الانتفاع والوسائل غير مقصودة بل هي من الزوائد **قوله** ولهذا اي ولان الملك
لا يثبت للعبد بل للمولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا
في نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت
الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون
له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيز نفسه فلم يكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء
الكتابة **قوله** في مسائل من المولى متعلق بقوله وعامة مسائل الماذون اي اكثر ما تتعلق ببقاء الاذن اي جعلناه في حكم الملك

ا يستولي به عن الحرة استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المتحرمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام وتايد ما ذكرنا
ل ابن مسعود لا تبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من رسول الله عليه السلام فان قيل
سلم ان المالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امرأتين
ف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الاربع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها
اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى وعن الصبي لا لبلوغ المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد
في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان فاما الجواب
استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته المقبول عن دية الحر فهو ان المقتول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجزي
القيمة وتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يملكنا نقص دمه باعتبار قيمته
نقصنا بذلك السبب بالمال يدل دمه لا يدل مالية واذا لم يمكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالية ويكون ذلك
اقص بسبب الاعتبار بالمال يدل دمه لا يدل مالية واذ لم يمكن اثبات النقصان بالاعتبار مالا بان ازدادت قيمته المالية على
الحر وجب النقص شرعا لكن يقدر له حظه كما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه يدل بالمالية لان القصاص وجب للمولى
ما وهو بدل النفس بل اجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا فيستوفيه
لى النبي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص **قوله** وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال والاستحقاق اليد
مذهبنا فان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة ويثبت له الحكم الاصلي وهو اليد على اكسابه فكان
ن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت بالاذن
ازمة لخلف الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي
لله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل
رف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع ويبتني عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي
ه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان ماذونا ابدا الى ان الحجر
لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف
وهو الملك وانه يجعل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من
رف لم يكن اهلا للسببية وهو التصرف لانه شرع لحكم لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
ايضا لان اليد لاستفاد لا بملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس باهل التصرف
ه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
لتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره
اهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الدين
ياراته في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب

الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا تسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فتتنصف بالرق كالحل وقد روى انه عليه السلام قال للحرة يوما من القسم وللامة يوم **قوله** والحدانما تنصفت الحدود في حق العبد والامة لان تغليظ العقوبة تتغلظ الجناية وتتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جناية على حق المنعم اعظم من جناية من لم يكمل النعمة في حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصنين باستيفاد حفلة من الحرة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن بالتشريف من المصاحبة كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحال الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن فيه كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء **قوله** وانتقضت قيمته نفسه الى اخره ولما ثبت ان الرق كمال الحال انتقضت قيمة نفس العبد عن قيمة الحر حتى اذا قتل العبد خطاء وجبت على عاقلة الجاني قيمة ولا تزاد على عشرة الاف درهم لكن تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمته على الجاني للحر على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المالية في العبد راجح على معنى الكفية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية يجب القيمة وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال وان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب نحن نقول اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية تابعة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية منه دون معنى المالية فكذا في ايجاب المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال المالكية بالحرية والذكورة فبالحرية تثبت مالكية المال وبالذكورة تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال فلا بد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثية التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها واولى طريق قضاء الحاجة ملك اليد الا ترى ان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا تتعلق الدين بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب يد الرقبة ويد الاجارة كالاجارة مع العارية وكذا الودائع عند العبد مالا لغيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع ما دام ماذونا كان العبد او محجورا كذا في غاية شروح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في دية لا بالتنصيف واما بالانوثة فينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا وبدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احد المالكتين بالكلية وجب تنصيف ديتها وانما ذكرنا هذا الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان تنقص ديتها دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاض مالكية عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها

اصل الحرية في حق الدم والحيوة قوله وبنا في اي الرق كمال الحال في اهل الكبيرات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما ينافيه لان كمال الحال في الكرامات ينبئ العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف من الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوانات فيكون كرامة والحل فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اسم ولا ثمة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء الزيادة شرفه وكرامة على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة ثم من نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق نقال حتى ان ذمة اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صلح مالا بالرق صار كانه لازمة لا اصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة نقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحتمل الدين اي لم تقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ الا سقط لاحتمالها الدين الاصح المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب لزمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الحرب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده تصرف الى الدين اولا فان لم يف به اولم يكن الكسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع اليه اشير في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وكذلك الحل الخ كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح المراد اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله ان تزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالعقوبة قلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة كذلك اثر الرق في انتقاصه اسلى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامة تطليقتين يعني سواء كان زوجا حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن والازدواج ويحصين النفس ويحصل للولد والمراة يحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة والدار وبهما يختصمان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فلما تنصف حل الرجل بالرق فلان تنصف حلها بالرق ايضا والطلاق شرع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس كمن ملك عبدين تلك اعتاقين ومن ملك عبدا واحدا لك اعتاقا واحدا لما كان حل الامة على اهل النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحر فات بنصيف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحدة لا تتجزى فكمل وصار يفوت به حل الامة طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وتنصيف العدة لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها

على المالك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسيري وان اذن لها المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رح يجوز لها التسيري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا اثر لاذن المولى في اثبات الاهلية انما اثره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسيرية الاستة التي بواتها بتينا واحدتها الاوطى فعلية من السير وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما تقال تظننت وتظنيت وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار حق بمكاتبة لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسيري لم فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح سنها حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها ينافع البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات وكانت المنافعة للمولى واذا عدمت القدرة اصلا ثبت الوجوب الا انه عسى عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يجعل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها متمع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا يتأدى عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما يشترط التمكن من الوصول الى موضع الاداء فبأى طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا المنافعة التي هي حقه فكان قرضا فما سنافع العبد فلمولاه وباذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه فانما وقع اداؤه بما ملك لغيره فلا يتأدى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها يتأدى بتمليك المال وهو للمولى لا للنفس وهذا بخلاف الجمعة اذا اباذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقا على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بما سوى ذلك اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما يوقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح يستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليته حق المولى فلم يكن له من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه يملك النكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانا نقول انما يملك اجباره تخصينا للمكاتب عن الزنا الذي هو سبب لهلاك النفسان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجارة دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء له الابقاء فثبت له ملك الدم والحيوة كما يثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بحق ولي القصاص يستحق ارافة دمه وهو في ذلك مثل الحر وكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر لانه متمع على

تعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لايدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لايملك الا بالمالية كان الاعتاق
منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزي كالثواب الا انه ازالة الى العبد والعبد
لايملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواسطة
ازالة المالية على معنى انه اذا تمر ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون محل المزيل قابلا للرق كالقاتل
فعله لايحل الزوج وانما يحل لبينونة ثم تزهق الروح ينقض البينونة فيكون فعله قتلا او كثر القرب يكون اعتاقا بواسطة الملك
بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزي الى آخره **قوله** وصار ذلك اي اسقاط
الملك الذي هو متجزي لثبوت العتق الذي هو غير متجزي مثل غسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجزي
حتى كان غاسلا بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التي هي غير متجزية الا بعد
كل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية
كان هو اقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف بثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالة
الملك عن البعض حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدرة لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاء
فلما استحق العتق للحال ولم يتحمل النقض وجب بكليته من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان في الكتابة
تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار
والحاصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما
متجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المراة وايقاع نصف تطليقة
وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره
وهو حقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا **قوله** وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احتر
بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال بناء في مالكية المال حتى لايملك العبد شيئا من المال وان ملكه
المولى لقيام المملوكية مالا يعني مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة
والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متناقضان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
مال كالمال من حيث انه ادمي لا من حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قبل بالمالكية من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون
المال مالكا للمال وذلك لايجوز لان المالك متبذل للمال والمال متذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية
ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن وهاء فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي
ان لايبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا تبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لانا قلنا انه مملوك له تصرفا
بنفسه بعاد ترويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان ناشيا من المولى حتى باشره بامره ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته
بل ان المولى لايملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فبقي له اهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار
بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في ماذون المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية

من مشائخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة وراى الصواب في ان يسترق انصافهم وينفذ ذلك سنه والاصح انه لا يتجزى
لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر
الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشاعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزى
في قبول هذا الوصف كما يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المراة لا تتجزى في اتصافها بالحل والحرمة والمراد من التجزي وعدمه
فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف به يقبل التجزي او لا يقبله فافهم
ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمدا ذكرها في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا
جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه شاهد لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت
المراتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والمارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل
التجزي باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمنع
بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا تتصور في البعض الشائع دون
بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير
عنه لا يتجزى ثبوتا ونزوالا لان اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق
والعتق والملك في التجزي وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس
فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر
فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق
وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن
التطليق الذي هو الفعل مستجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي
ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في
الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه
لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقله يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة الملك
لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق
كله اي يصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول
فيتجزى في المحل لا البيع وذلك ان بعقود تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي
مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص
فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار سنة بخلاف اغمائه ولكن استحسنا
حديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات عبد الله بن عمر رضي
الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضية يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
لا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه
قلنا لان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاط لان سقوطه بزوال الاهلية او بالخروج ولا تزول الاهلية به لما
بينا ولا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده واستداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب
وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرة فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره
قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج وسنة رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن ضعف حكمي يتبنى الشخص به لقبول ملك القهر عليه فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات واحترز
بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوي
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج وملكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهاداتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على دياناتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام
في حقهم شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وصيروا
انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيدا صيدة والحقهم بالبهائم في التملك والابتذال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للامر اي الذي نصب لامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة
للبلاء اي منصوبا له يجيء يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها فتبذلوه بكثرة الحلف
والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف لا يحل
التجزي اصله التجزو بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم
قلبوا الواو ولو قوعها طرفا يا فقالوا التجزي ومثله توضيه والتوضي اي الرق لا يحتمل التجزي غير تام وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي

القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام فتبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخيرة وحده قوله والاغماء كذا الاغماء مفتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه اراد فتورا غير طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى فانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقاية فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار واوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحة فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققه العارضة فيه باعتبار انه زايد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية بنا في القوة اصلا لما بينا انه مرض مزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القدرة تابع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاغماء البناء قليلا كان الاغماء او اكثر اضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحدث في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم لانه لازم لانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمتنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر في فتاوى قاضي خان اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فمال نائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويبني وقيل لا تفسد صلوته ولا تنتقض طهارته كالنوم في السجود قائما اذا نام مضطجعا استحسانا ينتقض وضوءه وبطلت صلوته بلا خلاف واعتبر امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا يسقط باغماء بشيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يرتد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره اياها العقدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم
فيجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة العقود الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة
له مانعة عن النسيان اذا نظر اليها فكان وقوعه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم
فكذا النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل
مع قيامه فيعجز العبد به عند ادائه الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح
النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيعجز العبد به وقوله فعجز عن كذا ليس تجديد النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان
اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء نتيجة قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
عجزا عن كذا كان حكمة تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على
تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى خير القدرة لان يطول
زمان الوجوب حينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته فرحال نومه لانه لا يمتد ليلا
ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وقوله فبطلت عبارته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما نافى النوم
الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عبارته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء
صار كلا سه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقره المصلي في صلوته قائما وهو نائم
لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها لا عن
اختيار واما القعدة الاخيرة فالناقض فيها عند محمد رحمه الله وقيل انها تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشئ ما يفسر به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالقعدة وانما يقع بالقيام
والقراءة والركوع والسجود ولهذا الوحلف لا يصلي فقام وقرا وركع وسجد بحيث في يمينه ولو كانت القعدة من جملة الاركان
لتوقف الحنث عليه فان الحنث في اليمين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشئ وبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان
تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناها على المشقة فلا تاديها في حالة النوم وذكر في المنية اذا نام في القعدة
كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو
مختار الشيخ الامام فخر الاسلام وذكر في المغني وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلوته والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم
في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته هو المختار فاما اذا قهقه النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفني تفسد صلوته
ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى ان احتلم يجب الغسل كما
لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن
شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة
بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان

العاقل نص على صحته اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفده العرض عليه فوجب العرض على وليه
دفعا للظلم عن المرآة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون فان استويا
في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه
وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى
يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم والاغماء
وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فانها
خرج بالنوم والاغماء ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بافة عن المجنون فانه جهل بما كان
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة لكنه بافة وقيل هو آفة تعترض للمخيلة مانعة عن الطباع ما يرد من الذكر فيها
وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لان الخلل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج فيمنع الوجوب
به اذ الانسان لا ينسى عبادات ستوالية تدخل فيه حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اي النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق
صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها
عن غيره عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع
عنه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف
جعل خبرا لكن اي جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد فبقي الصوم وجعل كان التسمية
قد وجدت فحل الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق
الله تعالى عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية
فصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بوجه حتى او اتلف مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه
لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا لابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الا ابتلاء حقه في نفسه وهي محترمة فيستحق حقوقا يتعلق
بها قوام حاجاته من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلاء لانه
جل جلاله غني عن العالمين وله ان يتعبد عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم
وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم
العلم فيجوز ان يجعل النسيان عذرا في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولهذا اي ولان النسيان انما
جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على ظن انها الاخيرة لم يقطع

في اغلب الاستعمال وهو المراد بها هنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك مبيا معذورا او معتوها اي بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها بانية لحاجة العبد
اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعتة لا تزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذره
ايضا والعتة بخلاف حقوق الله فانها تسجب بطريق الابتداء فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق
الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقل وقد خرج كلامها عن الاعتبار عند استلزامه الضرار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في
حقها قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات
كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقديم ان حكم العتة حكم الصبا لا في حق العبادات
فانها تسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام رح
مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا رح ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
ظنوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه العقل في حقه اثر في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في اسقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن
المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط
عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يقي الحرج عنه نظرا له ورحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت
على الصبي لان بثوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل منظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز والوليي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره لانه عاجز ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون بين آخر احواله والعتة ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين الجنون والصغير والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل ذا اسلمت امراة المجنون عرض
على ابيه او امته الاسلام في الحال فلا يوخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المراة والصغير محدود فوجب تاخير العرض
الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية واسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وبركا
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلامه بشله في التعجيل تفويته وليس في
ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي او انه معهود على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل
عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب بالاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق
الله دون حق العباد ووجوب العرض هنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يوخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق
الاباء منه فلا يوخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في
اسلام امراة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي

وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولهذا اي ولان الصبا سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة فيسقط لعذر الصبا ويحتمل كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فانها تجب بعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لان اهلية بأهلية الملك اذ لو ورثه خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سنبينه ولان لو ورث الرقيق عن قريبه لتعدث الاجنبي من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء للمولاه وذلك باطل ولان الحق بالاموال ليست باهل للارث وكذلك الكفر اي وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التقويم والعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية المستحق او عدم اهلية الحق للشخص كما في الرق لا لعيد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة وكذلك هذا ثم الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالميت القرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط اهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث لوجه جعل الكفر مزيل السبب والرق مزيل الاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السببية قوله واما العتة بعد البلوغ فكذا العتة آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان المجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العتة اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فكما الحق المجنون باول احوال الصغير في الاحكام الحق العتة باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العتة يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء فيه ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراته نفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والضرر ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك الصبي والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعلت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود

الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مومنا تبعا لابويه او لاحدهما
وانما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار والكفر غير ثابت في
حقه ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحقيقه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في
الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما ثبت بطريق التبعية فاذا ارتدا ابواه وزالت
التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان تتصور وتتاوهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه
ضرورة وانما ثبتت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت
الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام
لانه خلف عن الابوين فلو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به دار الحرب لم يصر متبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في
الايمان فلا يصير تبعا لغيره وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد
والاقرار علم بعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما كذا في الكافي الجامع قوله واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون ويسقط
عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اي الصغر الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون والتمييز
معنى يعلم جميع الحيوانات به يعرف ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي تتعلق بها بقاؤها ركبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان
به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل اذ في حالا منه لانه قد يكون للمجنون
تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ترقى الصبي عن اولى درجات الصغير الى اوساطها وظهر فيه شئ من اثار العقل
فقد اصاب ضربا اي نوعا من الاهلية الا وان كان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب
ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل لعدم البقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من
حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار تحتمل النسخ في انفسها واثبت
باسباب جعلية مثل الوقت والمال والسبب فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي
لعدم الخطاب لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن التغير
والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء لعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر
في اداء الصلوة لعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا على
ما مر بيانه قوله وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهده ما يحتمل العفو
والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة وقيل العهدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب اسم لما حصل من الغرف
ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر نفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي للاضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض
لان الصبا من اسباب الرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو اي عن كل عهدة يحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجه
واحترز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصالح المستحق وتعلق بقائها فلا يمتنع

تاكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم
يزداد المؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد نقضا لان
المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثاني
ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان
اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة
صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من الشوال
فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح
في الصلوة على ما ستعرفه قوله وفي الصلوة ان يزيد الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رح
دخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان يصير الصلوة ستا لان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة رح وابو يوسف رح دخول
وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليه يشير لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب
عليه القضاء لان الصلوة لم يصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوة الخمس
وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو مسببه
لليسر على المكلف باسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اي الامتداد في حق
الزكوة ان يستغرق جنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة رح والمروي عن ابي يوسف رح
في الامالي قال صدر الائمة ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي يوسف رح ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديل جدا فقدرنا
باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها واذا زال الجنون قبل الحد الذي ذكرناه في
كل عبادة وهو اصلي كان على الاختلاف المذكورين ابي يوسف رح ومحمد رح على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما
اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجب عليه الزكوة عند محمد رح
لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف رح بل يستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الان
عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الامتداد عند
الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد رح سواء كان اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد
ولمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف رح لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله وما كان حسنا لا يحتمل غير مثل

الايمان

فيلحق بالجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كلا واحد عذر عارض زال قبل الاداء والاير ى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس لصح صومه مع ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد فيه من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود له في حالة النوم والاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم لعدم زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجنون بان امتد فصار لزوم القضاء مؤديا الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه دفعا للحرج في القضاء وتعدم الوجوب ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا لتأدية الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب فائدة وبهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن ثابتان بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والا قضاء ما فاته من الصلوات عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة الجنون العارضي وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لانه فيه مانعة له عن قبول الكمال بمقتضى ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه الحقوق مختصرة على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لان النقصان جبل عليه ما دام فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحد الامتداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لان المجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع الجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيخرج في ادائها لكثرتها ثم لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فحد الامتداد في الصوم بان يستوعب الجنون في شهر رمضان وبهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا صيام فيه وكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يتجزأ فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تقدم الصغر لان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولهذا
جعل الجهل من العوارض مع انه كان امرا اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وانلم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة
عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه باختيار القائه وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعله من العوارض المكتسبة وانكان العبد متمكنا من ازالته في الاصل
بواسطة الاسلام لانه تثبت جزاء على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة ولهذا ثبت
لامتحكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة
لانهما ثبتا في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
الجنون فقدم بيان الجنون ليمكنه الحاق الصغر به بقوله واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد
الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يتمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز
بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب للانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال
من غير ضعف في جملة اطرافه وقوته في سائر اعضائه لا سيما جنونا تم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظر المجنون كالصبا
والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن
اعتبارها شرعا فلذلك ليفسد عباراته كلها ولم تتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار
من الاصل وتسمية محجورا عنها توسعي بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقد فيجوز ان يعتبر ولكنها لم يعتبر لحق المولى
والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانما لتوجد حسا لامر لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك يواخذ
بضمان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكمة وهو ثبوت الملك في المضمون ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط
احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار عن البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما نبينه وكذا الحدود
والكفارات لانها تسقط بالشبهات واعذار فتسقط بالجنون المنزل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وا
اشبهها من التصرفات غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة قوله واذا امتد الى اخره كان
القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله
لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا تثبت الوجوب بخلاف الاغماء فانه لا ينافي العقل ولا يزيل اهلية الوجوب
من استعماله آلة العقل كالنوم فكان للعقل ثابتا كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام الا
علمائنا الثلاثة استحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الامتداد فجعلوه ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء وذلك لان الجنون
من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدى ايجابها الى الحرج
المكلف لعذره والهما وجعل كانها لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة فقاتت من غير

العذر الصبا توضحه ان جهله بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بشيء جهله فكيف الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه
الجهل بغيره فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان
ل بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه واعتكافه او اكل
ومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام
رمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم حكما بصحته اي بصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام
رة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله الضمير
واي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا
بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها اما عدم جواز قتله الارتداد فلان القتل
الردة حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المراة
بغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق يعني المحاربة
ع الا انه في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلام في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل
قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضروراتها استحقاق قتله
كالمراة اذا ارتدت لا يقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله
في الامور المعترضة على الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتني عليها من الاحكام شرع في بيان امور
عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء
توجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض
ضة اي خصلة عارضة او افة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه
لمعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين بقاء الاخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر
فاعها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية
ن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولية ونحوهما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام
كر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض
المرض ذكرا لها كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب
ان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما يثبت من
شرع بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج
العبد نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه ظهر
لخروجه عن اختيار العبد او اشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغير في العوارض مع انه ثابت
كل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحواء عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير

حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا ضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة في جعله متعلقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير النفع على الصبي وهذا المعنى لا تحقق فيما هو ضرر محض قوله ماخلا القرض اى الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المفلس او الساتر وادى العادات ممن هو فقير عبر ملى وهذا حل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضي ليعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف باسباب غير محصورة فصار القرض متقابذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة التمليك في حقه فلا يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح وصايا الجامع الصغير لقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للوصي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما الردة فكذا بيان حكم القسم الثاني من حقوق الله اى الردة من الصبي العاقل صحيحة اى معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا للعلة لا لحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام نفسه والعياذ بالله لا يحل قتله بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا حكم لصحتها في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والكفران اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر ما يشوبه منفعة كالبيع فما تمحض ضررا ويجر منعه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من الصبي العاقل كالايمان وثبت الخطر في حقه لانها لا يحتمل ان يكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يتمنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانها لا يسقط بعد

اتف الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الاخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
ان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
راث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه تضرر بزوال
عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لانه يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة
ارمات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بازالته بطريق التبرع
حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انما حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما يقلب نفعا باتفاق
حال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير
ل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق
راة المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار
ذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضمان نفعا من حيث حصول
واب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده
ن النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام لقوله لسعد رضي الله عنه
ن يدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة تكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
ب هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه الا انه اي الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان
يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه الضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
القرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
ي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة
لم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
ما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم مشروعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
محا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع وسبب
قال عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
مرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
بين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
مشائخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار الصبي معتقا نصيبه

تصرفه لما كان باعتبار راى الولى فان انضمام رائه الى راى الصبى شرط جواز تصرفه ليتبر راما العاصم وهو اذنه للتصرف فى جميع التصرفات برائه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكما لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن الولى او الفرق فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصى فى مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبى لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة والحنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع فى الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة فى مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولى ويصح من الصبى كالاقرار بالدين او بالغبن والعقل بالغبن الفاحش من ضيع التجارة فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهرين لتحصيل مقصودهم من الربح فى التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والغبن اليسير سواء وعن ابى حنيفة رح فى تصرف الصبى الماذون مع الولى بالغبن فاحش روايتان فى رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راى وليه الى رائه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبى او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه فى خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفى رواية اخرى رده اى التصرف بالغبن فاحش مع الولى لشبهة النيابة وذلك لان الصبى فى الملك اصلا انه مالك حقيقة واصل العقل والراى ثابت له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان فى رائه خللا ويخير ذلك براى الولى فثبت شبهة النيابة فى تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذا تمكن فيه تهمة ان الولى انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبى فكما لا يبيع الولى ماله من نفسه بغبن الفاحش لا يبيع الصبى منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة فى غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبى ومع الولى بمثل القيمة او بما يتغابن الناس فى مثله نظرا الى الاصل قوله وعلى هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبى بنفسه ويملكه براى الولى قلنا فى المحجور اى فى الصبى المحجور عليه اذا يتوكل اى قبل الوكالة او لتولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان وفيه ابتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته فى اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كانت نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة مبنية على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام فى الوكالة فلا تشترط فيها اهلية الولاية فصح توكل الصبى ولا يلزمه العهدة اى الاحكام التى تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة فى العيب ونحوها لان فى الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولى يلزمه لان تصور رائه اندفع باذن الولى فصار اهلا للزوم العهدة وفى بعض النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وان كان حكم الصبى فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لانتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لفساد الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريمها عليه ولا يخلوا عن تحمل فيكون النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت فى البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف فى اوصاياه فى البر دون غيرها عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف فى وصية الصبى فاهل المدينة يجوزون من وصاياه

السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة كذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك شراء الاب الامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من ثمراته الاسلام يلزمه اذا ثبت له احكام الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة ضررا لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه ولا سلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للولي عليه نظرا اليه فلا يوجب عجزا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين **قوله** وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضائها اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين لها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا انه في العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتني ذلك على الاهلية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما يثبت في حقه يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهله **قوله** ويملك برأي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي واذنه ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان ربحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولي وقد صار اهلا لمباشرتها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي لتحقق هذا القسم بما يمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما يصاب برأي الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في الصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته ومباشرة وليه وذلك انفع له من ان يستدعيه احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي الى رأيه باعتبار ان قصوره انه لا يدفع ذلك برأي الولي التحق الصبي بالبالغ وصار بمنزلة ما اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ وذلك اي صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابي حنيفة رحمه الله حيث قال ينفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله نفوذ

محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام ستة كما ستقف عليه
قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبى العاقل الاسلام يعنى وحق احكام
الدنيا والاخرة جميعا وما تمحض منفعة اى صح منه ما تخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة المخلوة عن العهدة فهذا بيان حكم القسم الاول
من كل نوع وقال الشافعى لا يصح ايمانه فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشركة لانه
مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح ولى فيما فيه نفسه كالصبى الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير
موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه نفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز
فاما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحة لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة
ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما منفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين
الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة هو من فى احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان تحقيقة قد وجدت من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما تحقق من البالغ وذلك
لان سبب الايمان الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه
التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلامنا فى صبى عاقل يناظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام
ويلزم الخصم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى الصبى العاقل
وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان الصبى من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى
قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فتبين به انه لا بد من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعى بالطريق
الاولى ولبعد وجود السبب فى الركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع لحجر شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان
الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحتمل
عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبى عنه ويجعل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان
قيل نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام المشروع وهو دائر بين
النفع والضرر حيث يحرمه به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة والكان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة
وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته يضاف الى
كفر الباقى على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما وبسبب انقطاع كفر الكافر
منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف حاصلا للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر وابائه عن الاسلام
لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب
يرثه ولا امراة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان
لان تعرف نكاحها بل هو صحة الشئ ليستفاد من حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من شرائه الا يرى ان
الصبى لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يتعلق عليه مع ان التعلق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة فى حقه بهذا

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل مالم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي
كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب بوجود الاداء صار
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة
العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حضر الجامع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى
كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما اهلية الاداء
فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر واما القاصر فيثبت بكذا لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا يخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة
الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى
قدرة البدن والحرج منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا لاول امره حكمة ولاول
ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وابد هذا كلمة
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب على ما قيل
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن
عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة بما هو منقسم
الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من
حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسا والاصطياد والى ما هو ضرر

الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب
والمحدث يخاطبان باداء الصورة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر لكان ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب الشكر وسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء وبسبب الكفر
الذي هو راس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الا الاداء غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله لانه يموت على الكفر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما واجبا لفائدة توجه العذاب فكذا ههنا
ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة
الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمراة لا يكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فانه اهل الادائه حيث يصير به اهلا لحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف
عليهم كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر الاداء العبارة والمنفعة في اداء العبادة
للمؤدي المامور لا للامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظرا من الشارع
للمامور فعسى ان تقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب الاداء لا الاثم فلم يجز التصحيح
لمكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره **قوله** ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب
في حقه اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل الاداء
اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بالاسباب
وصلاحية الذمة والامر بعد ذلك لالزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة
للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا تضمن فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء فكذا اذا وصف مولاه يلزمه ثانيا فسقط بعذر الصبا ايضا واذا كان الوجوب حاصلا واداه بشرطه
وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة مخاطبا
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متردده بين
نفل وفرض فيقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي
الامام ابي يزيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

ذا تف الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الاخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
ان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
يراث والصبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وهي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه تضرر بزوال
له عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لانه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له لغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بابانته بطريق التبرع
في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انما حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق
الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه لغير
بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق
امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار
وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضيائة نفعا من حيث حصول
الثواب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان لقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده
من انتقال الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه
ان يدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اي الايصاء كذا اجاب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان
لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه الضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني في قوله ولم يشرع ذلك
اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه الضار المحض
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع وليس بسبب
خال عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امراته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله واذا ارتدت وقعت الفرقة بينه
وبين امراته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امراته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
مشائخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار الصبي معتقا نصيبه

تصرفه لما كان باعتبار راى الولى فان انضمام رائه الى راى الصبى شرط جواز تصرفه ليتبر راما العام وهو اذنه للتصرف فى جميع التصرفات برائه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكما لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن الولى او الفرق فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصى فى مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبى لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة والحنفية رحمهم الله يقولون التصرف بالغبن الفاحش تجارة وسبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع فى الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة فى مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولى ويصح من الصبى كالاقرار بالدين او بالغبن والعقل بالغبن الفاحش من ضيع التجارة فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهرين لتحصيل مقصودهم من الربح فى التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والغبن اليسير سواء وعن ابى حنيفة رح فى تصرف الصبى المأذون مع الولى بالغبن فاحش روايتان فى رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راى وليه الى رائه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبى او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه فى خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفى رواية اخرى رد وه اى التصرف بالغبن فاحش مع الولى لشبهة النيابة وذلك لان الصبى فى الملك اصلا انه مالك حقيقة واصل العقل والراى ثابت له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان فى رائه خللا ويخبر ذلك برأى الولى فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذا تمكن فيه تهمة ان الولى انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبى فكما لا يبيع الولى ماله من نفسه بغبن الفاحش لا يبيع الصبى منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة فى غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبى ومع الولى بمثل القيمة او بما يتغابن الناس فى مثله نظرا الى الاصل قوله وعلى هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبى بنفسه ويملكه برأى الولى قلنا فى المجور راى فى الصبى المجور عليه اذا توكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان وفيه اشتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته فى اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كانت نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة مبنية على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام فى الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكل الصبى ولا يلزمه العهدة اى الاحكام التى تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة فى العيب ونحوها لان فى الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولى يلزمه لان تصور رائه اندفع باذن الولى فصار اهلا للزوم العهدة وفى بعض النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المجور على هذه النسخة العبد المجور بحكمه وان كان حكم الصبى فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لانتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن ليفسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريمها عليه ولا يخلوا عن تحمل فيكون النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت فى البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف فى اوصاياه فى البر دون غيرها عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف فى وصية الصبى فاهل المدينة يجوزون من وصاياه

السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة كذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك شراء الاب الامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من ثمراته الاسلام يلزمه اذا ثبت له احكام الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة ضررا لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه ولا سلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للولي عليه نظرا اليه فلا يوجب عجزا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين **قوله** وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضائها اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين لها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا انه في العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتني ذلك على الاهلية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما ثبت في حقه يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهله **قوله** ويملك براي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي واذنه ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان ربحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولي وقد صار اهلا لمباشرتها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب براي الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في التصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته ومباشرة وليه وذلك انفع له من ان يستدعيه احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي الى رايه باعتبار ان قصوره انه لا يدفع ذلك براي الولي التحق الصبي بالبالغ وصار بمنزلة ما اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك اي صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابي حنيفة رحمه الله حيث قال ينفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله نفوذ

محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفى الكتاب اشارة الى احكام ستة كما ستقف عليه
قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبى العاقل الاسلام يعنى وجب احكام
الدنيا والاخرة جميعا وما يحض منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة المخلوة عن العهدة فهذا بيان حكم القسم الاول
من كل نوع وقال الشافعى لا يصح ايمانه فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشركة لانه
مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح ولنا فيه نفسه كالصبى الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير
مولى عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز
فاما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة
ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما منفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين
الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة هو من فى احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقة قد وجدت من اهله لتحقق سببه فوجب القول بصحته كما تحققت من البالغ وذلك
لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه
التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلامنا فى صبى عاقل يناظر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام
ويلزم الخصم على وجه لا يبقى فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى الصبى العاقل
وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان الصبى من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى
قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فتبين به انه لا بد من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعى بالطريق
الاولى وبعد وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان
الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحتمل
عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبى عنه ويجعل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان
قيل نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام المشروع وهو دائر بين
النفع والضرر حيث يحرمه به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وانه كان يرث من المسلمين ويحل له السلمة
وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته يضاف الى
كفر الباقى على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب القطاع الولاية بينهما وبسبب القاطع كفر الكافر
منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى الكفر الاخر وابائه عن الاسلام
لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب
يرثه ولا امراة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان
لان تعرف نكاحها بل هو صحة الشئ ليستفاد من حكم الاصلى وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا محالة هو من ثمراته الا يرى ان
الصبى لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة فى حقه بهذا

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل مالم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي
كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فرقنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة
العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى
كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما البلية الاداء
فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي لنوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بكذا لاخلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احداهما درجة
الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء ولتوجه الخطاب لانه لا يجوز
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا ولبعد وجود اصل
العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يخرج في الفهم بادنى عقل ويثقل عليه الاداء بادنى
قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا لاول امره كله ولاول
العقل ولقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وابدا هذا كلمة
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد برفع القلم الحساب على ما قيل
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن
عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة بما هو منقسم
الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من
حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسا والاصطياد والى ما هو ضرر

الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء الشرط تقديم الايمان كما سبب والحدث يخاطبان باداء الصورة لتمكنهما من اداءها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر لكان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء وبسبب الكفر الذي هو اس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الا الاداء غير فان الايمان واجب على الكافر فقد علم الله تعالى انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا تتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما واجبا لفائدة لوجه العذاب هكذا منهما ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبته له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمراة لا تكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء ويدرن الاهلية لا تثبت وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل الاداء بحيث يصير به اهلا لحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر الاداء العبارة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي لا للامر فالكافر لم يستحق بهذا النظر والمنفعة معقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر الشارع للمامور فعسى ان تقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولنا فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب الاداء لا الاثم فلم يكن لتصحيح لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره **قوله** ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لاثبات نفس الوجوب في حقه اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا تتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي وعقل الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون اداءه اي دون وجوب اداءه لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة والامر بعد ذلك للالزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا لتضمن فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء فكذا اذا ضعف مولاه يلزمه ثانيا فسقط بعذر الصبا الصبا واذا كان الوجوب حاصلا واداؤه لشرطه وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متنوعة نفل وفرض يقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي الامام ابي يزيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

وغيره قالوا يوجب حقوق الله جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم لسقوطها عنه بعد الوجوب بعذر الصبا لدفع الحرج
وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي لتحققها في حق البالغ لان الصبي
والبالغ في حق الذمة والسبب هواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق
الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شيئا او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب لا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون
يلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط بعذر الصبا
بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من
غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة
الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء
المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة تبتني عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد وصورة لان الصبي غير مخاطب
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب
سالم عن هذا الفساد المعنوي وتعليلا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه
ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء
الوجوب اصلا فكان القول به اولى واليه اشار الامام فخر الاسلام **قوله** ولهذا اي ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على
الاخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا لا نزجاء على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجرا من المؤمن والاخلاق ان الكافر يؤاخذون بترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا
الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشائخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات وان ادائها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة
بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفريق الاول زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بان سبب

وابن مسعود وابي ابن كعب والحسن والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء ابن الثابت وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فهذا هو المراد فقوله بناء على عهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لا يوافق هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني ادم فان قوله من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب بانيوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك في ادسنة كما يكون في موت الكل بالنفخة الثانية فان قيل فما وجه التزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا في ذلك فلنا انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب علينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ننسى نزول به الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبرانه سنبينها لنا ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا العهد المنسي بانزال الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وابصارهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول ذهب الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده ثابتا بالسنة دون الاية قوله وقيل الانفصال هو جبر رومن وجه يعني في الجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلان قراره واتصاله بقرار الامة وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا تقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بقبضها ويرث باستهلال فانها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا بانسلم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب فلم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عن الام بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اي صار اهلا لا لسبب ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء وعن اختيار لتحقق الابتلاء ولم تتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لفوات تصور الاداء عن اختيار كما يعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم تصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه مالا فلا تتم الاحكام منقلبة الى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحج وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من اموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب انقسام سببه وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور في المطول ثم لبعض مشائخنا مثل القاضي الامام ابي زيد

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز بفتحها ايضا عطف على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهوائها واذا احدث العقل حدث مغلوبا به الا في حق من خصه الله برحمة واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا يرى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب المانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبة لغيرها واذا كان كذلك لا بد من تايده بدعوة الرسول او ما يقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كما تكونا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص ماولة بعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الفريق الاخر اياها بما لا يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع بمعزل ولذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اي من صفات تثبت بها الاهلية قلنا الكلام في هذا اي في الاهلية على تاويل المذكور تنقسم على كذا

فصل في بيان الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله فان الادمي يولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف الاجماع والذمة العهد في اللغة لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اي عهده والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد الماضي يعني انما يثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنشرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اي عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا تلاها الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة جمة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنه

لابد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ تحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن
ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
فرعه اصلا فقد تناهى هو في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجدا اما
تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لابد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة
بصيانة العقل في الامانات الظاهرة ومجمع الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستحقاق يا بحة كما يكون بعد دعوة الرسل
فلا يكون معذورا قوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في
هذا النوع وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه
ويحكم انه كذا وكانه رد لما قيل انه تقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتدة انه اذا استمهل لمهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو تختلف
باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل تهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير
فيفوض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفاء
ويؤيده ما ذكرنا في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذا من
تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
معناه وليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل
دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فمن جعل العقل من تتمة
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود المشروع
بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس معه دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب
بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي بل اعتمد امورا ظاهرة تسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض
الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لم يرد بتحسين ما قبحه العقل فلا يقبح ما حسنه
حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه
وقبحه به ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
موجبا وسمي العقل من كل وجه وهم الاشعرية ولا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله بدليل انه
قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا
قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان
والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان وقوله ولكنه
متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكون ملغى لا يجد في نصوص
الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المعقول

من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب مدرك ما هو غائب
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى
والملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب
بالكسر شعلة نار ساطعة **قوله** وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا تصلح الايجاب لشيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب
حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده الا بتوفيق الله تعالى فكم
من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضائق الحقائق مستخرج بفكره وقريحته لخفيات الدقائق لما حرم العناية والتوفيق
لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا يتقي الا بفضله
والغامه وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه
الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد امره من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد وبعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى
والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من عند الكريم المتعال **قوله** ولهذا اي ولانه لا كفاية بمجرد
العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قدرة على الوصف لبانت من زوجها لانها قد صارت
مكلفة بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد
البلوغ **قوله** وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا اذا لم يكن امهل لدرك العواقب بان بلغ على شاهق
جبل ومات عن ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك الواقف لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له مائنا ولا صورة الا وقد
عرف له مصورا فكيف بعد رؤيته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في جهله بخالقها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال
ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم لغيره وادرك زمانا
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلالات
ظهورا لا يشك فيه عاقلا ولا يرتاب فيه احد على ما قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا **قوله** على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة الامهال و
ادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه
وان لم يؤنس منه رشدا مع ان دفع المال اليه معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة

فانه قال لابيه انى اراك وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحى فانه قال اراك ولم يقل اوحى الى ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
وكانوا معذورين لما كانوا فى ضلال مبين وكذلك استدلاله بالنجوم فعرف ربه من غير وحى الله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة
على قومه لقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكفار فى غير موضع بان اولم يسيروا فى الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم عمى تبرك التامل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا مطلق الترك وبان المعجزة لبعلا
الدعوة لا يعرف الا بدليل عقلى وايات الحدث فى العالم اول على المحدث من علامات معجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل
كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقول كفاية كان نفسه حجة بدون
الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحج اذا قامت كذا فى التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل
ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثانى فان من انكر معرفة الله تعالى
بدلالات العقول وجدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحى ولم يعذره بغلبة الهوى مع انه ثابت فى اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات
الاهلية وهو من اعز النعم لانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو آلة لمعرفة الصانع التى هى اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين
والدنيا وهو اى العقل نور فى بدن الادمى وقيل محله منه الراس وقيل القلب تقضى به اى بذلك النور طريق يبتدا به من حيث
ينتهى اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
التى هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانه لا يظهر بها الا الظواهر
الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان اولى
باسم النور وقوله يبتدا اسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة نور والضمير فى به راجع الى الطريق وفى اليه الى حيث
وفى يدركه الى المطلوب وفى بتامله الى القلب يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس
وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا تنضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بقاء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لامحالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه
التى لا بد للبناء منه واذا نظر الى السماء وراى احكامها ورفعها واستنارة كواكبها وعظم هيأتها وسائر ما فيها من العجائب
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم قدير حكيم قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيتبدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب
المطلوب اذا تامل ان وفقه الله تعالى لذلك وبهذا انما يتحقق فى محسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما يتبدى طريق العلم به من حيث
يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس ولما احتج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم امر راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه التكليف الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
من نفسه وفى الانسى هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر بماء القدس وروح
بروائح الانس واودع فى قوالب البشرية واصداف انسانية كلما اضاء استنار به مناهج اليقين واذا اظلم خفى مدارج الدين
وهو اى العقل كالشمس فى الملكوت الظاهرة اذا بزغت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء بسببها اى بنورها

في كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الحرقى والغرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه العبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن وارد في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم يحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا يعني بالوجوب والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان الا بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما تجه بحيث لا يحكم العقل لان الفعل والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لامة والامتناع عما قبحه يوجب نوع مدحة والاتيان به يوجب نوع لامة اليه اشير في الكفاية قوله فلم يجوزا ان يثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل الشرعية عندهم لم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل فلا يجوزان يرد بثبوتها النص وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته ومشيته مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكروا ان يكون المتشابه مما لا خط للراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا وانشأ على شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع فابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمان الصبي غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقوا على الفطرة (اي الاسلام) بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فقد تمت الحجة عليهم فالزمهم استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنافع والحظوظ يجرح الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بالشرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

تلك الحالة موجبا للرجم وكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها بعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لاعلامة مشروحين بان شرط الشئ ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزنى غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث لا تتصور تاخرها عن صورة الصلوة ولتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا تتصور تاخيره عنه ولتوقف انعقاده علة بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقة بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات وكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجوب غير مسلم عندهم بل بثبوت الرجم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان بحال كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاده لبعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا تتصور بتاخر الشرط عنها ضرورة **قوله** ولهذا اى ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصالحة للخلافة عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا تعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح للخلافة عند تعذر اضافة الحكم اليها بالتعلق بالوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا لا يشركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرائط كما يقف على العلة لا تتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاحية العلة لاضافة اليها وهنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الائمة رحمه الله وابي اليسر والامام البرغري وغيرهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه ✦

فصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نهج الاربع التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم **قوله** اختلف الناس اى اهل القبلة في

من تختار على وجه القصد اليه فانقطع بنسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل
على الذهاب كريا فاستند الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يجعل كانه قتله نفسه
لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
فصاد لم يحل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران في فور الفتح يتضمن
الفتح لان فعل الطير يدرش عاقل يصلح لاضافة الحكم اليه وكان مضافا الى الشرط ولان الطير للصير عن الطيران عادة والعادة
اذا تاكدت صار طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور وتعلل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن
عند شق الزق فيكون الفتح سبب موجب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد
كما اذا اصاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذ الصياح سابق فاشبه القود جبرا كما ولو
القى حية على انسان فلسعته وجب الضمان وان كانت في اللسع مختارة لان للسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط
اختيارها فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارها انها تركت عادتها فكان الخروج
بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يميل عن
سنن الارسال وكالدابة تحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كريا كما بينا فحينئذ تفعل الفعل الى المكره
ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح حجر الحية ملو فتح حجرها فخرجت وسعت
الضمان عليه ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا
شرطا اسما لافتقار الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود حكم متاخرا لى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما
واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يجيء بيانه قوله واما العلامة هي الامارة
في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة
دليلا على طريق الحكم عند وجودها فحينئذ التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة
والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرطا الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح
الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على الصفات
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجوبا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في

معنى الاقتضاء الى الحكم بواسطة وجوده العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شئ وكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ويؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والا كان مقارنا او متاخرا كان شرطا محضا ثم هو اي حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال العبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وقوف استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه **قوله** ذا اي حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت يمينة وليسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالجوان والوقوف ثم انها انشاءت سيرا باختيارها وكان كالمنقطعة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما يسيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله فجالت يمنة او يسرة عما اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا صارحها لانه سابق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اي لكن المرسل وكان قابلا يقول كيف يكون حل القيد وهو لشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وكان في انقطاع الحكم عنها واضافته الى اعتراض من الفعل سواء **قوله** قال ابو حنيفة وابو يوسف رح يعني على هذا الاصل الذي مهدناه قالا يضمن فتح باب قفص فطار الطير يعني في قول الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا خلاف وفي ذكر القارابية اليه انه اي الفاتح لا يضمن لان هذا اي فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح السقوط لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى اذا اسقط نفسه في البير يدرء عنه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو القعود في البير علة صالحة لاضافة الحكم اليه يصدو

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالية العبد يحصل ان باالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق يفضي اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا تضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافر في مسئلة الحفير كذا ذكر في بعض الشروح وينبغي ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين فوقوله وعلى هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضته بالصلح علة قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الهلك في البير والحافر تقال الحافر انا اسقطه نفسه كان القول قول الحافر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى القاء النفس يريد اسقاط الواجب الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البير في العادة مع انه منهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وينكر خلافه الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعد منه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالقاء نفسه قصدا فيقابل الظاهر ويبقى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجارح صاحب علة اذ الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اى على الاصل الذي بنينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا لاضافة الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد لما لكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه علة شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر ازالة للمانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله ان دخلت طالق او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده لكنها سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

كان المشئ تعديا اولم يكن فعلى هذا لم يكن قوله والمشئ مباح احترازعن شئ بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بيرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شئ لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل فهلك نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لايجب لان الداخل متعديا بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والمشئ مباح الاحتراز عن الخلاف فان الضمان عند اباحة المشئ مقرر على الحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة للحكم اى لاضافة الحكم اليها او لاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها اليها لكونها مؤثرة في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى مالا شبهة العلة وبهذا اذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا اوقع نفسه في البير لايجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن خرج انسانا فوقع في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا في بعض الشروح قوله ولهذا اى لما ذكرنا ان الحكم لايضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهدوا بالمراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار وشهدوا للعبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اى ضمان اداء الزوج الى المراة وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اى التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافة الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وسمى شهود التعليق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق يعرض ان يصير علة فكان هذه التسمية الشئ بما يؤل او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان ان بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهدا خران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وانكان شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول ابراوا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض ماغرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرؤ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم قوله وكذلك اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اى ضمان نصف

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البير في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة لان
الثقل علة السقوط في البير والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر ما تحته او نام على سقف فقطع ما حوله او
كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة له عن الوقوع مانعة عمل الثقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما يتمسك به فيكون حفر البير ازالة للمانع وايجاد الشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للمانع الذي فيه عن السيلان وكان الشق
ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق ازالة للمانع وثقله علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت بخلق الله تعالى لا يعدى فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح
بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة
اليه ايضا حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البير فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر فصار كانه اتلف نفسه
وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة
عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني
فيما اذا اتلف في البير انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر بيرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
فهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة
التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشي في هذه الصورة بان كان
مأذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا
بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف
الى المشي كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البير وهلك فههنا كل واحد من الحفر
والمشي موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان يصلح قوله والمشي
مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف
بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع
لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره وأضافه الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال واما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب فلهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم تعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثاني اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو اعن تاثير له في المسبب او افضا اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامراته ان كنت تحبني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبهه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها فلا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شئ وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطهراي الطهر التخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا نقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجرد الرغبة اليها وهو الطهر التخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال شمس الائمة رحمه الله في ثلثة اوجه من الفقه احدها للضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحريم الرواعي في الزنا والاعتكاف والحج والثالث دفع الحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوقف وفي الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به اي يتوقف عليه وجود الشئ بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط لحكم العلل وشرط لحكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة التي لصقة كما ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله الاول فاذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة

بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعى معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشترى معتقا بواسطة الملك **قوله** والاول اى للواصف الاول شبهة العلل حتى قلنا يكون مؤثرا فى الحكم ولكونه احد ركنى العلة كالثانى وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله ان وجود بعض ما يتم علة بالضم معنى اخر اليه كاحد شطرى البيع واحد وصفى علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان لبدا معتبرا بتمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره ولذلك لغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا وقلنا انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم لعلة بل هو مؤثر فى اثبات الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن سببا وليس لعلة نفسه ايضا لفوات الشطر الثانى من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احدى ركنى العلة او اركانها ولهذا قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد وصفى علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا فى قوهى لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا فى حنطة او حديدا فى رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان التقدم مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن فى البيع نسيئة اكثر منه فى البيع بالنقد فثبتت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهى اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت احد الوصفين الذى له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانه اقوى الحرمتين ولما علة معلومة فى الشرع فلا تثبت بما هو دونها فى الدرجة ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شئ منها به ولا يلزم عليه ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردى من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع فى باب الربوا فصارت كالعدم كما لا ترى انها ساقطة الاعتبار عند وجود الوصفين فعند وجود وصف واحد اولى فاما الدينية والعينية فثابتتان لصنع العباد فلا بد من اعتبارهما فى باب الربوا كالتفاوت بين المقلية وغير المقلية **قوله** والسفر علة الرخص الثابتة اعلم ان الرخص تنسب اليه فى الشرع حيث يقال رخصة السفر الافطار والقصر وكذا حكما لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان فى هذه الحالة كان له ان يفطر فكان علة حكما واتماما يثبت به رخصة الفطر فيما اذا شرع فى الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختيارى فلا يؤثر فى اباحة الافطار بعد بخلاف المرض وليس لعلة معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة فى الحقيقة دون نفس السفر لانها هى المؤثرة فى ايجاب الرخصة التى مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة فى الغالب وابدا يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما انقضى تقرير الشيخ الى اقامة الشئ مقام غيره شرع فى بيانه فقال وهو نوعان اى وضع الشئ مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعى الى الشئ المدعو اليه كما فى السفر والمرض فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض فى ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ما لها اثر فى ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

شراء القريب علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية كحكم المقتضى مضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكما ان الحكم هناك
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك
في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته
وكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اعتق من اشتراه تاديا عن الكفارة يتادى به ولكنه اخذ شبها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته
كالرمي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في
وهو قوة الروح الحكم تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات
الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم يصير هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم
بوصفين مؤثرين احترازا عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر
هو العلة والاخر شرط كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود عنده
ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف
الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه ولا يقال
لما شاركه في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول لوجود الحكم عند عدم حكم الاول تقديرا لان العلة
تارة تنعدم بمعارضة التراجح وتارة تنعدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
والفتح الاخير في السكر وردة احدى الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى
الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع
لاستلزامه الاستدلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احتراز عن القطع فلان تصان عن
اعلاهما كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلوة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يلزمهما النفقة
بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة يجب صلة للفقراء بالملك وكذا العشر واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم لفوات احدهما كان
المجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا
اليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكلف به عن العهدة
لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة
كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليهما حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه
ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت

بصنعه

لا يعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر والخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا من التمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة هركنا ووصفا موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق بالشرط امنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها ولما شبه النصاب العلل وكان اي النصاب او شبهه العلل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك المولود بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف قول مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اي المعجل يصير زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول وتصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى نفلا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان الفقير قد ملك بالوصول الى يده وانما تم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الرفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد العياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى عن الزكوة كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد تمام الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا الى اول الحول بسبب كما بيناه فيصير المؤدى زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول وكان استغناؤه وارتداده قبل الحول ولبده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول هنا يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك الاسقاط للاجل ويهلك صاحب المال هنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل **قوله** وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام اي الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والوصية ونحوها اسما لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في حجر عن التصرف فيما هو حق الوارث لبعد الموت كما اشار اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة الا ان اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف ثبت بالمرض لوصف اتصاله بالموت وهو وصف شبه العلل فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم تثبت الحجر بالتاحي لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة لم تتم لوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة واتصف المرض بكونه مميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مزمنة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برا من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان تراخي الامر الذي يحدث بالمرض منضم الى الموت وكان بمنزلة جراحة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا **قوله** وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وعيده

بدرهم غدا حتى لو تصدق قبل مجيء الغد وقع عن المنذور وعندنا خلافا لزفر كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر
قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عن ابي حنيفة رح وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح لوجود العلة اسما
ومعنى قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكوة والايجاب المضاف نصاب الزكوة الى اخره قال مالك رح
ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما
لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب
بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل
قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب او قبل ان يحول لا بل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون
اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا
من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اي
لايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى
الغير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا او الغناء في النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي انا به
ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب جعل علة لصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجهين احدهما
ان الحكم وهو الوجوب انما يتراخى من اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في الاسامة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومهما في المرعى
وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم
به وهو النماء حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوي شبهه بالسبب فكانه احتراز عن الرمي ونحوه فانه علة للحرج
على تحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمي اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبهة بالاسباب في حق الحكم
بل جعل علة للحرج حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الغناء
يوجب المواساة كاصل الغناء ويثبت اي يزداد به اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا
الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبهه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة اصالتها فقال ولما كان اي الحكم
متراخيا الى وصف لا يستقل اي لا يستند بنفسه اشبه اي النصاب العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة نفسه
وشبه السبب من جهته لتوقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح الشبه الذي يثبت له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي يثبت له من جهة
وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا الضمير الشان وقوله قطعا داخل
في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف

قوله وكذلك اى مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر فى اثبات الملك دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع التى توجد فى مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك فاذا لم يثبت الملك فى المنافع فى الحال لم يثبت فى بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والشمس فثبت انه ليس بعلة محكما وكان ينبغى ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة فى ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزوم للحاجة كما يقام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح فى العقد والتسليم ويقام الذمة التى هى محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه فى حكم جواز السلم ولهذا اى لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اى عقد الاجارة يشبه الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعنى هذا العقد وان صح فى الحال باضافته الى العين التى هى محل المنفعة لكنه فى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك تقتصر الملك فى الاجرة على حالة استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولما ثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة فى حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد فى حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضاف ثم تحيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه فى الحال ثبت فيه شبه السبب لقدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية فى الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده فى حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت فى الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغى ان لا يثبت الاضافة فى حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت به ملك الاجرة فى الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة فى حق الاجرة ولكن لا نثبت ملك الاجرة فى الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا الجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة للموجر ايضا حتى لو شرط فى العقد تعجيل الاجرة ثبت الملك فيها للموجر ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشترى الثمن الى البائع والخيار للمشترى حيث لا يمنع البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد سقط فثبت الملك فى الاجرة **قوله** وكذلك اى وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت فى المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره فى ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته فى الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدرا اوجب شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند مجى الوقت مقتصرا عليه مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجى الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال النذر على ان اتصدق

فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه **قوله** واذا تراخى الحكم يعني عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف بان باع مال غيره لغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما كان علة اي كان ما تراخى الحكم عنه لمانع علة اسماء ومعنى لاحكما لانفصال الحكم وتاخره عنه وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة توضيحه ان البيع المشروع ان يوجد ركنه من اهله في محله وقد وجد هنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيد الملك لانه وضع لافادة الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك للمشتري ثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع توقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه لم يحنث كذا في اجارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسبب البيع لما مر في اول الكتاب فبقي البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع والخالي عن الخيار وكان علة اسما لكونه موضوعا لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصلي وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو حق المالك في البيع الموقوف لانه ملكه فحرم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا المعلق بالشرط معدوم قيل وجوه الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك له كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله **قوله** ودلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف وبالاسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اي يستند الى وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا ثبت يعني لا يتوهم تاخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتاخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متاخر الى ادراك عدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعي رحمه الله الى ان يتفرقا لمانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الى القول بالتخصيص واجيب عنه بانه انما ينكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه قوله

فی الکتاب وصفۃ لشبہۃ العلل وعلۃ اسماء لا معنی ولا حکما کاطلاق المعلق وعلۃ حکما لا اسماء ولا معنی کالشرط الذی وسلم
عن معارضۃ العلۃ مثل حفر البیر والعلۃ التی لہا شبہ بالاسباب غیر خارجۃ عن ہذہ الاقسام لانہا اما علۃ اسماء ومعنی کالایجاب
المضاف او علۃ معنی لا اسما وحکما کعلۃ العلۃ لکن باعتبار الشبہ بالاسباب الذی قد یخلوا القسمان عنہ یجوز ان یجعل قسما آخر
قولہ ولیس من صفۃ العلۃ الحقیقۃ یقدمہا علی الحکم بل الواجب اقترانہما معا وذلک کالاستطاعۃ مع الفعل الاختلاف
فی ان العلۃ عقلیۃ کانت او شرعیۃ تتقدم علی حکمہا رتبۃ ولا خلاف بین اہل السنۃ فی ان العلۃ العقلیۃ تقارن
معلولہا زمانا کحرکۃ الاصبع تقارن حرکۃ الخاتم والکسر یقارن الانکسار وکالاستطاعۃ یقارن الفعل اذ لو لم یکونا متقارنین
لزم بقاء الاعراض اوجود المعلول بلا علۃ وکلاہما فاسد لکن الاختلاف فی جواز تقدیم العلۃ الشرعیۃ الحقیقیۃ علی
معلولہا وتاخر الحکم عنہا تقدما وتاخرا زمانیا فذہب المحققون الی انہا مثل العلۃ العقلیۃ فی اشتراط المقارنۃ والیہ
اشار الشیخ بقولہ ذلک ای العلۃ الشرعیۃ مع حکمہا فی اشتراط کالاستطاعۃ مع الفعل وقولہ عندنا متعلق بقولہ
الواجب کذا یعنی الواجب فی العلۃ الشرعیۃ الحقیقۃ اقتران العلۃ والحکم عندنا کما ان الواجب فی الاستطاعۃ والفعل
فی اقترانہما عند جمیع اہل السنۃ وذہب بعض مشائخنا مثل ابی بکر ومحمد بن الفضل وغیرہ الی الفرق بین العلۃ
والشرعیۃ العقلیۃ فلم یجوزا تراخی الحکم عن العلۃ العقلیۃ وجوزہ فی العلۃ الشرعیۃ کذا ذکر شمس الائمۃ رحمہ اللہ
وہذا یشیر الی عدم اشتراط الاتصال وذکر ابو الیسر فی اصول الفقہ قال بعض الفقہاء حکم العلۃ یثبت بعد العلۃ
بلا فصل وہذا یدل علی جواز التاخیر بشرط الاتصال وجہ قولہم ان العلۃ ما لم یوجد تمامہا لا یتصور ان یکون موجبۃ
حکمہا لان العدم لا یوثر فی شئ واذا کانت العلۃ توجب الحکم بعد وجودہا یثبت الحکم عقیبہا ضرورۃ واذا جاز
تقدمہا بزمان جاز تقدمہا بزمانین وازمنۃ بخلاف الاستطاعۃ لانہا عرض لا یبقی زمانین فیلزم القول بمقارنۃ
الفعل ایاہا للا یلزم وجود المعلول بلا علۃ او خلو العلۃ عن المعلول فاما العلل الشرعیۃ فموصوفۃ بالبقاء لانہا
فی حکم الجواہر والاعیان الا تری ان فسخ البیع والاجارۃ والرہن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنۃ متطاولۃ
ولو لم یکن لہا بقاء شرعا کما تتصور فسخہا بعد مدۃ واذا کان کذلک لا یلزم عن تاخر الحکم عنہا ما لزم فی استطاعۃ ووجہ
القول المختار انہ قد ثبت بالدلیل مقارنۃ العلۃ العقلیۃ معلولہا فان حرکۃ لاصبع التی ہی علۃ حرکۃ الخاتم متقارنۃ
لحرکۃ الخاتم اذ لو لم یکن کذلک لزم تداخل الاجسام وہو محال علی ما عرف وکذا الحرکۃ علۃ صیرورۃ الشخص متحرکا
والسواد علۃ لصیرورۃ الشئ اسود وہو یوجد ان معا ولہذا اقارنت الاستطاعۃ الفعل فوجب ان یکون العلۃ الشرعیۃ
مقارنۃ لحکمہا لان الاصل تطابق العقل والشرع علی ان العلل الشرع اعراض فی الحقیقۃ وکانت کالاستطاعۃ
فی عدم قبول البقاء وما قالوا انہا موصوفۃ بالبقاء غیر مسلم فان کثیرا من الفقہاء ذہبوا الی انہ لا بقاء للعقود
الشرعیۃ لان العقد کلام مخلوق ولا بقاء لہ حقیقۃ فلو بقی کبقی حکم الحاجۃ الناس ولا حاجۃ لہم الی بقائہا لانہم یحتاجون
الی الحکم وانہ یبقی بلا سبب لان ما وجد یبقی حتی یوجد ما یرفع وہم لا یقولون ان الفسخ یرد علی الحکم فیبطل الحکم
لا علی العقد ولئن سلمنا انہا موصوفۃ بالبقاء کما ہو مذہب البعض فلذلک ضرورۃ ثبت وفعا للحاجۃ الی

المخالف ايضا واعترض عليه ايضا بان المراة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لاتبطل وقد تبطل حل محليته وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لاتبطل بالردة بدليل ان امراة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم اطلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لايبطل النكاح وانما يقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق وحين وقع بطل التعليق بالموت والملك ثانيا لايعود ذلك ولكن تعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما استولدها بنكاح فانها لاتصير ام ولده الان لقيام النسب في الحال قوله واما العلة ففي الشريعة فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحوله لاعن اختيار ولهذا سمي المرض علة فان المحل يتغير لحوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض وقيل هي ماخوذة من العلل وهي الشربة وسمي الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل هي في اللغة مستعملة فيما يوثر في امر من الامور سواء كان الموثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج عمرو وهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لايثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية التي جعلها الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني الموثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول ببعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد الحكم عقيبه بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اي ما يضاف الحكم اليه ابتداء مثل البيع اي البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني الموثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقة تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لما بواسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون موثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت العلة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشائخ ثم انها تنقسم بحسب اشتمال هذه الاوصاف وعدم اشتمالها الى سبعة اقسام فعلية علة اسما ومعنى وحكما وفي نظائرها كثيرة وعلة اسما ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سمي

لا يثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل اي التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود
الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا في قوله ان دخلت الدار فكذا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا
وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح
ويفتقر الى بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغدية **قوله** بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب
عما قال زفر رحمة الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء الحل بدليل ان تعليق الثلاث بالملك في امراته حرمة على الحالف
بالثلاث يصح بان قال للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يقع بدونه
كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلقات الثلاث بالملك ويصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق
فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان
باطلا وكذا لو قال لامراته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق بشبهة العلة تبطل شبهة
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل اصل التعليق لان الشبهة لا يقاوم الحقيقة فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم
العلل او التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقيق الشرط وهي معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع
الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضة واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلل لم يشترط
قيام محل الجزاء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها
ووجه آخر انا انما استنا شبه ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع الجزاء حالة
وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق
بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون
الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار وبالايلاء فقال ان دخلت الدار
فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت
اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط تنجز الاظهار والايلاء واجيب عنه بان الظهار لا يعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل
لا يبقى الظهار لفوات محله باثره في منع الزوج عن الوطء الى وقت التكفير فلما كان حكم المنع وبعد التطليقات الثلث يثبت
المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق هذا الطريق فبقي الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور
وان كان المنع متصورا الا عن الظهار تشبيه لمحللة بالمحرمية وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقق ذلك فاما الطلاق
فعمله في ابطال الحل وقع الملك وبعد وقوع الثلث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق
فلا حاجة له الى ان يكون المراة محللة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والايلاء ولا سجن على

ذمته الحالف فیبقی ببقائها ولا یبطل تنجیز الثلث وعندنا مطل تنجیز الثلث التعلیق حتی لو عادت الیه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط
لا یقع شئ لان الیمین شرعت للبر یعنی المقصود من شرعیة الیمین سواء کانت باللہ تعالی او بغیره تحقیق المحلوف علیه من الفعل
او الترک فان المحلوف علیه قبل الحلف کان جائز الاقدام والترک فاذا قصد الحالف ترجیح احد الجانبین وتحقیقه اکده بالیمین التی
هی عبارة عن القوة لیتقوی بها علی تحقیق ما قصده ولم یکن بد من ان یصیر البر مضمونا بالجزاء علی معنی انه لو فات البر لزمه
الجزاء لا محالة فی الیمین بغیر اللہ تعالی کما یلزمه الکفارة فی الیمین باللہ عز وجل لتحقیق معنی الیمین من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا
بالجزاء یعنی فی الیمین بغیر اللہ تعالی صار ما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب قبل البناء فی به السببیة والمراد من الوجوب الایجاب ای
صار الشئ الذی ضمن البر سببه وهو التعلیق شبهة کونه ایجابا للجزاء فی الحال فصار کان قوله انت طالق ان فعلت کذا ایجاب الطلاق
فی الحال وهذا الوجه یطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقیقة وقوله فیکون المغصب حال قیام العین شبهة ایجاب القیمة والاظهر
ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار ما ضمن به البر وهو الطلاق العتاق ونحوهما شبهة الثبوت فی الحال یعنی قبل فوات
البر کالمغصوب مضمون بالقیمة علی معنی انه یلزمه القیمة عند فوات المغصوب لا محالة فیکون للغصب حال قیام العین المغصوبة فی
ید الغاصب شبهة ایجاب القیمة حتی صح الابراء عن القیمة والدین والکفالة بها قیام العین حتی وجب علی الکفیل رد العین حال
بقائها ودفع القیمة حال هلاکها ولو لم یکن لها ثبوت بوجه ما صحت هذه الاحکام کما لا یصح قبل الغصب وتحقیق ما ذکرنا ان البر واجب
لغیره وهو الاحتراز عن هتک حرمة اسم اللہ تعالی او عن لزوم الجزاء لا لعینه اذ لیس الی العبد ایجاب ما لیس بواجب شرعا
لانه نصب شرعیة وهو ینزع الی الشرکة وما ثبت لغیره فمحولیت من وجه ودون وجه فالبر من حیث انه واجب کان ثابتا موجودا ومن حیث انه غیر واجب لعینه کان
معدوما فی نفسه فثبت له عرضیة العدم والجزاء یلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضیة العدم ثبت بقدرها الوجود للجزاء فثبت بسببه
عرضیة الوجوب ایضا لیکون الحکم الوجوه ثابتا علی قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت فی الحال کما یشیر
فی شرح التقویم ولا یقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضیة العدم من الوجه الذی قلتم فلا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضیة الوجود لانه ثبوت
الجزاء تعلق بفوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصلی ولهذا لا یجب الکفارة فی الخموس لانه عدم البر فیها اصلا بخلاف المنعقدة وعرضیة
العدم للبر اوجبت انما ثبت من الاصل لان کون البر غیر واجب لعینه یقتضی ان یکون عرضیة العدم من الاصل الا انه یثبت له عرضة العدم
بعد الوجود واذا کان کذلک لم یثبت عرضیة الوجود للجزاء بهذا العرضیة لانا نقول ذکرت مسلم فی الیمین باللہ تعالی ولکن فی التعلیق
قد یثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل کما یثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت امس کذا فامرأته طالق وقد کان فعل
یقع الطلاق ونحن بصدده من هذا القبیل فعرضیة عدم البر فیه ای علی ای وجه کانت توجب عرضیة وجود الجزاء بقدرها واذا کان
کذلک ای کان الامر کما بینا من شبهة ثبوت السببیة للمعلق قبل وجود الشرط لم یبق شبهة السبب الا فی محله ای محل السبب او الضمیر راجع الی
شبه وتذکیره باعتبار ان التانیث غیر مرتب علی التذکیر اذ لا یقال شبهه وشبهة ونحن مثله یجوز التذکیر والتانیث اذا علی ما عرف
قال الشیخ الامام فخر الاسلام لا بد لشبهة السبب من محل یبقی فیه کما لا بد لحقیقة السبب من المحل لان شبهة الشئ لا تثبت فیما لا یثبت حقیقة
ذلک الشئ فیه اذا الشبهة ولا الدلیل مع یخلف المدلول وقط لا یدل دلیل علی ثبوت شئ من الاحکام فی غیر محل الا تری ان شبهة
النکاح لا تثبت فی الرحال بالاتفاق ولا فی حق المحارم عندهما وان شبهة البیع لا تثبت فی حق الحرة والمیتة لان حقیقة النکاح والبیع

الحكم فصل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كره ولهذا كان شبيها على موافقة طبع السابق والقائد فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى خبر المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضي الامام ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان ابهيم علة الحكم لما ثابت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى من كل وجه مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت لاولى بمنزلة علة لها حكمان **قوله** فاما اليمين بالله تعالى اي اليمين على تاويل الحلف سببا للكفارة مجازا وكذلك اي ومثل اليمين تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون يعني سميت اليمين بالله تعالى قبل الحنث سببا للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط في اليمين بغير الله سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق او الجزية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثير له فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا بالنسبة الى الحكم وان كانت فيه السببية حقيقة او اليمين يقصد البر اي الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت بالله تعالى او بغيره وذلك اي البر والشيء الذي يعقد البر قط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحلف او المذكور وهو اليمين او المعلق يحتمل ان يحول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال المانع فصح سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اخبارا اني رانى اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون **قوله** وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعله سببا هو في معنى العلة اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة هذا هو مذهبنا حتى لم يجز تاخير بعد اليمين قبل الحنث لانه اذا قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لعلة باعتبار تاخر الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان هذه المسائل فيما يقدم **قوله** وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر او انت طالق شبهة الحقيقة حكما اي جهة كونه علة حقيقة من حيث حكم خلافا لزفر رحمه الله وتبين ذلك في مسئلة التنجيز عنده المعلق بالشرط خال عن شبهه الحقيقة بل هو مجاز وتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز بل يبطل التعليق وهي ما اذا قال للمراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلثا والتنجيز تفعيل من قولهم ناجزنا جزاي نقد نيقد واصله التعجيل كذا في الطلبية فعنده لا يبطل التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي والمرمى اليه واذا لم يبق لجهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم الاحتمال عود بائنة اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاوجه ان الدليل على الحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود
ومنه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل به الى المقصد قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي سببا لانه يوصل
الى البيت ويسمى الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب
الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كان كلا منها طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يخلو عن معنى العلة وكما ستعرف وقديم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو الحقيقي على اختيار المصنف رح وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله وغيره فعلى هذا يكون تسمية
الوقت والشبهة والبيت والنصاب وسائر ما ذكرها في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل به الى مقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل امر ظاهر منضبط دال الدليل السمعي
على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وفوق المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم يوصل
اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقة مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول
به اي ومثل دلالة الانسان السارق على مال انسان آخر يسرقه او على نفسه ليقتله بفعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض اذ هي
طريق الاصول الى المقصود وقد يتخلل بينهما وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره
فلا يمكن اضافته الى السبب ولا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا على صيد وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة
سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينها وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في ازالة من الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول
بها ان الصيد فانه امن ببعده عن الناس ويواريه عن اعينهم وانه قد التزم لعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جاز بالازالة الامن
عنه بالدلالة فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لانه جان بترك ما التزمه منه الحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان
الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشائخنا المتاخرين رح بغلبة السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره الاستاذ
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه مالا لغير حق بعض مشائخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف
اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن يرى القاضي تضمين الساعي
له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الرأي الى القاضي حتى ينزجر السعاة من السعي قوله فان اضيفت اي العلة الى السبب صار
لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتلف
بوطء الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق فانه سبب لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين

من الابتداء فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن اي ثابت بذاته من غير ان تتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن الغنيمة ما يأخذه المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب فانه اي الخمس حق وجب اي ثبت لله تعالى بحكم الربوبية لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول له ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع المصائب حقه على الخلوص لكنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة خماس المصائب للغانمين منه اي بطريق المنة عليهم من الله عز وجل من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بفعله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلا استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه وتولى لسلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولان المصائب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى اباهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداره او ان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له ان يسترد ها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار ما يؤدي به الكفارة مثلا لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء والايتام بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اي ولان هذا ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اي هذا المال على هذا التحقيق الذي بينا انه حق قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا لصيرورته آلة للاداء الواجب ومحل لانتقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اي لحقوق لخالصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل التلف او المغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على الحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر او لا يكون والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون حلما على وجود الحكم

ان يوخذ منه مؤنة مالية بدا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجعالات عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي
ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد روايتان في
العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به
فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار
الله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة قوله
ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود سبب
بقائه هو الارض لان القوة يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة
عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاءها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
عن الاعداء فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر المحتاجين كفاية لهم
لانهم هم عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تنصرون بضعفائكم وكان الصرف اليهم
صرفا الى الارض واتفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيهما ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة كما بينا كرامة للمسلمين وفي
الخارج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا
الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي فدله متضمنة بمعنى العقوبة لوضع الجزية
على الرؤس واليسر اشار النبي عليه السلام بقوا اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم
وفي قوله حين راى آلة الزراعة في دار قومهم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه
باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فسميناه
مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اي ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدا الخراج على المسلم حتى
لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء عليه
اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج
يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يمكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى
المؤنة بمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد
عارضه معنى المؤنة وانه يوجب البقاء لا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه
بل ينافيها من حيث انه سبب العزة والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين
ولا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق
المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا ابتداء الخراج على المسلم
عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء

لان تسمیتہ فی الشرع صدقۃ وکونہ طہرۃ للصیام عن العفو والرفث واعتبار صفۃ الغنا فیمن یجب علیہ کما فی الزکوۃ واشتراط النیۃ فی ادائہ حتی لا یتادی بدون النیۃ بحال وعدم صحۃ ادائہ من غیر المالک حتی لو ادی المکاتب صدقۃ الفطر عن نفسہ لا یجزئہ کما لو زکی مالہ وتعلق وجوبہ بالوقت ووجوب صرفہ الی مصارف الصدقات یدل علی کونہ عبادۃ ووجوبہ علی الانسان بسبب راس الغیر وکون الراس فیہ سببا یدل علی ان فیہ معنی المؤنۃ کالنفقۃ والی معنی المؤنۃ اشار النبی علیہ السلام ادوا عمن تمونون الا ان معنی العبادۃ لما کان راجحا لما ذکرنا من المعانی قلنا ہذا الواجب عبادۃ فیہا معنی المؤنۃ ولما قصر معنی العبادۃ فیہ حیث لم تخلص عبادۃ لم یشترط لہ کمال الاہلیۃ کما تشترط للعبادات الخالصۃ حتی وجب علی الصبی والمجنون الغنیین فی مالہما کنفقۃ ذوی الارحام وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ وان عندہما تجب صدقۃ الفطر فی مال الصبی والمجنون لا نفسہما ورفیقہما یتولی ادا ذلک عن مالہما الاب او وصی الاب او الجد اذا لم یکن لہما الاب ولا وصی الاب او وصی الجد بعد الجد او وصی نصبہ القاضی لہما وعلی قول محمد وزفر رحمہما اللہ لا تجب صدقۃ الفطر علیہما فی مالہما فان کان الاب غنیا یجب علیہ ولو ادا ہا من مالہما ضمن وہو القیاس لان الوجوب علی الاب بسبب راس الولد کما انہ یجب علیہ بسبب راس العبد الکافر واذا ادی ما علیہ من مال الصغیر ضمن کما اذا ادی صدقۃ وجبت علیہ بسبب عبدہ من مال الصغیر ولانہا عبادۃ او معنی العبادۃ فیہا راجح فلا یجب علی الصغیر والمجنون لسقوط الخطاب عنہما وعلیہ یبتنی الوجوب واستحسن ابو حنیفۃ وابو یوسف فقالا فی ہذا الواجب معنی الصلوۃ ومعنی المؤنۃ فباعتبار معنی الصدقۃ لم تجب مع الفقر کالزکوۃ وباعتبار المؤنۃ صح الایجاب علی الصغیر کالعشر وان کان فیہ معنی الصدقۃ والیہ اشیر فی الاسرار وکلام محمد وزفر رحمہما اللہ اوضح قولہ ومؤنۃ معنی القربۃ وہی العشر سبب العشر الارض النامیۃ تحقیقۃ الخارج فباعتبار تعلقہ بالارض ہو مؤنۃ علی ما سنبین وباعتبار تعلقہ بالنماء ہو الخارج یتعلق الزکوۃ او باعتبار ان مصرفہ الفقراء کمصرف الزکوۃ تحقق فیہ معنی العبادۃ واخذ شبہا بالزکوۃ الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وکذا المحل شرطہ والشرط تابع فکان معنی المؤنۃ فیہ اصلا ومعنی العبادۃ تبعا ولہذا ای ولان فیہ معنی العبادۃ لا یبتدأ علی الکافر ای لا یوضع علی ارض الکافر العشر فی ابتداء وضع الوضیفۃ لان معنی القربۃ وان کان تابعا یمنع صحتہ وضعہ علی الکافر لانہ لیس باہل القربۃ بوجہ وجاز البقاء علیہ بقاء العشر علی الکافر عند محمد رحمہ اللہ حتی لو ملک المذمی ارضا عشریۃ تقضی عشریتہا کما کانت عندہ لان العشر یجب بمؤنۃ الارض کالخراج فیکون الکافر اہلا لہ لانہ من اہل تحمل المؤنۃ الا ان فی ادا العشر للمؤمن قربۃ وثوابا تبعا لمعنی المؤنۃ کما فی نفقۃ الابوین والاولاد واذا کان معنی القربۃ فی الادا تابعا امکن الایجاب علی الکافر بلا تضمین قربۃ فی ادائہا کما فی النفقات بخلاف ابتداء ایجاب العشر علیہ حیث لا یجوز لان الکفر مانع منہ لما فیہ من ضرب کرامۃ مع امکان وضع الخراج کما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امکان وضع العشر فما بعد ما صارت عشریۃ فیستقیم ایجابہ علی الکافر فلا یصیر خراجیۃ بکفرہ کالخراجیۃ لا تصیر عشریۃ باسلام المالک وعند ابی یوسف رحمہ اللہ یجب تضعیفہ لان ما کان ماخوذا من المسلم یجب تضعیفہ اذا وجب اخذہ من الکافر کصدقات ہی تغلب ومایمر بہ المذمی علی العاشر وقال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ ینقلب خراجیۃ لانہ لا یمکن النماء معنی العبادۃ من العشر لان معنی القربۃ فی صرفہ الی مصارف الزکوۃ التی ہی عبادۃ والکافر لیس من اہلہ فلم یجب بحیث یصرف الی الفقراء فان قالا الصرف الی المقاتلۃ فہو اذا حق اخر تبدل لما مستحقہ لان العشر انما عرف بوصف العبادۃ فاذا سلب عنہ ہذا المعنی لم یبق عشرا الا ان الشرع یعرف بوصفہ واذا سقط الاول ووجب حق اخر کان الخارج بہ اولی من الغیر تبیۃ کما فی ابتداء المن علیہم بخلاف الخراج حیث یبقی علی المسلم لانہ من اہل

لامحالة والحظر يثبت بالخطاب والاخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلم يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطي اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطأ جائز المواخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه كما اخبر الله في قوله تعليما ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان التقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق بها الجزاء الكامل وهو القصاص بعذر الخطاء فاما الصبا فينافي الخطاب اصلا لقصور الالة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد **قوله** وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات ففيها معنى العبادة لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة فيه فيستوفي بطريق الجبر وكان في ادائها معنى العبادة مع انها تتادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب مبتداة كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوخذ من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق الماثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الراس لاذى به من راسه جاز له الاصطياد والحلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم يمتنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر وتكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا فيها كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد من بين الحظر والاباحة لقصدة الافطار بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فلقصور الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدى عبادة ويترجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم تطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات وقد حققناه في الكشف **قوله** وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وصدقة الفطر المؤنة الثقل فقوله من مانت القوم امانهم اذا حملت مونتهم اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له ماءنا اذا لم تستعد له وقيل انها من منت الرجل امونة والهمزة فيها كهي في اداؤه وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ففي قوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص المبني
عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل وكذا تفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو
بالاجماع يدل على رجحان حقه ايضا **قوله** عبادات خالصة كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها مثل الصوم والجهاد والحج وهي على مراتب
فالايمان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفرع وعماد الدين ولهذا لم يخل عنها
شريعة من شرائع المرسلين شرعت شكر النعمة البدن التي تشمل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا اكون عبدا شكورا
الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها بنعمة المال التي دون نعمة
النفس وبعدها الصوم لانه شرع رياضة وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في
المنزلة لان كونها امارة بالسوء صفة قبح فيها وبعده الحج لانه عبادة هجرة عن الاوطان وسفرا الى بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال تختص
ببقاع معظمة واوقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد والقطع عنه مواد الشهوات
في البوادي ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وكان دونه وبعد هذا الوجه هذه الجملة
الجهاد لانه فروض الكفاية وما يقدم من فروض الاعيان وذلك لان الواسطة ههنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل بالبعض وكان من فروض الكفاية ثم الكفر جناية قائمة بالكافر ثابتة باختياره وكان امرا عارضا فيه
والجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسائط المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد
فيها وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودة **قوله** وعقوبات كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر تامة في كونها عقوبة كالحدود مثل حد الزنا وحد
السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل منها ان يكون له عقوبة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى
على الخلوص لان حرمته حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حمى وحمى الله محارمه وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها تتلوا
الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه **قوله** وعقوبات قاصرة وتسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء
لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم
من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة تسميها آخرية اذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عزم لحق القاتل بجنايته وفي العزم معنى العقوبة ولان
ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عائدا الى المقتول المتعدي عليه فثبت انه
وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود ولان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه
عقوبة مالية لا يتصل بسببه لم يظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وكان عقوبة
قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت بالقتل الخطا فانه في الجناية قاصر بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
في العقوبة لما ثبت بمثل هذا الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي خطرا

الجناية على العبد ومنفعة تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعى ان له عليه حد القذف لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المتاسن بالاتفاق وانما يواخذ المتاسن بما هو من حقوق العباد لان المقذوف لا يمكن من الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وضعفة ومن الجائز ان يريد على الحد المشروع من حيث اعتبار الخفة فيفرط غضبه فيفوض الى الامام فعل الموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو حز الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فوض اليه ونحن تسمي السبب بالحكم اما السبب فان حد القذف فانما يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد التحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون موجبه زاجرا عن الاقدام عليه ليزول استيفاء عن المقذوف فلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يجب القاذف ولما وجب لتعفية اثر الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخلص على الطهارة بوجه جرام يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف والله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى والعبد قلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستيفاء وللعبد حق وحق العبد راجح يجعل الله رحمة له ذلك فصار معظم الحق فيه لله واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمراة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد يسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه حيوته وكذا اتلافه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا ينتصف بالرق كاتلاف المال وانما ينتصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان يستيفاؤه الى الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان الزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر شره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق توهم الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم السراية في القصاص وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد فيه حق اونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر والكان معظم الحق لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يحتمل باشتراطها فان الدعوى لا تنافي الحد كما في الرقبة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له والاقرار تكذيب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له بكذب ظاهرا فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل الانكار فيه لان البينة ترد الانكار وهاهنا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وهي لا يجري في حق الله تعالى ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما تمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما ما هو حق الله تعالى فلا يملك العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط

قوله كالقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستيفاء ولكان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود والمخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل للضمان المحل حتى تقبل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزية الافعل يجب حقا لله عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل

جهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجحا اولى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال فاعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا انكار تضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها هي المبنية على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه والترجيح لعموم الوصف والترجيح بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحتراز التطويل اذ هو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة فلنبتهم

وقد بينا ها في كتاب الكشف بتوفيق الله عز وجل

فصل قوله ثم جملة ما تثبت به الحج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيآن الاحكام المشروعة مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتاخرين على ما عرف بل القياس مظهر للحكم لا منبت له وانما يصح التعليل للقياس اى للاصل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا تتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا ها اى تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس ليكون الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانه وشرطه وما يتعلق به الوسيلة تقرب به الى الغير والجمع الوسيل والوسائل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تاخير بيان هذه الجملة والحاقها به **قوله** حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحق والعين حق اى موجودا باثره وهذا الدين حق اى موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اى شئ موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما لشانه لا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة مصلوتهم ومثابة لاعتذراجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من مموم الوقع في سلامة الاسباب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى تعالى عن ان ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التحليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة لشرف ما عظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة اهلها **قوله** كحد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف ودليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا الا ان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله فيجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو الارث ولا يجري فيه التداخل حتى بان سبب لوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه وان كان سببه

وانما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له **قوله** والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لاعبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان المرجحان لابد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودلالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء كما قال الفريق الاول ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع الترجيح ترجيح اخر من الانواع الثلثة كان اولى مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في وضوء فلا يسن تكراره قانه ترجح على قولهم انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس لان المضمضة ليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لا يجاب العتق احق من قولهم بجواز وضع زكوة احدهما في الآخر لان قولنا ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق **قوله** واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان بذا بيان الخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يخلو من ان يقع كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يبطل الترجيح بقوة في المعاني ان امكن والا بقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح الاخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في حال الاخر بعد ذلك كاجتهاد ومعنى حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد اخر بعده ولا يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون الذات في نفسها لا مقدمة على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقعان في شيء واحد كما في مسئلة التبييت رجحنا بالكثرة وهي راجحة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه ببقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من كل وجه وصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحتمل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع بغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له وقد يرد عليه ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكن يصلح مبطلا للشيء اخر والجواب بمثل الاول **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم معين انه يجوز نية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود العزيمة في البعض وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا تتجزى صحته وفساده فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي رحمه الله البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة

التخفيف اى فى دلالته على التخفيف اى له زيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اى قول اصحاب الشافعى انه ركن فى الاولتين
على التكرار لان الركنية وصف عام يشتمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما وهى لا توجب سنية التكرار فى غير الوضوء بل من قضية الركنية
فى الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للاكمال بل سنية اطالتها وتكرار السجدة ليس
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد فى الوضوء متكررا وليس بركن بل الضمضمة والاستنشاق
فثبت ان التكرار ينفك عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح فى التخفيف فلازم فى كل ما لا يعقل تطهيرا اى فى كل مسح شرع للتطهير
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجيزه واحترز بقوله فى كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة او التيقن والتكرار اثر فى تحصيل
هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكرة التبديل بالغسل كما فى مسح الراس الخ قوله
والترجيح بكثرة الاصول لان فى كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فترجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح فى مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم
ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الغسل وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه فمن زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى
رحمهم الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة
هى الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاستظهار فى السنن فان كثرة
الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فترجح على
ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه فى الحقيقة ترجيح الوصف القوى على ما ذكر ليس بقوى لان ترجيح الاصول على اصل وهو قريب من القسم الثانى والى هذا اشير بقوله لان
فى كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس الائمة رحمه الله وهذا من نوع من هذه الانواع افاقدرته فى مسئلة الاوتين به امكان تقدير النوعين الاخرين
فيها وكذا فى التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان الجهات المختلفة فيتعدد باعتبار الجهات
والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات وبالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر فى
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان فى القسم الثانى اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح فى مسئلة التثليث
مثلا وفى هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح فى القسم الثانى باثر كثرة الاصول وليس هذا كترجيح القياس
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثرة ولا كالترجيح
بغلبة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثرة مع كون المقيس عليه متحدا كما قالوا فى الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه لان الاشتباه
بينه وبين ابن العم اكثر من اشتباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محرميته ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من بطن
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل الحليلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير ترجيح الخبر لقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الانقطاع
وضبط رواية وفقهه على ما مر بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة
عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الاخر وكذا
القياس ان بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما لقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه
دون فيها بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثيرها يثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر
بعضها فوق بعض يمكن العمل بها والامثلة التي تحققت فيها الترجيح لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل مسئلة سور سباع الطير فان سورها
نجس في القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء حالة الشرب تنجس به الماء كما في سور سباع البهائم فهذا وصف بين الاثر
فان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص وفي الاستحسان هو طاهر لانها تشرب الماء بمنقارها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا
يوجب ملاقاة الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه
لم يوجد الاختلاط اصلا فبقي الماء طاهرا كما كان مع ان وجه الاستحسان قد نايد بدليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني
عن شدها فيترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس ومثل مسئلة طول
الحرة وانه لا يمنع الحر من نكاح الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمنعه لانه ارقاق الجزء على غيبة منه وهو حرام على الحر كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاكي معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه ولهذا الخبر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه
نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملكه الحرة كسائر الانكحة وهذا اقوى الاثر
لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تضييع الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فاما ان يزداد اثر الرق ويتبع حله فلا وهذا اثر ظهرت قوته واراد وضوحا بالتامل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام
التسع او ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الارقاق اولى دون التضييع وذلك جائز بالعزل
في الحرة باذنها وفي الامة بغير اذنها فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية يستغني بها عنه كذا في
اصول الفقه لفخر الاسلام وقد اوضحناه في الكشف **قوله** والترجيح لقوة اثباته اي اثبات الوضوء الموثر على الحكم المشهود به والمراد
ان يكون وصف احد القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحته
ان الوصف الموثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثابتا على الحكم
ازداد قوته لفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يصح تكراره اثبت في ادلة

تمامة لاصوليين الى ان الترجيح لايقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لانضمام مثله اليه كما في المحسوسات
وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يجد
بانضمامه الى لغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيسقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف
العلة المتنازعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في انفسها فيترجح على الاخر بقوتها فاما العلل فلا يتقوى
بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد لصحة علة المتنازعة لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة
الادلة فانه لو اجتمع قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا و
لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم
ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاثنين بل
لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة
بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده في السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم
فلا يقوم به الترجيح ولو امام احدهما شاهدين مستورين والآخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤكد معنى الصدق
في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا له **قوله** وكذلك الكتاب
والحديث وانما يترجح البعض على البعض لقوة فيه اي ومثل القياس الكتاب في انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث
اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله
ان النصين المتعارضين وان كان حديث آخر اليه لا يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في
مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والاصح ان حد النص لا يترجح بالقياس لانه من جنس
ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وانما يترجح بعض الدلائل بغيره لقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفسرا
او محكما والاخر مأولا او مجملا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبرا واحدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احدى الدليلين عدمت في الاخر
على ما من بيانه **قوله** وكذلك اي ومثل ما لا يترجح احدى الدليلين بدليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة
حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطاء وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان
الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحة من
جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة يصلح معارضة لجراحة صاحبه لواحدة فلم يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها
الترجيح ولو قطع احدهما يده ثم جز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي جز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من
غير وهو انه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر **قوله** والذي يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
فان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما موثرا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح وانما يصح هذا النوع من الترجيح لان الاثر
في الحجية فان الوصف به صار حجة فهما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثر وكمالة في الوصف

فالسائل ان يعارضه بترجيح علة كما كان له ان يعارض علة بعلة فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما اداه اليه المجيب لان العمل بالراجح واجب
المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف والتخيير لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة رضي الله عنهم
على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوي على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر
من روى ان الماء من الماء ورد موا خبر ماروت من ازواجه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل
بن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا فلا صيام له وقوى على جبر ابي بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضي الله عنه
خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولكن العلماء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث
والاصل تنزيل الامور الشرعية على موازين الامور العرفية لكونه اسرع الى انعقاد ولهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ومقتضى الاية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
في المعلومين اذ ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك تسمى اذا
تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر
او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقيسة منها
عند تعارضها وجب الترجيح على الاوجه التي ذكرناها قوله وهو اي الترجيح عبارة عن فضل اي زيادة احد المثلين على الاخر وصفا حتى قالوا ان
القياس لا ترجيح بقياس اخر اي زيادة احدى المثلين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان وكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو عبارة
عن بيان زيادة احد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين
على الاخر وصفا وقوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا يقوم
به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه تصدا في العادة كالذرائح او الخبة او الشعير في مقابلة العشرة
لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قوبلت بالعشرة
فانه لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر واحترز بقولنا وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى آخره وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا رح وبعض
اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقام الا دليلا واحدا من جنس قياسا للظن بالتعارض فيسقي الدليل الاخر سالما عن المعارضة فيصح
به دلان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات
الحكم فيترجح على الاخر الا ترى ان العلة المتنازعة من اصول تترجح على المتنازعة من اصل واحد المتنازعة لتوفيتها بكثرة اصولها لعلل المتنزعة من اصول
وكلما يدل على حكم واحد يكون اولى بترجيح من العلة واحدة المتنزعة من اصل واحد لقوتها بكثرتها في نفسها وكثرة اصولها وذهب

واضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف
يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيلا قول بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير
فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاختيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى متعدي الى فصل مجمع عليه وهو
الارز والدخن ونحوهما اذ لا يناقش المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد للسائل الا من حيث انه ليس بموجود في الجص
وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا معنى متعدي
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل ولما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالفساد وهذا معنى قوله ولفساده اي
فساد التعليل الذي عارضه به لو افاد تعديته واعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالفرق عند الجمهور وهي من الاسواد الفاسدة التي لا تقبل
من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في
الاصل اي في نفسه واصل وصفه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل او اهل الطرد في مقام السؤال على وجه الفرق ولا يقبل منهم
تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفاقهة صحيحة على حد الانكار فتقبل منا لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد
المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
على المولى عنده يساوه وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في المعسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة
بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس
الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرق من اصحابنا رض بين البيع
الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر
حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل
فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط
هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اي توقف ما يحتمل الرأي في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لانه
حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن ثم البيع كذا في الاسرار وانت في الفرع
وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اي اتلفي من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو المولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الانعقاد
على وجه التوقف واصلا نصب على التمييز او على المصدر وما مفعول به والله اعلم ❊

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع
المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة
والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوء احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب
خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم تندفع بطريق آخر فان لم يتات للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علة

كما استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب ان
يثبت استواؤهما فيه كما في الوضوء ولما اثبت استواهما فيه والنذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عملا بقضية الاستواء
وهذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب
الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل
وذهب آخرون الى انه لا يقبل للوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل
لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك فهيئة المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بالانتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته
وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني دفع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام معناه
وان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن المقصود شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب
الوضوء واستواهما في الفرع وهو النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التنافي وذلك
اي اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
في الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه ملزما في النفل
بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء
بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود **قوله** واما المعارضة الخالصة اي المعارضة التي خالصة عن معنى المناقضة ولابطال
فنوعان احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى يوجب خلاف ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما بمدافعة كل واحد منهما ما يقابلهما وينسد طريق
العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة يتحقق في قول
اصحاب الشافعي رحمه الله في تثليث المسح المسح في الوصف فيسن تثليث كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كالغسل لمسح
الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه **قوله** والثاني في علة الاصل
اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان ينكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويستدل الحكم اليها معارضا
للمجيب وذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان وغير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز
ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في ان قطرة بول ودم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض يبقى الباقي منجسا ثم ذلك الوصف
ان لم يكن متعديا فسادة ظاهر لانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا تعليل عن التعدية بطل الخلوة عن الفائدة اذ الحكم في الاصل
ثابت بالنص دون العلة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم
التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة

وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود والان المعترض ان له تعرض فى القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقبح ذلك فى الدليل لجواز ان يكون العلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلة تحالة اجتماع النقيضين فى محل واحد واستحالة اقتضاء العلة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا فى الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل وعن الثانى ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين فى ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما فى الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولهما فى الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما فى ذاتيهما فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم فى نظر المستدل ولنقيضه فى نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب فى الاصل وان يقبح فى تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لا ينافى حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكم لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثانى سلمه اصل القياس من القلب كذا فى عامة نسخ الاصول ورايت فى بعض فوائد اصول الفقه لا يسمع القلب النقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم الا على سبيل التعليل ولا ينفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج فى دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل فى مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بالدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجوب الجلد فى ايجاب الرجم فى حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير فى تحولنا فى المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر تعليق العتق بالموت فى المنع عن البيع فى ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول بدون التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغى ان لا يرد حقيقة القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب فى بعض العلل ترفع ببيان التاثير كما ترفع صورة المناقضة بالوجود المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلل الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد ما بيان نوعى القلب والقلب الاول انما يجيء فى كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثانى يجيء على ما لم يظهر التاثير ما ذكر فى نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب ان يذكر تاثير الوصف فى الحكم الذى علل دون الحكم الذى قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق والله اعلم قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف فاسد شاله هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعى فى ان الشروع فى صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المضى فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اى هذه العبادة وهى الصلوة او الصوم النفل التى شرع فى عبادة لا تمضى فى فاسدها يعنى اذا افسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضى فيهما واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع الا ان المضى يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كذلك اى لما كان الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضى فى فاسدها وجب ان يستوى فيه الكل فما شرع فيه من العبادة عملن النذر والشروع

المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان تجعل حكما في الاصل علة الحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف محض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الذي هو علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اي تحقق هذا النوع من القلب ومثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الحربي الكتابي ترجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين اي الاحرار منهم وبقولنا اية اشارة الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم قلنا المسلمون يجلد بكرهم لان ثيبهم ترجم لانه ترجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلناه ما نصبه علامة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل تعليل بدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه تعليل القلب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فيبطل فهو معنى قوله فلما احتمل اي هذا التعليل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اولا تستند اصلا والثاني اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ما خوذ من قلب الجواب فانه الضمير للشان اولوصف كان ظهره اي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج عنك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا عليك يحاجك عن خصمك وهو السايل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كان الخطاب السائل بمعنى قوله كان ظهره اليك كان معرضا عنك وخاذلا لك بان كان بدا عليك فصار وجهه اليك اي صار شاهدا لك مقبلا عليك بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفاءه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهدين للخصمين على الاخر في حادثة ثم الخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه تيناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل لاشتباه الى ان تبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا يوجب تناقضا لانه اي هذا النوع من القلب لا يكون لا بتحقق الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تغيير له وهو جواب عما يقال القلب يكون تعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تغييرله فلا يجعله في حكم شيء آخر مثال اي مثال ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فزدنا في القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذه الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروعا منه في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم وبنينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع

فرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احدى السبيلين حدث فاذا لزم اى دام صار عفوا كالقيام
ت الصلوة اى لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط الحدث في هذه الحالة
ذلك ههنا اى فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا كالقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا
في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله اما المعارضة فكذا المراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض لعلة ما ذكره
ستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول
جيب بما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة
ن المسائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه متهيض حينئذ مستدلا وليس
ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان بانيا مستدلا
ا هادما معترضا ومحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة
لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القران انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة
كانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان المعتمد في القياس قوة الظن فاذا تعارض الدليلان يفوت به
وة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة
يكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اى محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اى معارضة متضمنة
بطال تعليل المعلل وذلك كان المعارضة اثبات وصف مبتدأ يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة
بطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والاصل فلما تضمن
ذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة وهي اظهار علة مبتدأة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة
بهما مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدته والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينهما تناف اذ المعارضة تستلزم
تسليم دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ايضا ان
المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم بهذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ العبرة في مسئلة للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير
ما قبل الابطال علما انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل مشبه بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تمنع
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو نوعان الى آخره اى القلب الصحيح
نوعان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء
ما برا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها فكذا
في القياس استعمل القلب الصحيح لمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الهيئة التي كان عليها احدهما اى احد النوعين ان يجعل

بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم
يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجود المانع
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يأباه فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه
والرابع بالفرض المطلوب بالتعليل كما نبه وحاصل الخروج عن المناقضة ان المعلل متى امكنه الجمع بين حكمه علة وبين ما يتصور مناقضته
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من غير رجوع
عن الاول فيصح الدفع بها كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد
على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز عن الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فتدفعه
او بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
دما والجلد سائرة لها فاذا ازالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به واذا رفع عنه
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا يرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليل كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدراهم
وليس اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها **قوله** ثم
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف دلالة الى آخره اي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار
انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحترز
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها فتبين بدلالة التاثير ان
غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هنالك هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف
يكون نقضا **قوله** ويورد عليه صاحب الجرح السائل فيدفعه بالحكم ببيان اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح للسائل فان ما يخرج
من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه
عن نوافل فتدفعه بالحكم بالوصف اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف وهذا يلزمه
الطهارة الصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت اذا هما بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من جوز تخصيص العلة كما بينا في الكشف وبالفرض اي بدفعه بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من هذا التعليل

وتيسر فلما قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السوال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا اضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقة لان تطهير بازالة عينها فيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهي دون العين واستغنى عن الغربلة لافادتها الطهر فصار البلل كالسائل بل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهر هذه الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة تبعا لاي تضطر اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السوالات الا بالرجوع الى بيان التاثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والاعراض عن الاستعمال بالطرد حيث لم يعن ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه قوله واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان دفع العلل المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقة لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا يحتمل التناقض الحقيقي وكذا التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض الا انها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يحيب الى التناقض والرجوع الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرر ويلزم منه نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساده قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالمانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف لعدم تاثيره صح بالمناقضة وفساد الوضع لهذا الاحتمال ايضا كما في العلل الطردية وان اردتم به فساده بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن المانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل للمانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فلنا اردنا به فساده قبل ظهور التاثير لكنه تبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف المانعة فانها في الحقيقة تطلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره ولم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان مجيب لما كان من قصده التعليل بوصف موثر وعين وصفا من اوصاف الاصل للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون موثرا حقيقة والتعدير انه موثر في الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردي يحتمل ان يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد المانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع المانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف يجاوز السائل عن المانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاشف الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن تسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب المانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي استيحاش السائل قوله لكنه الضمير للشان اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على العلة الموثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول ان الوصف

المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصص العلة اذ التخصص
مناقضة عندهم وعند من جوزه هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل العلة لا لمانع وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر
مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب الذي لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من المخلص
عنه ببيان الفرق وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه
السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك
بان يقول احتججت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التاثير والشروع في الفرق
في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى
التمسك بالتاثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم فيما علل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء
بانهما اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى الانكار اي يفترقان في اشتراط النية
وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله وهذا اي القول والتعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة
للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك لبيان وجه المسئلة اي المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق
وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه
لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم
الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتاذى
بدون النية بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عن النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية
ونحن نقول الماء في التطهير عامل بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون موثرا
في غيره اذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الازالة والري من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد
واما قوله هو تطهير حكمي فنقول التغيير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى بطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا
اما حقيقة فلانه لم تصبها نجاسة بعد ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وذلك لا يوجب
تغيير صفة المطهر فيقع الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية يشترط للغسل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل
مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية
ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة
باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة وانما المفارقة في صفة الطهورية للالة وانه لا متمسك للخصم في
مسئلة التيمم ولا يقال المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير للاثر في تكثير النجاسة لا في ازالتها وكان مثل التراب
في انه ملوث لا يطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل
فيه الغسل السراية الحديث اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

ومثال بذه الممانعة لنا فی تعلیلهم بان اللاخ لایتق علی اخیه عند الدخول فی ملکه لعدم البعضیة کابن العم لانسلم ان حکم الاصل وہو عدم العتق فی ابن العم عندنا ثبت لعدم البعضیة بل لبعد القرابة وعدم المحرمیة **قوله** واما فساد الوضع فکذا فساد الوضع عبارة عن کون الجامع فی القیاس بحیث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فی نقیض الحکم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لایکون القیاس علی الهیئة الصالحة لاعتباره فی ترتیب الحکم کتلقی التضییق من التوسیع والتخفیف من التغلیظ والاثبات من النفی وبالعکس وہو فوق المناقضة فی الدفع کما بینا لان المناقضة تحمل مجلس یمکن الاحتراز فی مجلس اخر بالتقض عن عهدة النقض بالجواب او بزیادة قید فیندفع به النقض واما فساد الوضع فیفسد القاعدة التی بنی علیها المجیب کلاما اصلا فانه بعد ظهوره لایمکن الاحتراز عنه فی ہذا المجلس ولا فی مجلس اخر ولا وجه سوی الانتقال الی علة اخری قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع فی العلل بمنزلة فساد الاداء فی الشهادة وانه مقدم علی النقض لان لاطراده انما یطلب بعد صحة العلة کما ان الشاہد انما یشتغل بتعدیله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد فی الاداء فلا یصار الی التعدیل لکونه غیر مفید فاذا اورد علی المجیب ہذا السوال اضطر الی الرجوع عن الطرد الی بیان الملائمة والتاثیر فی القیاس وبیان الجمع بین الفرع والاصل فان تیسر والا صار منقطعا ثم لایشتغل بعد بالطرد احترازا عن ورود مثل ہذا السوال علیه وذلک مثل تعلیل اصحاب الشافعی للایجاب بالفرقة ای لاثباتها باسلام احد الزوجین ای بسبب اسلام احدہما والباء صلة التعلیل ای جعلوا نفس الاسلام علة لایجاب الفرقة فی غیر المدخول بها حیث قالوا اسلام احدہما یوجب اختلاف الدین فیوجب الفرقة فی حق غیر المدخول بها من غیر توقف علی قضاء القاضی وعلی انقضاء العدة کردة احدہما ولابقاء النکاح ای ومثل تعلیلهم لابقاء النکاح مع ارتداد احدہما الی انقضاء العدة فی المدخول بها حیث قالوا بهذه فرقة وجبت بسبب طاری علی النکاح غیر منافاة ایاه فوجب ان یتاجل الی انقضاء العدة فی المدخول بها کالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام فی المسئلة الاولی وحکموا ببقاء النکاح مع الردة فی المسئلة الثانیة والحاصل ان احدی الزوجین الکافرین اذا اسلم ولایمکن ابقاء النکاح بعد اسلامه مع کفر الثانی اوارتد احد الزوجین المسلمین ان کان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعی رحمة الله من غیر توقف علی شئی وان کان بعد الدخول یتوقف علی القضاء ثلثة اقراء فانه ای تعلیلهم فی المسئلتین کما بینا فاسد فی وضعه لان الاختلاف حصل فی مسئلة الاولی باسلام احدہما وبقاء الاخر علی الکفر وفی المسئلة الثانیة حصل بردة احدہما وبقاء الاخر علی الاسلام والحکم یضاف الی الحادث اعنی الاول الی اخر الاوصاف وجودا الحادث فی المسئلة الاولی ہو الاسلام وکذا اخر الوصفین وجودا ہو الاسلام لاغیر فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الی الاسلام الذی حدث الاختلاف وذلک لایجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاک لاقاطعا لها وفی المسئلة الثانیة الحادث ہو الارتداد وہو اخر الوصفین وجودا فوجبت اضافة الفرقة الیه وہو منافٍ للنکاح لانه یبطل عصمة النفس والمال جمیعا والنکاح مبنی علی العصمة واذا کان کذلک کان التعلیل لابقاء النکاح الی انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا فی وصفه لانه تعلیل لابقاء الشئ مع ما ینافیه وہو معنی قوله والردة لاتصلح عفوا یعنی لو بقینا النکاح مع الردة التی ہی منافیة له لزم ان یجعل الردة عفوا ای وفی حکم المعدوم لیکون الحکم بقاء النکاح کما جعل الاکل کذلک فی مسئلة الناسی وہی لاتصلح ان یکون معفوة لکونها فی نهایة القبح قوله واما المناقضة فلانا

في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما يصح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر تاثيره منع من ان يكون دليلا وحجة كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص لوصف الفرية فقبل ثبوت
هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر ليس بشرط عندي بل الطرد عندي حجة بدون التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم
يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة كفار على مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن له ان يقول اني اثبت حقي
بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبولة اليه اشار الامام فخر الاسلام في شرح التقويم وفي اصول الفقه فتبين بما ذكرنا
ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة العلل المنقولة
عن السلف ومناسبة للحكم واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة
وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لا يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قلنا في تعليلهم في الاشياء
الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والغرة فيختص جواز البيع في هذه
الايثار بزيادة شرطه اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما يثبت الحاجة اليه لاطلاق ما بلغ الوجوه دون
التضييق بزيادة الشرط ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤدي الى ادعاء فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل مطالبته ببيان التاثير واذا
بين صلاحه قبله السائل ويتجاوز الى سؤال اخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس الحكم فمثل قولنا
في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في وضوء فيتبين ثلثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو السنة في اصل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض
في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض فيها الغسل لما يستغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق
محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال به الا بعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يفيد اعتباره واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما تثبت للسائل لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم
عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص
عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا للعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضافة المعلل الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبته
اليه وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي في هذا
المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في
استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلقت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك
ولا اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين

لما ذكرنا في الكتاب ممانعة في الوصف بان يقول الا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم
ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحية العلية ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت به
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
ان الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول الخصم في كفارة الافطار في
رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا
اذا كمل جنايته لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطي زنا يوجب الحد ولو جامع
ذاكرا لصومه يفسد لوجود الافطار وان كان الوطي حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح
وان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فثبت الحكم لكل واحد وعند هذا المنع يضطر
الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا
ولا دلالة وفي قوله في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة من الحنطة فانا نقول
نريد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرداءة والجودة فلا تجد بدا من القول بالمجازفة في الذات لان
التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد بمجازفة في الذات باعتبار
صورتها التي عرفت بها تفاحة ام مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالمجازفة
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم ان مطلقها مانع من
صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان يفسر المجازفة بالمجازفة في
المعيار وهو الكيل واذا فسرنا بها لا نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
فيما لا يدخل تحت الكيل لا تتصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر بعد هذا الممانعة الى المرجوع الى حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط
والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما
كيلا فثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا تحقق ذلك الا فيما تحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل يكون
بعد تلك المساواة ولا تحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل واما المانعة

صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه وكذا سائر الائمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين ومال اليه عامة
اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلجي اصحاب الطرد الى القول بالتاثير فشرع الشيخ في بيانه وقال واما وجه دفع العلل الطردية
فاربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبه علة المستدل فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان
الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السعة وقدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها اقل
بالنسبة الى ما دونها ولانها اساس المناظرة فيه يتبين العواد والمجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة
لانه اقوى في الدفع كما سنبينه قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم اي انه قبول السائل ما يوجبه
المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ
الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذ للخصم كما لو قال الخصم ان الشروع في صلوة
النفل او صوم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافساده كالوضوء فنحن نلتزم ذلك
ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متيمما فتذكر في رجله ماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وفوات
المضمون في ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلتزم موجبه فيقول لا يلحقها
الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح او ثبت بعلة انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه
مع بقاء مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان
التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه تعين ام لا فعنده ليس بتعين لعدم وجود القصد
الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو تعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق النية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وثمنيه يجوز بدون التعيين وكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب
يتحقق في القسم الاول لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو
الاحكام المختلف فيها فانه دل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام
دون معرفة المدارك والقول بالموجب يضطر اصحاب الرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاشتغال
بالطرد لم يغن عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة لا
يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم بهذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف
ليصير حجة على الخصم قوله واما الممانعة الخ الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل فهي اهل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد والمعلل يدعي على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى
عليه فكان سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجي اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و
لا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه

افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص
فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف
الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد احدها اثبات اختصاص
الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيها معرفة الحكم المميلة للقلوب الى
الطمانينة والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها
المنع من التعدية عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية على ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ثبت هذا الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع
اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه
وانما يتعمم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان ان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد اكثر تعديا من الآخر
يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتبار المامور به من غير
المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز بينا ن
ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار
شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تاثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها
اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصول وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل آخر واذا كان كذلك
لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروه من الدور فليس لازم
لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم اعني مشروطا بتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك
بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الآخر وانه ليس بدور **قوله** واما دفعه الى آخره ولما فرغ الشيخ رح
من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع
في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر بيانه والعلة الطردية
هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص
او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا لانه يوجد مع الشرط
كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
فيه وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد

المستنبط كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي رح من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين منهم كالقاضي
امام ابي زيد وستابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقها
والمتكلمين مثل الشافعي رح وعلمة اصحابنا واحمد ابن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري صحتها وهو
مذهب مشائخ سمرقندي اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو المنصور رح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا اي الراي المستنبط
من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء التعدي الى
فرع اولم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل
به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه
كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر عن التعليل به الا بما
وكونه غير متعد لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه عن ان يكون حجة كما في النص ولم
يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي
وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك
الفريق الاول بان دليل الشرع لابد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل لا يوجب
علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى
اضعفهما مما يرده العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع
فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ الو لم يكن كذلك لم يكن التعدية الى الفرع اذ لابد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا
ترى انك تقول بهذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان
الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد
التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا اي النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له
حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا الحكم النص باطلا فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع
الصحابة رضي الله عنه والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان
ان تجعل علة فيما تجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع في
ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدية فلان
الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل
والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على اخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقصة لتحقق الاشتراك
في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع كما نص عليها

لعلة نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نضيف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
بيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه ان صومه يفسد
لا فالزفر رح لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات يوصل المفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي
امه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اي تخصيصها قال امتنع حكم هذه التعليل ثمة اي في صورة النسيان
مانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة التحقق
بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فصار
علة بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وصار الفعل عفوا اي ساقطا واذ لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن
صوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار
حس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذا
اصل هو المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب
انتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه وما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو قلنا
عدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
نسب ومسئلة الفطر ممنوعة فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي الشيء الذي جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام
علة من نص او غيره جعلناه ذلك الشيء دليل عدم العلة وهذا اي جعل ما صيرورة دليل الخصومة دليلا لعدم اصل هذا
فصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة ففيه فقه كثير ومخلص كبير اما الاول فلان المعلل يحتاج في
عاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكن رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
ور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى العبادة في التحقيق لان
علة في موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع
عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اي حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدي حكم الى ما لا نص فيه
اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس
م دليل اخر فوقه ليثبت فيه الضمير راجع الى ما اي ليثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من
ادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطاء اشارة الى ان المجتهد يخطئ
يصيب كما هو مذهب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل
عندنا بمنزلة المترادفين وعند الشافعي رح وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدي وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة
ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا مستقيما
منزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان
الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة

لقط التراد يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد رح يجري التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينة فعرفنا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر فيحالف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن وقد يصير بخمسمائة بالحط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والآخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة اختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كان لقبول بينته ولكن لا يتوجه باليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه اليمين على خصمه وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى آخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع جائز عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي في اكثر العراقيين وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشائخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعي رح ومختار المصنف احتج من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد تتخلف المطر عنه في بعض الاحايين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها ناقض وتفسد به وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو اما ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثاني ظاهر الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات ودلالة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في محل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة وباقي الكلام مذكور في الكشف ثم اجاز من شاء تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استثنى في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك وقال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس في مقابلته اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او تبوته في الذمة كالمسلم فانما مع العدم من
كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس بالاجماع يتعين
في هذه الصورة كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع
فسقط اعتباره لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير
الحياض والابار والاواني فان القياس بابي طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البير ليطهر وكذا الماء
الداخل في الحوض والذي ينبع من البير تنجس بملاقاة النجس والدلو تنجس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال تعود وهي نجسة
وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب واستحسان
بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ رح اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
بالقياس الخفي يصح تعديته الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
التعدية على ما عرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثلا لما ذكر
فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد
اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري
ينكرها فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلف البائع على الباقي وفي الاستحسان
يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمن الذي يقر به والبائع
ينكر تسليم المبيع بما يعرفه المشتري من الثمن والمبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين
وشهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع
الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلا يجب
اي لم يجب به اليمين على البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع سلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف
بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فان

ماخذ وفي الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لايكون اختلافا في اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لايوجب التخالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه سبع خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست وبهذا تبين ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها اذا قرا اية السجدة في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد رح وفي القياس لايلزمه وهو قول ابي يوسف رح الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالتعته استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لايكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف رح ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد رح وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف رح فابو يوسف رجع في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته قوله فاما الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الحرز فتولى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان السرقة تتم بالاخراج ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لايلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزع من ساعته لايحنث استحسانا وفي القياس يحنث لوجود اللبس بعد اليمين ووجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باستئناف زمان النزع عن اليمين فتقتضي ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا وفي القياس نجس اعتبارا بسور سباع البهائم ووجه الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعا من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه بتولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يجاور الماء بملاقاة نجاسة فيبقى طاهرا الا انه ثبت صفة الكراهية لعدم تحاميها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ففي جنس هذه المسائل رجح علماؤنا رحمهم الله الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة الاثر عندهم لا للظهور او الخفا قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لايقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا بل هو انواع اربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص وترك القياس به مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لاينعقد في غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا ليحرز له خفا مثلا بكذا وصف فيه ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم ولا يسلم فانه يجوز بالقياس يقتضي عدم جوازه لانه

اى بسبب قوة اثره الباطن الذى يتضمن فساد الاستحسان بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة
لم يشرع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا
لا يلزم بالنذر كما لا تلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استنكفوا عن السجود
لله تعالى استكبارا او الاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين فى مواضع
السجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفيؤ ظلاله عن
اليمين والشمائل سجدا لله وله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض وقد يسجد من فى السموات والارض
طوعا وكرها وقد يسجد ما فى السموت وما فى الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع
والانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما فى السجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود
منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون بالاجماع ولهذا شرط
فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع فى الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع فى
الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة
وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعى لعبارة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قوله عليه السلام
لمن جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتادى بغيره والركوع فى غيرها
اى بخلاف الركوع فى غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة فى ظاهر الرواية لان الركوع فى غير الصلوة ليس بعبادة
والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله هذا اى القياس الذى يرجح على الاستحسان لقوة اثره
الباطن قسم عن وجوده اى قل فانه لم يوجد الا فى ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد
منهما يقول رهنى بالالف وقبضته ويقيم البينة فى الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهناه معا لجهالة
التاريخ كما فى الغرقى والهدمى كما لو ادعيا الشراء فى القياس تبطل البينات لتعذر القضاء بالكل لكل واحد
منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتاديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن
فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت بينته بما يكون وسيلة
الى مثل الالف فى الاستيفاء وبهذا القضا تثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون
قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد به متحدا
فى المحل وبخلاف دعوى الشراء وانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما
جميعا يعقد واحد ومنهما ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم فى ذرعان المسلم فيه فى القياس بخالفان به

الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في اخر السورة ان شاء ركع وان شاء سجد قيل معناه ان شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة ان شاء سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة وان وافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتادى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجدها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا لفوات محل الاداء ولصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا يتادى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ايضا كما في الشيرفي المبسوط والذخيرة فالحاصل ان الركوع لا ينوب عن سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فنحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح هذا الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز وكره وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طاطأت راسها وكما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع عن السجود كما ينوب لقيمته عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر بظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجد والله واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة الا يرى انه لو تلا ها خارج الصلوة فركع بها لم يجز عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على حدة لانه ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة لم تنعقد له هذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى اخره اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى بالاتيان بما يخالفه فضعف وجه القياس فصار مرجوحا الا ان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه او القرب بينهما بهذا الدليل وبنا القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سميناه الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى اي بالعمل به باثره الباطن

لاتباع هوى اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فما ذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا فى بعض مواضع انا ناخذ القياس وتترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك طعن فى غير رويته وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول فى الدين بالتشهى او يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رح اشار الى دفع طعنهم بقوله قد سمينا القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى يعنى انه عند اصحابنا احد نوعى القياس فانه ينقسم الى جلى وخفى والاستحسان الذى هو موقع التنازع فيه هو القياس الخفى لا انه قسم اخر غير القياس اخترعوه بالتشهى ولا شك ان القياسين اذا تعارضا فى حادثة يرجح احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل بالاخر الا انه سمى هذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب اليه اوهام اهل اجتهاد وبين الدليل المعارض له واشارة الى انه هو المعمول به فى الاغلب ليرجح على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان المتعارضين فى مقابلة الاخر على وجهين فاحد وجهى القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثانى ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة الى مقابله فى الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم فى التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وقوى به وجه القياس واحد نوعى الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثانى ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس فى الظاهر ولكن فيه فساد خفى بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها عندنا خلافا لاهل الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا النوع الثانى من القياس الجلى لقوة اثره البين على النوع الثانى من الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لما ذكرنا ان العبرة لقوة الاثر وعينه دون الظهور فان الدينا ظاهره والعقبى باطنه وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفنا والكدر وكذا العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه فان قيل هذا الاثر للمعنى للعلة بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة فى الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغى ان لا يقع الترجيح فى الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام لا بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل فى الولاية فاما صيرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثرا على غيره انا لا نسلم ان القوة او الزيادة فى العدالة متصورة لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان ارتكب واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعانى فمتصور فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض هكذا قيل قوله بيان الثانى الى اخره ولما استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسمى الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثانى وبين مثاله بقوله بيان الثانى اى بيان القسم الثانى وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان فيمن تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا الى اخره واذا قرا اية السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

العمل به عندنا مالم يكن موثرا وعند اصحاب الشافعي رحمه الله مالم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالة فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل
بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينقض كما
لو قضى القاضي بشهود غير ظاهر العدالة لانه اى الوصف يحتمل الرد مع قيام الملائمة اى يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبره علة كالاكل ناسيا مع حالة
حالة للافطار اذ الشئ لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يتعرف به صحة
واعتباره في الشرع بعد ظهور ملائمته وذلك ان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثر الصغرى ولاية المال فان
العجز لما كان ملازما للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الراى واقر الشفقة مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف
في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية النكاح تعليل لوصف موثر وهو اى تعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق
الشاهد بظهور اثر دينه في منعه اى منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل في
منع الدين اياه عن تعاطى اى مباشرة محظور دينه فالموثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر محظورات استدلال بظهور اثر على
ثبوت اثر اخر وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر اخر
وهو الحكم الثابت بالقياس **قوله** لما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوى اثره وقدمنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور والاستحسان في اللغة استفعال
من الحسن وهو عد الشئ واعتقاده حسنا تقول استحسنته كذا اى عددته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس
بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع
تركت الاحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من
القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فيترك العمل به اخذا بالقياس وقال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ
به استحسانا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جواز ما بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة ترح تركت الاستحسان واخذت
القياس اراد بذكره البينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لما
يترجح عندي لانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به اخذت به وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان الكثر تاثيرا كان
استحسانا تسمية للاعم بالاعم والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى في
تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالراى وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
قسم خامس لم يعرفه احد من جملة الشرع سوى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه
دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فما ذا بعد الحق الا الضلال وان كان

على المذكرين بعد ذلك لعدالة نوع احتياط فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحيته
للحكم يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لابد من عرض الشاهد على المذكين بعد ذا
سلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالته وذلك لان الاصول شهداء عدل على احكامه كما لو كان الرسول في حال
حيوته فيكون العرض على الاصول واستماع الاصول من رده بمنزلة العرض على العرض على الرسول في حيوته وسكوته عن الرد
ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يغاير حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال
الخطأ والغلط ومالا يوقف عليه من طريق حس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى
انا نعرف عناصدق الشاهد باحترازه عن محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه
عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في ايات كثيرة
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باسره ومن اياته ان خلقكم من تراب ومن اياته ان تقوم السماء والارض باسره فثبت
ان طريق معرفة مالا يحس الاستدلال باثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين ظهور الاثر
في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس لمعرفة
المؤثر قوله كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة ولاية الانكاح في النساء بدون رضا الولي عليها وشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند
الشافعي رح على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك
لفوات وصف الصغير وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف
الصغير وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغير تعليل بوصف
ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية الانكاح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة العقد
نفسه مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة يجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغير مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغير تعليلا بالوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز عن صون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الحظر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا ما اضطر تم اليه فثبت ان هذا التعليل
موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في
مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن الميداني ان
المناكح جمع منكوحة والقياس مناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر مؤثرة في اثبات ولاية النكاح المنكوحات تاثير الطواف
في مثل تاثيره في الحكم المعلل به وهو سقوط النجاسة قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
قبل ثبوت الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة جاز العمل به
لكن لا يجب قبل ظهور عدالته قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح
كقوله تعالى اقم الصلوٰة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرافة على القافلة او بطريق التنبيه
والاشارة مثل قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء اينقض الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه
وكقول الراوي سهى رسول الله عليه السلام فسجد زنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما
يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة تصلح دليلا عليها لان
ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة يقتضي جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه
لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم
يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني بل الشرط في الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد
يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف
علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعاوه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا واعلم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب الغضب
وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو قبول
جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هؤلاء على ان
المراد بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام
احدى الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا
قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اي حصول الملائمة
في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوان الله عنهم فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالي
رحمه الله المراد بالمناسبة ما هو منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مدار التكليف
وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
تثبت بالتاثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب
الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول
بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان
لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل
ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة
عند انقطاع الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد
ضع يدك على صدرك فاستفت قلبك فما حك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة تحصل
بالاخالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له العمل بشهادته والعرض

بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة للصرف المتوجة اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل
واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل
صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها ادا واستقبالا فعل العبد ام لا ويتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف
المذكورة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما انتسخ من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهي اعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى ارزاقا
على الحاجة بل جزاء على حيثية في العمل للفقراء في جناية الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اى ركن القياس فما جعل اى الشئ الذى
جعل علما الى اخره لكن الشئ جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما
لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في
المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومن
تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب
مشائخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا لما اشتمل عليه النص
يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستنطا من النص
لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى المنصوص وفي بوجوده راجع الى
الفرع والباء للسببية وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى
في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع
فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور
بدون الثلثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن لظهور اثره في جنس تفسير لما جعل علما واعلم ان القياسيين اتفقوا على
ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل للوصف الاعرابي
المذكور في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا للمعنى الحربة ولا لوقاع الاهل
فان الكفارة تجب على العبد بالزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل
لمثل هذه الاوصاف في الحكم فثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه
وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا يرى
ان الحنطة تشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شتى ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة
لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باى وصف شاء من غير
دليل لان ادعاء وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل

تبيين اى بما ذكرنا ان المودى يقع الله تعالى على الخلوص فى ابتداء القبض ثم يصير للفقير فى حالة البقاء بدوام يده عليه فتبين الدليل عليه تبين ان اللام فى هذه الاية لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفى قول الشاعر فللموت تغذو الوالدات سخالها كما الخراب لدور تبنى المساكن اى يصير الواجب اولا هو حق الله تعالى على الخلوص بعاقبته للفقراء وان لم يكن لهم فيه حق فى الابتداء كما ان التقاط ال فرعون لموسى صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليهما وان لم يكن فى الابتداء لذلك الغرض وكما ان الغذاء والبناء صار بعاقبتهما للموت اوالحزن والخراب وان لم يكونا فى الابتداء لهذين المعنيين وذكر فى المطلع ان اللام لقصر خبر الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها لاتجاوزها الى غيرها لالاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاستحقاقهم ولاتكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابى العالية وابراهيم النخعى وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين وقوله لانه اوجب الصرف اليهم بعد ماصار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب لما كان خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد ماصار صدقة حيث قيل انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التى وجب اداؤها للفقراء وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله وذلك لاتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة قبل له صلاحية ان يصير صدقة بالقبض وملكا للفقير بعد القبض وصيرورته صدقة لانه ملك له فى الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بعاقبة صدقة وملكا للفقير ويحتمل ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لايدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان النص والله تعالى اوجب الملك لهم فى المال بعد ماصار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون فى الاية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انا ابطلنا بالصرف الى صنف واحد حق الباقين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لايصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصرف الذى يكون المال بقبضهم الله تعالى خالصا اى السبيل فى هذا الحق الواجب لله تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم وفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذى صار من الاوساخ لالمجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل والغازى فى سبيل الله تعالى ولو لم يكونوا فقراء لاتحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما فى المواريث وكذا لو اجتمع فى شخص واحد اسام مختلفة وبان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لايستحق الاسهما واحدا ولو كان لاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما فى الارث اذا اجتمع سببان فى شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب فى الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التى هى اسباب الحاجة لتدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقة للمحتاجين باى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما يطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم جملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة يعنى لما ثبت ان النص لايدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة فانها ليست

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان عمل ثناء على الله تعالى والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان يحصل الثناء به الا انه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدة لا ان يصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا تتبدل به وانما تتبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل لا تجب بقصدها بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحيتها لذلك العمل كالسيف للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة الآلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الآلة اخرى وهو كقوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثلثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان تتعين ويجوز ان تتخير بينها وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة حيث لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمر القراءة وللقراءة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وهي ان تكون من عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قرائته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا يرى ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة بالافطار الذي هو السبب الموجب لما لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع الذي صالحة للفطر وكما ان الاكل والشرب الصالحة للفطر ايضا فتح عدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع الذي صالحة كما كانت من غير تغيير بالتعليل شيئا من احكام النصوص **قوله** وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين لام العاقبة اي يصير بعاقبته اداء لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بحلتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة كلما قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة لما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي رحمه الله حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال اوجب الشرع الزكوة للاصناف المذكورة في هذه الاية واضافها اليهم باللام الموضوعة للتمليك فدل على استحقاقهم بالشركة بمقتضى اللام كمن اوصى بثلث ماله لاصناء اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بمقتضى اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد ابطلتم تجويز الصرف الى صنف واحد والى فقير واحد حق الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لانه تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين

الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا يرى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه الصلاحية الصلاحية لعلة التقوم وعدينا هذا الى سائر الاموال لاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه الثابتة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة للكفاية حق الفقير والاول لا يفيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير انما ياخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح للكفاية مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو لم يثبت حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا امرين فلذلك ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل لحكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه والله اعلم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس لقوله عليه السلام ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيدا للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في النصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امراتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب عملا فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه النقوض الثلاثة بقوله وهو اي ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع الحاجة الفقير والشاة آلة صالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا بعينه بدليل ان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر شرعي فمتى عدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح له كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص

قيمتها فان ذلك درجة اخرى فنقول ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلق لا من حيث انها مال مقيد بانها شاة اولحم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق الله يحصل بقبض حق نفسه فانه انما يقبض الله ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا ما لم يقيد الا ان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين تباينا ان يقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ليتادى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل على اخر حنطة وعليه مائة درهم لاخر فطلب الدراهم صاحبه فقال للذي عليه الحنطة ادى الدراهم التي على بمالي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة منها الى الدراهم في ضمن الاداء ليكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال اخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بما ليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية قوله وانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد وهو لنظم ما قلنا جواب عما يقال لما حصل التغيير وجوازا الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح لكما لا يسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير للتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين اولا ان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة الكفائية حتى الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة وبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة للكفاية حتى الفقير لتعديها به الى ما لا نص فيه وبيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع الله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض قربة مطهرة للمؤدي عن الاقام كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر الاخر ان يهب لفلان عشرة دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهوب له قابضا للامر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة فكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك في الامم الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احدا لا انها احلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والمنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير بعد ما ابطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

اى على صلاته يعنى حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص من النص ابدلالة مصاحبا للتعليل اى مقارنا وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار اى صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعنى تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذى حصل بدلالة الاستثناء فى هذه النص فان الاستثناء يدل على ان التعليل ليس مرادا عن هذا الكلام فعللنا بالكيل يدل ايضا على ان التعليل ليس محل للربوا فتوافقا لان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمتم ومنها ما قالوا النص اوجب الشاة فى اربعين وبقيتها وقصها للفقير ان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء بجملة وفسرها النبى عليه السلام بقوله فى خمس من الابل شاة وفى اربعين شاة شاة وامتالهما فصدكان الله قال الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما فى سائر حقوق العباد وقد اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم فى الزكوة وكان هذا التغيير الموجب للنص بالتعدية حكم لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى غير بدله لم تبق واجبة لانه يصح تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثواب بالتعليل مثل فضل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى قعل اخر وهو اقامة احد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود فكان باطلا اشار الى الجواب بقوله وكذلك اى مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص جواز الابدال فى الزكوة ثبت بالنص الى آخره اعلم ان المشائخ فى جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انا البطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لاحق للفقير فى صورة الشاة وانما حقه فى ماليتها فان النبى عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله فى خمس من الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما توجد فيها مالية الشاة عرفناه انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن فى تعليلنا البطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحدا منهما جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثانى والبه مال اكثر المحققين من اصحابنا ان لا حق للفقير فى الزكوة حتى تغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطى الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل الطعام وجبت قيمة الزكوة قبل اداءها ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن ولهذا لا يتادى بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجه لانه يودى الى الاشتراك وهو ينافى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير ثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا فى مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله وحق الفقراء فى مطلق المال لا فى المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين وهو معنى قوله وهو مال مسمى لا يحتملها اى لا يحتمل انجاز ما وعد الله تعالى مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقراء مع ان حقهم فى مطلق المال دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بانجاز تلك الجوائز من مال معين له فى يده يكون ذلك اذنا له باستبدال هذا المال المعين الذى فى يد هذا المامور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اى اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبدال فيما ذكرت عن المثال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين فما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة الا يرى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى

بالرأي باطل كما ابطلناه في الفرع اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير بحكم نص في الاصل وهو المقيس عليه او حصل التغيير بحكم النص في الفرع كما بيناه في قوله
والنص فيه وهو معنى قولنا كما ابطلناه في الفرع فالضمير في نفسه ابطلناه اجع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل في نفسه بالرأي باطل
كما ان تغيير حكم في الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذمي والضمير في نفسه على هذا الوجه اجع الى النص وذلك لان التغيير لما بطل في الفرع مع
انه لم يقض معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه معارضة النص كان اولى والمراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة
دون التغيير الحاصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ الفائدة لا تعميم حكم النص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه
ان السباع التي لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس
لان من طبع من الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء
باعتبار مع الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغيير احكام النص المعلل بالتعليل وكذلك تجويز اشتراط الخيار
فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم
فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعدية بحكم النص وذكر في بعض
نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم اشار الشيخ
الى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكر اصحاب الشافعي ان الحكم قد غير بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثير الذي
يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فانها لما علقت بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل
فكان هذا التغيير الموجب بالتعليل لا تعدية بحكمه فقال انما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا
للتعليل لا به وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى من النفي اذا لم يكن ما كوانيث يقدر على وفق المستثنى تحقيقا
للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار الا زيدا فعبدي حر كان المستثنى منه بنو آدم كافة قال ان كان في الدار احد من بني آدم فكلها
فلا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لا يحنث ولو قال الا ثوبا كان المستثنى منه
كل شيء يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وهنا استثنى الحال القابل الا سواء بسواء
اذا المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء
منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فبقي ان الاستثناء لم يقطع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه يقبل الا الخيط والشعر والتفاح ونحو ذلك
مما تضمن اللفظ من اجزاء البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من احواله الا على
حالة الركوب كما في التنزيل ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا يأتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا يدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم
الى ما يدخلونها في جميع الاحوال الا حالة الاذن وعموم الاحوال للطعام حال التساوي في التفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على
بنائه في الاستثناء ولن تثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد
المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم المساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص

الكلام سمى فعل لانه لا مساواة بين المناسبي من الخاطي المكره وبين عدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك اى هو الذى القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت فلم يصح الضمان حقا لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطأ فلا ينفك عن تقصير من جهته الخاطئ بترك المبالغة فى التحرز ولهذا يجب الدية والكفارة على الخاطي فى القتل والاكراه حادث بصنع مضاف الى العبد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قولهم ان عذر بهما دون عذره اى عذر الناسى فتعدية الحكم من الناسى اليهما يكون تعدية الى ما ليس بنظير فتكون فاسدة واما اشتراط خلو الفرع من النص فمذهبنا فان التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى فى الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف النص الذى فى الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او ثبت زيادة لم تعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا والموجب ان كان يثبت بالنص كان النص عنها ساكتا فيكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا محتملا لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم فى محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافة فى النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان يثبت الزيادة لم تعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم فى موضع النص كان ما اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختيار شمس الائمة رحمه الله على ما اشير اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاييد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع فى الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد باثبات كثيرة واحاديث متعددة فى حكم واحد وقد بلغ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول فى حكم واحد وقالوا اذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد فى ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على اجازة توضيح الحديث الغريب بحيث يقبل ان كان موافقا للكتاب بقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فردوه مع انه لا فائدة فى قبوله الا التاكيد والدليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعى رحمه الله اذا جاز اثبات زيادة لم تعرض لها النص بالتعليل فى المواضع المنصوص عليه شرط صفة الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل فشرط صفة الايمان ايضا فى مصرف الصدقات الواجبة بمثل الكفارات وصدقة الفطر حتى لم يجز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا لمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل فاسد لان منصوص الكفارات فى صدقة الفطر مثل قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ومن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين لعجزهم عن المسلة فى مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان فتقييدها بالايمان يقتضى بطلانها اذ الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف الى المساكين الكفار ثابت يقينا بالايمان بالقياس يكون تغييرا الموجب بالراى فان تقييد المطلق تغيير كالطلاق والتقييد كذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل نسخا لقوله واذا اشترط الايمان فى مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذى يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة توخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم والشرط الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص فى نفسه

من التعدي بل من شروط التعدي كذا في بعض الشروح وانما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا تحقق الا في محل قابل له والتسوية لا تتصور في شيء واحد ولم تتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا تحقق المقايسة واما اشتراط ان يكون الحكم شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا رأينا عصير العنب ليسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال الاسم والدليل عليه غلبة الظن فيغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى رأينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لوجود علة تحت عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر وكذا سائر الاشربة المسكرة لعموم العلة وتمسك الجمهور بقول الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمنع ان يثبت شيء منها بالقياس وبان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من المسميات وانواعها يصح القياس البتة قال الغزالي ان العرب ان عرفتنا توقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعها لغيره تقول واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر لفاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمال ان يكون اسم الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رأينا هم يضعون الاسماء لمعان ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون بذلك والانسان الآدمي المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت للاسود والاحمر من الفرس اسود واحمر كما سموا الزجاج الذي تقرفيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز او الحوض قارورة وان قر فيه الماء فاذا كل ما ليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته بوضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة مع كلها توقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا وانما اشترط ان يكون التعدي حكم النص بعينه بمثل حكمه من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف او سقوط قيد لان المساواة بين الاصل والفرع في الحكم لا تحقق مع التغيير ويكون التعدي مع التغيير اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فلذلك لا يستقيم التعليل الا باثبات صحة الظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي حيث قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لم يمتنع صحة ظهاره كالعبد بين بل لا تنكفير بالمال فظهاره صحيح ولئن لم يكن اهل الكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر ايجاب الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة مقتضاه بها الكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل الكفارة فلو صح ظهاره لثبت حرمة مطلقة فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل كما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا تسقط فيما لا يحتمل التطهير كالعبادات حتى يباح بالصوم الذي هو عبادة محضة لا يباح الا بنية العبادة ويفتقر اليها ولا يقام عليه كره ولو الكافر ليس باهل التكفير والتطهير ولا الاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال فيضا كالفقير اذا استغنى وبخلاف الايلاء لانه طلاق فتوجد من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار واما اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع فلما مر ان القياس هو المساواة بين المتماثلين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا بالفراغ ابتداء فلذلك يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الخاطئ والمكره في الافطار كما فعله الشافعي رحمه الله فقال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلا يكون فعل الخاطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان تغيرا حتى استقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا استقل اليه لم يبق له فعل كفعل الناسي لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق

سابقا على حديث خزيمة فكان حديثه ناسخا مخصصا والضمير في اختصاصه بخزيمة وفي به للحكم اي ثبت النص اختصاص خزيمة بهذا الحكم وهو قبول شهادته واحدة
ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص هذا الحكم بخزيمة كرامة له والاول اوفق لظاهر قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه وقصة خزيمة ان النبي صلى الله عليه وسلم
اشترى ناقة من اعرابي اوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت
الاعرابي ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما
تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة حسبه كما في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما اختص بهذه الكرامة
لاختصاصه من الحاضرين يفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان
فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى قوله وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة اي حكم الاصل معدولا به عن
القياس الضمير في به راجع الى الاصل الباء المتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى
الفاعل اي ومن شرطه ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم
اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس
لان الطهارة تزول بالمنافي وهو النجاسة ولم يوجد الا ان الشرع جعلها مزيلة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو ارتد في
الصلوة العياذ بالله لا ينتقض به الطهارة وان كان الارتداد اعظم جناية بالقهقهة ولا يمكن تعدية حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة
مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج من القياس على اربعة اوجه احدها ما استثناه وخصص عن قاعدة
عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة
كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس مقاسا لعدم تعقل علته وثالثها القواعد المبتدأة العديمة النظر لا يقاس عليها غيرها مع انها تعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير
خارج ما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص المسافر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة
الى استصحابه لكن لا يقيس عليه العمامة والقلنسوة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام لا يجري
فيها القياس بالاتفاق ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى فشاركه المستثنى
في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا للبعض على ما عرف فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه
فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات قوله وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا
يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر سائر الاشربة لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه يعتبر اللحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اخلاصها
في الفرع عن الغاية ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره فكان تعديته الى ما ليس بنظيره ولا لشرط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير الضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل المفهوم من التعدي
وفيه الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدي وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم
وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانه يتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا

عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة لامكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المخصوص
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور و
عند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم
لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم
بالقياس والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص
المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعات العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه النص النافي غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
من الخصوص التفرد كما قلنا والباء في بحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي منفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه
فيه غيره وعرف هذه الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من
الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس الباء في بنص صلة الخصوص
والنص الآخر الدليل المخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه بنص
آخر يخصصه مثل خزيمة رض فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن المعمولات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس
سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه لتادية الحاق الغير به الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لانقطاع شركة الغير
وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان قبله حتى لو ادى
الى ابطال النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم بالقياس الا ان اهل الوجه انما يصح على قول من
جوز تاخير دليل المخصوص عن العام فاما على قول من اشترط الاتصال فلا يمكن حمله على خصوص العموم لان العام الموجب لاشتراط العدد

قيس الفعل بالفعل اى قدره واجعله نظير الاخر وهو يشتمل اى باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اى لغة و شريعة وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا فكان مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة النكاح على حضور الشهود امر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ما هو داخل في ماهيته ولم يشرع الا لحكمه لان الشئ انما يخرج من حد السفه والبعث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه الجملة بقي للسائل ولاية الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقصب اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالميار ليعرف مقداره غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل لمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى سوها بصاحبتها واسم الفعل مونث سماعى الا ان الشيخ ذكر ضميره بالنظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقائس يقال قاس يقيس قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا **قوله** والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه في الحكم والعلة اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديدا للقياس والمعول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب وادآء الواجب ثم التعبد به في جانب عقلا ووقع سمعا عند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد وورود التعبد به يمتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاساني انه ليس بممتنع عقلا لكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسئلة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا نشتغل بذكرها ههنا **قوله** واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص آخر كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع متقيسا عنه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص

القطع مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول رد قول البعض لا ينسب صاحبه الى
الضلل كصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث
وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور
من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه
مما لا يعبا به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم بشرط ان لا يكون
مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد
قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا
بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد وهو يفتي باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على
القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا الاجماع
فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع
كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل
اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد
او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع
حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا
الاجماع المنقول بالاحاد وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنه
على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل
الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به
اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل
قاطعية وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس
على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالراي فلا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل ثابتا بطريق
الدلالة بان يقال نقل الواحد الدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع
الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به اذا ثبت وجوب
العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط لعدم القائل والله اعلم واذا تهيأ الفراغ بحمد الله وتاييده وهدايته تسديده عن بيان الاصول
الثلثة وتشريح حقائقها وكشف معضلاتها وتوضيح دقائقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميدان الفحول وميزان العقول ومضمار غور
الفكر ومضمار ارباب النظر جاهدين في تحقيق معانيه جادين في تمهيد مبانيه مستمدين التوفيق من العزيز العلام مصلين على نبينا محمد خير الانام والله اعلم بالصواب

باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو التقدير لغة يقال

بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول يوضحه انه لو لم يظهر اجماع القرن الثاني قول مخالف ممن سبقهم فظهر قول موافق كان حكمه حكما لم يظهر فيه قول من سبقهم اصلا في انه يكون منعقدا عن درجة اجماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وقد اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان بموت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما بعد فيه الخلاف وفيما لم يسبق امي اجماع من بعد الصحابة على قول امي على حكم سبقهم فيه مخالف لقد اختلف العلماء امي الذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم فذلك بل يمنع الانعقاد في العصر الذي بعده على احد قوليهم في تلك المسئلة وبل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحة وذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عندنا الثلاثة وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع وهو في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بالحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج بموته من الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ويصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا يوضحه ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه كما في قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصويب بعض الصحابة ابي الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان القول الآخر خطأ متيقن فيجب نسبة قائله ابي الضلال اذ الخطأ متيقن هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنه انه ضل في انكاره العول وفي توريثه لام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين ولا بابن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف بين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى ما لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان الله تعالى خص هذه الامة بهذه الكرامة بثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر قولهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت بيانه ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا في ملتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا قولهم دليل الخصم وان سلم لكنه لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج من ان يكون معمولا به لانه يتبين انه لم يكن دليلا بل كان شبهة ولا يلزم التفليل ايضا لان الرأي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر

وصورة المسئلة ما اذا نص بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك
بين اهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى اجماعا سكوتيا ونقل عن
الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية واحد الظاهرية
وبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك بان السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قوله في العول
وقد كان ينكره قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته باجماد وفي رواية منعني عن ذلك
دربة وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة لاشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او تاملوا فلم يودا اجتهادهم الى شئ فتفرقوا وقد يكون لكون
القائل اكبر سنا منهم او اعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء الى الانكار لمصلحة احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني
لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا وتمسكت العامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد على قوله او اظهار
الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول لشيوع ذلك بينهم الا نادرا بل انما
يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وائتلافنا على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا
لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بما هو متعذر ولانه اذا اظهر قول من بعض اهل الاجماع وسكوت
سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يودا اجتهادهم الى شئ او ادى الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا
لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة وهو داع الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع
وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين وهو داع الى خروج الحق عن اهل العصر لعضهم ترك الاجتهاد و
بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يودا اجتهادهم الى شئ لان ذلك
يودي الى خفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا وادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا الان
اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالسهية والتقية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يبالون
احد واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لاعتقاد
ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا ينفع ذلك عن مباحثة وطلب الكشف عن ماخذه كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق
كمناظرتهم في مسائل الجد والعول ودية الجنين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام
ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره الخصوم ويكون اجماعا مستندا لا عليه ويكون دون القواطع من وجوه لاجماع
لكنه مع هذا مقدم على القياس **قوله** ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اي لم يظهر فيه قول الصحابة
اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت
درجته عما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير المجرور في فيه
راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف بالجر على ان يكون بدلا من من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع
على الوصفية للام تظهر وقول بالنصب على المفعولية لمخالف اي لم يظهر مخالف قول من سبقهم وليس بصحيح لان
المراد بقي ظهور قول السابقين اصلا لا في قول المخالف منهم خاصة الدليل عليه ما ذكر في التقويم ثم اجماع اهل كل عصر

فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رض كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار
الامر الى عمر رض خالفه فيه وفضل في القسم بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان
عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رايك في
الجماعة احب الي من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكنا نقول
ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد
الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شيء لم يدل عليها دليل اولان الزيادة نسخ وهو لا يجوز لما ذكروا من الدلايل ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة
لاهل الاجماع من هذه الامة فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت
على الخطا وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام
فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليهم فيكون اشتراط
بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال اتجعل
من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما
الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رض
الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقدا فلما ال الامر اليه عمل برايه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه
في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون بيع
امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك
مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع جماعة لا على ان معه جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون
قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة
بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع
البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
وموجبا ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت
الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت
في الدلالة على التقرير دون النص اي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر و
المحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلاف
لاحد في صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص
والمتواتر من الاخبار ثم الذي اي ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه
وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اي تقرير الحكم دون التنصيص عليه و

الاجتهاد والمحدث الذي لا يصير له في وجوه الرأي وطرق المقائس والنحوي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان
هؤلاء باعتبار نقصان التهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واما فيما لا يحتاج فيه الى الرأي ويشترك في دركه الخواص و
العوام كالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى
لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وهو قوله الا فيما يستغني عن الرأي قوله ولا عبرة لقلة
العلماء وكثرتهم ذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لان المجمعين
اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطاء مع اختلاف قرائحهم وفطنهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور
تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطؤهم على الخطاء كما يتصور على الكذب
فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التقويم
لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطاء والضلل عقلا والادلة السمعية الموجبة
لكونه حجة لا يختص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين يصدق على ما دون عدد التواتر ويوجب عصمتهم عن الخطاء ووجوب اتباعهم
واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد هل يبقى الحجة بقوله امرا منهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمعي
ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الائمة بقوله تعالى ان ابراهيم
كان امة قانتا لله حنيفا والاصل في الطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطاء فيكون
قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
واحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورأيت في بعض الحواشي ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء
لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلاثة واليه اشار عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال والاصح عندنا
انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد
التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا بمخالفة من لا رأي
لهم في الباب الا فيما يستغني عن الرأي انقراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم
على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قول وعند
الجمهور ليس بشرط وهو الاصح مذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل ره و
من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجتماع حتى لو اجتمعوا وانقرضوا
مصرين على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة لان لا يكون للمخالف خارقا للاجماع
ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ولا يكون خارقا للاجماع وذهب الباقون الى انها جواز الرجوع و
ادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا
احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاداء واستقرار
لا يثبت الا بانقراض العصر لان الناس قبله في حال تأمل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

انما لحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطاء من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا الكتاب امر وعترتي حصر التمسك بهما فلا يليق اقامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف و النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رح انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار هجرة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع قبره ومهبط الوحي ومجتمع الصحابة رض ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وجمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهي تثبت بالعدالة والفسق يسقط العدالة فلم يبق اهلا لاداء الشهادة ولا يجوب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي يثبت كرامة فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان صاحبه داعيا اليه او مجانبا او غاليا فيه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان مجن به اي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب التكفير به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المومنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يفضل به فيه وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يفضل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص وهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء لا يعتد بقوله في الاجماع اصلا لان كون الاجماع حجة تثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد فيما يحتاج فيه الى الراي كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع فيه باتفاق اهل الراي في الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامي ليس باهل الطلب للصواب اذ ليس له آلة هذا الشان وهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولانهم من عصمة الامة من الخطاء لا عصمة من تصور فيه الاضاعة لاهليته قال الغزالي هذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا لان العاقل لفوض ما لا يدري الى من يدري فيما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيما اجمعوا عليه لا يضرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الراي والاجتهاد من العلماء له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق

فلا يثبت التوعد بهما اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد لقوله تعالى
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب يلزم
ان لا يكون المشاقة بالانفراد بها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا كان الاتباع بالانفراد به سببا ايضا
اذ لو لم يجعل سببا لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و
لا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان كل واحد من هذه الامور الثلثة سبب للاثم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به ان الله تعالى امرنا بان نكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعليل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور التي يجب متابعته في
كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا ثبت القدرة الا بمعرفة
اعيانهم وقد تعلم بالضرورة انا لا نعرف احدا يقطع فيه بانه من الصديقين فثبت ان الصديقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فمما تظاهرت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على السنة
الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غير ها من الاحاديث التي
لا يحصى لكثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية بامثال هذا الاتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم و
هممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبنيه
احد على فساده والطالة واظهار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى
يوم القيمة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج الحق عنهم
ووقعوا في الخطاء واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في
اخبار الشرع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لو لم يؤد الى المحال وقد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن ينعقد بهم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا الصحابة رضي الله عنهم وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل الظواهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بصيغة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبون لقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس ولقوله كذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجودين المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق
الكل والعلم باتفاق الكل لا نيا في الا في الجميع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول
اي قرابته متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة

تقليدهم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد والله اعلم بالصواب

باب الاجماع الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم اي اعزمه عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد بالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في كل عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين باللام المستغرق للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة وبقوله في كل عصر عن ابهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهد جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا فانما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي فشرط فيه اجتماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف ره فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا ومانعا وهو حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق ارائهم في الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذهب والمطالب واخذ كل قوم جزءا من اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعوا الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا واختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكروا بالوقوع فانا نعلم علما لا مراء فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة ومتمسك العامة الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك به انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استيجاب النار والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا وعملا ولم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف
الاحوال ولاجله ظهرت لهم المزية بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهد ثم بين الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الخلاف اي الخلاف المذكور
في كذا ذكر في الميزان وصورة المسئلة اذا اورد قوله عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به
البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جنسها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر
مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شئ فالحق لا يعدوا قاويلهم
الى آخرها ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره
تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان ورده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او العمل عند
تعذر الترجيح بانهما شار وعدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال
فيما قالوا ضرورة تعذر اجتماعهم على الخطاء وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول الخارج عن اقوالهم خطاء بقين فيكون مردودا لا يسقط
البعض بالبعض اي لا يسقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليعمل الآخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا اولم يجمعوا
بينهم بالسماع من النبي عليه السلام تعين وجه الرأي والاجتهاد في اقوالهم فحل محل القياس اي حل قول الصحابي محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس ولا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
بشهادة القلب قوله واما التابعي فكذا اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم ير احمهم في الرأي كان مثل سائر
ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري ره وسعيد بن المسيب ره و
النخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة رح عن ابي حنيفة روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو
الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في النوادر ان كان من ائمة التابعين ورأيناهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما
سوغوا له الاجتهاد ورأيناهم الصحابة في الفتوى صار تسليمهم بتسليمهم اياهم الا ترى ان عليا رض تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله عنه
ولاه القضاء مخالف عليا رض في رد الشهادة الحسن رضي الله عنه اكله للقرابة وكان من رأى علي رض جواز الشهادة الابن لابيه فخالف
مسروق ابن عباس رض في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما وجب ابن عباس رض فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق
سئل ابن عمر رضي الله عنهما مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير رض فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة
فقال سالوا عنها مولانا الحسن رض فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في اعلم لما
كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة رض وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل صاحبتهم في الرأي لبركة
صحبة النبي عليه السلام وذا منك مفقودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد ورأيناهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكروا من الاستدلال
لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى ورأيهم فيها وان الصحابة رض سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى
عليها وجوب التقليد وجوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مفقودة في حقهم صلا فلا يجوز

قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا تثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأي ولم يوجد فلا تثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشير في التقويم على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للرأي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للرأي فيه لقلنا انه مبني على نقل ولجعلناه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واحتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان واتما استحق التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وباالمعقول وهو بين وبهين كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند الضرورة وتشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجد يشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندون الى النبي عليه السلام لان الواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس والثاني وإليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل بما الانفس عندهم فيه غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين منا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الرأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا قول الصحابي رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصواب كما ذكرنا فان قيل ليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقوما على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال وكذا في الفتوى بالرأي قلنا التاويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولوازمه ليهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان يقدم

واحتياطا في امر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاولى بالثانية والايدل على انتساخهما بالكلية فما هو شريعة منسوخ بصنو شريعة للمتاخر قوله ويقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب النبي قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف لفضل اصابتهم في نفس الراي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وبذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف فان بينهم ومن غيرهم ثبت ان بلغ غيرهم فاجابه فسكت مسالما او اما ان اختلف في شئ فالحق لا يعدوهم اقوالهم حتى لا تمكن للاحدان يقول بالراي قولا خارجا عن اقاويلهم لا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانه تعين وجه الراي للعالم بتجرد المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس واما التابعي فان رجحهم في الفتوى يجوز تقليده عندنا خلافا للبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب ان يلحق باحد اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا في ان مذهب الصحابي اما اذا كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك بقوله او بمذهب القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس والية يميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير اليه تقريره في التقويم وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس والية ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز التقليد وان كان لا يوجبه والتقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل سمي التقليد نا لانبيا الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة تمسك القايلون بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي ظهورا لا وجه للانكاره واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطا وكسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم المخالفة بل اوجب عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز للمجتهد اخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل وقوفهم من احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان قول الاعلم والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك مع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قول التابعي وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن الكرخي ومن تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان الدين انتقل الينا برواياتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطل رواياتهم ولا مدخل للراي فيه فيتعين السماع وصار فتواه فيه كروايته عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان يكون معمولا بها ببعث
رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فهذا يوضح ان ما ثبت شريعة لرسول قد ثبت حقيقة ولو نه مرضيا عند الله تعالى فما علم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون معمولا به ببعث
رسول اخر واذا بقي مرضيا ببعث رسول كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واحتج من قال
بانخصاص كل شريعة نبيها وانقطاعها بموته او بعث نبي آخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون كل نبي
داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
فاذا لم تجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا لا لغير فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يوضحه ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص
واذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان كشعيب وموسى عليهما السلام فان
شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن
بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بهما على اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي
آخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واحتج الفريق الثالث بان
النبي عليه السلام كان اصلا في شرائع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم
بمنزلة من بعث اخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده وكان الكل ممن تقدم وممن تاخر في حكم التبع
له وهو بمنزلة القلب يطيعه الراس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
واحدا من امته من تقدم وهذا غض من رتبته وحط من مرتبته واعتقاده انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة
ولا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرائع الدين مضوا قبله لانا نقول تقدمهم في زمان
لا يمنع عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم موسسون لقاعدته فان
المقصود من فطرة الخلق ادراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة
مقصودة بالايجاد والمقصود كالها لا ولها وانما تكمل بالتدريج على ما اجرى الله تعالى سنته فتمهد اصل النبوة بادم عليه السلام
ولم تزل تتنوع وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد عليه السلام فكان تمهيدا لاوائلها وسيلة الى الكمال كتاسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان
وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت اثر هو الاصل
في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له يوضحه ان النبي عليه السلام لما راى صحيفة من التوراة في يد عمر رضي الله عنه قال انتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ففيه دليل على ان الرسول المتقدمة ببعثة نبينا صار
بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان لم ينسخ من شرائعهم صارت شريعته لكن التحريف من اهل الكتاب كان
امرا ظاهرا وكثر الحسد والعداوة والتلبيس منهم ووقعت الشبهة في كلامهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب او السنة احترازا عن التهمة

في اجتهاد غيره وهو اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام دون غيره نظير الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر
في نص واستدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز لاحد مخالفته بوجه للتيقن بانه من عند الله تعالى وعصمته
من القرار على الخطاء والهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن والعصمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك الخصم بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ففاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شان القران ردا لما زعم الكفار
انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرانا فهو وحي لا عن هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التعميم
فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي
ابتداء قوله ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه
شريعة رسولنا لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعته له لما سنته كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى
نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان مصالح
العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان
الاول والثاني ويجوز ان تختلف الشرائع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان
متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا
فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي
وعبد الجبار ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد الثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم
وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطايفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من
قبلنا من الانبياء وان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب
الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما يحتمل التوقيت و
الانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه
على ان ذلك الشريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين
ما ثبت من ذلك بيان في القران والسنة وذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
شمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان من الرسول
يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول والمفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا
وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الفريق الاول بقوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان
الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم وبقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وبان الرسول الذي

بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان يبين الاحكام
بالوحي وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مبينا لما اوحي اليه من الشرائع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من خواصه
لا شركة لاحد فيه بلا شبهة واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون
الاجتهاد خط النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي
جميعا وهو منقول عن ابي يوسف رح من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث رح وقال اكثر اصحابنا بانه كان متعبدا
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الفرض وذلك يختلف بحسب الحوادث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي وبان
النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتلاء والاجتهاد رأي العباد ومحتمل للخطاء فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد ينبه ان المصير الى الرأي الذي هو محتمل للخطاء انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال
به مع وجود النص والضرورة انما يثبت في حق الامة لا في حقه اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغالنا به
مع وجود النص تمسكت العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار اذ المراد من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه القضية وبالدخول
تحت الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد
مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك حتى كان يعلم بالمتشابه
الذي لا يعلمه احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق الحكم والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه
نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وجه القول المختار ان النبي عليه السلام مكرم بالوحي غالب احواله لانه
لا يخلى عن الوحي والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على
المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده فصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي
ثم اجتهاده عليه السلام لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطاء فيه لكنا مامورين باتباع الخطاء وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطاء بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع
الخطاء فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فتوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف
اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لانه احتمال الخطاء والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء

المصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام يحتمل وجوبا نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذى فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود اولم يكن على الوجه
الذى فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر مفردين امتثالا للامر لا يكون متابعة
عرفنا المتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبى عليه السلام ولا يكون
مصلحة في حقنا فقد اجمع له ما لم يجمع لنا مثل حل التسع وصفى المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الضحى واذا كان
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة
لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول مثل ان كنتم تحبون
الله فاتبعونى يحببكم الله فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكرخى بان
الاباحة هى الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما
ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحة بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو
قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسى به في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم فيه بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان
هو مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله
لم يكن كقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وبهذا ان الرسل ائمة تقتدى
بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا فمتى كل فعل يكون منهم بصفة
الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التى هو فيها قدوة امته فالحاصل
ان عند ابى الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك عارض وعند ابى بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية تعارض و
العارض لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ رحمه الله قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متابعا
للشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وقسمها القاضى الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة اقسام واجب ومستحب
ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اثبات بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ تحقق فيها
الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الوحى
فيما اشتبه به وكان لا يقر على الخطاء فاذا اقر على شئ من ذلك كان دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

به فی ایقاعه علی تلک الجهة و مالم نعلمه علی ای جهة فعلہ فعلنا فعلہ علی ادنی منازل افعالہ و ہو الاباحة ان الاتباع اصل فوجب التمسک به حتی یقوم دلیل خصوصیتہ لہ و تیصل بالسنن افعال النبی علیہ السلام لانها طریقتہ و سجیتہ فلیحق بیان احکامها بهذا الباب ایضا الا فعال علی ضربین ما لیس لہ صفة زائدة علی وجوده کبعض افعال النائم و الساهی فانہ لا یوصف بحسن و لا قبح و ماله صفة زائدة علی وجوده کسائر افعال المکلفین و انها تنقسم لے حسن و قبح و الحسن منها ینقسم الی واجب و مندوب و مباح و القبیح منها ینقسم الی محظور و مکروه و الاقسام الثلثة سوی القسم الاخیر یصح وقوعها من جمیع المکلفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخیر فیصح وقوعہ من غیر الانبیاء من بنی ادم لکن لا یصح وقوع ما ہو معصیة من الانبیاء علیہ السلام فانهم عصموا من الکبائر عند عامة المسلمین و عن الصغائر عند اصحابنا خلافا للبعض الاشاعرة و ان لم یعصموا عن الزلات فتبین ان المراد من افعال النبی علیہ السلام ہهنا ما یقع عن قصد لان ما یقع لا عن قصد مثل ما یحصل فی حالة النوم و الاغماء و السهو لا یصلح للاقتداء و ہو فی بیان احکام ما یصلح الاقتداء بہ فیہ ثم الفعل الواقع منہ عن قصد قد یکون زلة و ہی اسم لفعل حرام غیر مقصود فی ذاته للفاعل و لکنہ وقع فیہ عن فعل مباح قصدہ فلم یوجد القصد فیها الی عینها و لکن وجد القصد الی اصل الفعل کمن زل فی الطریق و لم یوجد القصد منہ الی الوقوع و لکن وجد القصد الی المشی بخلاف المعصیة فانها اسم لفعل حرام مقصود لعینہ للفاعل و ان کان الشرع قد اطلق اسم المعصیة علی الزلة مجازا و الزلة لانحیاف عن اقتران بیان بها انها زلة اما من جهة الفاعل کقولہ تعالی اخبارا عن موسی علیہ السلام حین وکز القبطی فقتلہ قال ہذا من عمل الشیطان ای ہیج غضبی حتی ضربتہ فوقع قتیلا فاضافة الیہ تعبیا او من الله تعالی کما قال عز و جل و عصی اوم ربہ ای باکل الشجرة لنهیہ عن الاکل منها نفوے ای اخطاء حیث طلب الملک و الخلد باکل ما نهی عنہ و اذا کان البیان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غیر صالحة للاقتداء بہ فیها فلم یکن مما نحن بصدده ایضا کما ذکرنا فی الکتاب و قد یکون بیانا بمجمل الکتاب و ہو تابع للمبین فی الوجوب و الندب و الاباحة بلا خلاف و قد یکون امتثالا و تنفیذا لامر سابق و ہو تابع للامر ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الندب و قد یکون مختصا بہ علیہ السلام لوجوب الضحی و التهجد و اباحة الزیادة علی الاربع فی النکاح و اباحة صفی المغنم و خمس الخمس و ہو مما لا یصلح الاقتداء بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صفة ذلک الفعل فی حقہ علیہ السلام فالجمهور علی ان امتہ مثلہ فی الایتان بمثل ذلک الفعل علی تلک الصفة حتی یقوم لہ دلیل الخصوص و قال ابو الحسن الکرخی من اصحابنا و جمیع الاشعریة و ابو بکر الدقاق من اصحاب الشافعی انہ علیہ السلام مخصوص حتی یقوم دلیل علی مشارکة غیرہ ایاہ فیہ و ان لم تعلم صفتہ فان کان ذلک الفعل من جهة المعاملات ففعلہ یدل علی الاباحة بالاجماع کذا ذکر الامام ابو الیسر و انکان من جملة القرب فاختلفت فیہ قال بعضهم یجب التوقف فیہ فلا یحکم فیہ بشیء و لا یثبت لنا فیہ متابعة حتی یقوم دلیل یبین الوصف و یثبت الشرکة و الیہ ذهب عامة الاشعریة و جماعة من اصحاب الشافعی کالغزالی و ابی بکر الدقاق و ابی القاسم بن کج و قال مالک و ابن شریح من اصحاب الشافعی و ابو سعید الاصطخری و الحنابلة و جماعة من المعتزلة انہ یلزمنا الاتباع فیہ فیکون واجبا فی حقہ علیہ السلام و فی حقنا و قال ابو الحسن الکرخی یعتقد الاباحة فی حقہ علیہ السلام و لا یثبت الوجوب و الندب الا بدلیل و لا یکون لنا اتباعہ فیہ الا بدلیل ایضا و قال ابو بکر الجصاص الرازی ان علمت صفة ذلک الفعل فی حقہ یقتدی بہ فی ایقاعہ علی تلک الصفة کما ہو مذہب الجمهور و ان لم تعلم یعتقد فیہ الاباحة فی حقہ و لنا اتباعہ فیہ حتی یقوم الدلیل علی الخصوص و ہو مختار القاضی الامام ابی زید الدبوسی

لم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي ليس لبعض ما يجب حق لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم
وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجرا ولا لبعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها
كذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون كفرا بالاطعام ولا بالصوم وكذا لو اقيم لبعض الحد على الزاني لا
تعلق به شيء من احكام الحد من ظهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة وانما قيد
بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما بينا فيما اذا ادى الفا وخمسمائة
اداء وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التجزي لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبيع كما كان عبارة عن الايجاب والقبول جميعا
لم يكن لاحد الشيئين حكم الوجود بدون الاخر بوجه **قوله** ولهذا لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة
على النص وابو زيادة النفي حدا في زنا البكر وزيادة الظاهرة شرطا في طواف الزيادة وزيادة صفة الايمان في رقبة
الكفارة بخبر الواحد والقياس اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا اي فرضا في الصلوة بحيث لا
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وابو زيادة النفي حدا في زنا البكر اي لم تجوز وزيادة النفي وهو تغريب عام على الحل الذي هو حد الزنا
بالبكر لان النفي اذا الحق بالجلد بطريق الحد لم يبق الجلد بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد زنا البكر كذا واحترز بقوله حدا عن النفي سياسة فانه يجوز اذا رأى
الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطا في الطواف اي ابو ان تكون الطهارة شرطا في الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
الا ان الله تعالى اباح فيه النطق وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اي ابو زيادة صفة الايمان شرطا في رقبة الكفارة
اي كفارة اليمين والظاهر وقوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخيرة فخبر الواحد في الصورتين
الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة ما روي ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة يعني عن الكفارة افتخر بيني
ان اعتقها فامتحنها رسول الله عليه السلام فوجدها مؤمنة فقال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانه عليه السلام ثم امره بالاعتاق و
تعليله بكونها مؤمنة يدل على ان الايمان شرطا فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في الكفارة القتل لتخليص
المؤمن ذل الرق الذي هو اثر الكفر فيشترط في سائر الكفارات لان الكل جنس واحد على مر بيانه الا ان اشتراط زيادة على
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز **قوله** والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله صلى الله عليه السلام وهي اربعة اقسام
مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران
ببيان انه زلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان بالزيادة يصير اصل المشروع بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى لانه لا يقبل الوصف بالتجزي حتى ان المضاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ستين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا للقران فقال عامة العراقيين من مشائخنا واكثر المتاخرين من مشائخ ديارنا رحمهم الله انها يكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب بعض الحنابلة وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التغريب في حد الزنا، زيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة واشار الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور تخبر الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال ان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل ورفع للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا يرى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالفين وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشهورا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تعرض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر مناف للاول بحيث لو ورد اسما لا يمكن الجمع بينهما للتنافي فيهما وههنا ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بيانا واحتج من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم ابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول للاول التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان كان للاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضحه ان المطلق متى صار مقيدا صار كما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد اشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد والبعض

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء
اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانساء وصرف القلوب عنه على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتي قرآنا ثم نسيه فلم يكن اي لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حيوة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لولم
تتصور النسيان لا يحتاج الى ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للملحدة
وبعض الروافض لانه تعالى قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الذهني فانه يتعالى عن ان
يلحقه نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ الديني فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهمان
منا بكل واحد منهما يفوت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فاخبر انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والخوعن القلوب صيانة
للدين الى آخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
الحكم دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من
المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا
يبقى النص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت
بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول فمن
الايذاء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداء بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول
والتخيير بين الفدية والصوم ومسألة الكفارة وثبات الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوته الايات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس رضي فاقطعوا عدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل
رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله انتسخت تلاوتها في حيوة الرسول عليه السلام لصرف
الله تعالى القلوب عن حفظها في حيوته الا قلوب هؤلاء وبقيت احكامها لحفظهم ونقلهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خبر الواحد
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان النظم حكمين اي
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو يترتب
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوها فاذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلحة دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وتبين
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنص
فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ

الى الكعبة فلما كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس وانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا تتلى في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وبما ذكر في الكتاب وهو ان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان نبين مدة حكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتوفى الله تعالى بيانه بالعلم بتبديل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك ليس يمتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقولهم هذا مدرج الى الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب والسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات الدلالة على الصدق رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال واما تمسكهم بالايات فغير سديد لان المراد بالخيرية وهو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا المماثلة للخيرية والمماثلة في النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا مثلا لحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب ونحوهما وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل عند نفسه بل يوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين للناس ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة التي هي اكثر من مائة اية بايات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لوجوب ثباته للمائتين بقوله عز اسمه الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا الاية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام انى كنت نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم لتتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ مصالح رسول الله صلعم اهل مكة على رد نسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا ناسخا الكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة وهي اخبار النبي عليه اياها ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاضي الامام ابو زيد لم يوجد في كتاب الله نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الاخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما يتلى فيه بمعنى للصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ولما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ الكتاب

من حیث المفهوم فان لم یکن له اخوة فلا یکون الامة السدس بل الثلث واذا ثبت ایضا ان لفظ الاخوة لا ینطلق علی
الاخوین قطعا ولم تثبت واحد منهما کذلک فلا یلزم النسخ علی انه لا یلزم النسخ بالاجماع علی تقدیر ثبوتهما لامکان تقدیر النص
الدال علی الحجب اذ لو لم یقدر ذلک کان الاجماع علی الحجب خطأ وحینئذ یکون الناسخ هو النص دون الاجماع وکذا تمسکهم بسقوط
نصیب المؤنفة فلو سهم لان ذلک لم ینسخ بالاجماع بل هو من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء موجبه علی عرف قوله وانما یجوز النسخ بالکتاب
والسنة ویجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعی رحمه الله علیه لا یجوز لانه یکون مدرجة الی الطعن وانا نقول النسخ بیان
مدة الحکم وجائز للرسول علیه السلام بیان حکم الکتاب فقد بعث مبینا وجائز ان یتولی الله تعالی بیان ما اجری علی لسان
رسوله علیه السلام ویجوز نسخ التلاوة والحکم جمیعا یعنی لما ثبت ان القیاس لا یصلح ناسخا ولا منسوخا وکذا الاجماع لم یجز
ما یصلح لذلک الا الکتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع علی هذه الاربعة فیجوز نسخ الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة اذا کانت الثانیة
مثل الاولی او فوقها فی القوة بلا خلاف ویجوز نسخ احدهما بالاخر ای نسخ السنة بالکتاب ونسخ الکتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتکلمین من الاشاعرة والمعتزلة والیه ذهب المحققون من اصحاب الشافعی رحمه الله وقال الشافعی لا یجوز نسخ الکتاب
بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اکثر اهل الحدیث وله فی نسخ السنة بالکتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا یجوز والاخر انه یجوز وهو
الاولی بالحق کذا ذکره السمعانی من اصحاب الشافعی فی القواطع والیه مال کثیر ممن انکر جواز نسخ الکتاب بالسنة استدلوا فی عدم
جواز نسخ الکتاب بالسنة بقوله تعالی ما ننسخ من ایة او ننسها نات بخیر منها او مثلها فانه یدل علی ان الایة لا تنسخ الایة لان الله تعالی
قال نات بخیر منها او مثلها وهو یدل علی ان البدل خیر او مثل علی انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منک درهما الا اتیک
بخیر منه یفید انه یاتی بدرهم خیر من الدرهم الماخوذ والسنة لیست خیرا من الکتاب ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شک لان الکتاب کلام الله
تعالی وهو معجز والسنة کلام الرسول وهو غیر معجز فلا یجوز نسخه بها ولانه تعالی قال نات بخیر منها وهو یدل علی ان الاتی بالخیر والمثل
هو الله جل ذکره وذلک بان یکون الناسخ من الکتاب ایضا وبقوله تعالی ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی
الی اخبر ان الرسول لیس له ولایة التبدیل وانه متبع لما اوحی الیه لا مبدله والتبدیل بالاطلاق یتناول تبدیل اللفظ وتبدیل الحکم فیقتضی
الامران جمیعا ولا یکون له ولایة تبدیل الحکم کما لا تکون له ولایة تبدیل اللفظ وفی عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله لتبین للناس
ما نزل الیهم جعل قول الرسول مبینا للمنزل فلو نسخت السنة به اخرجت عن کونها بیانا لانعدامها وبقوله عز اسمه ونزلنا علیک الکتب تبیانا
لکل شیء والسنة شیء فیکون الکتاب بیانا لحکمها لا رافعا لها وذلک فی ان یکون مؤیدا ان کان موافقا ومبینا للغلط فیها ان کان
مخالفا وبما اشار الشیخ رحمه الله فی الکتاب وهو یشمل الوجهین وبیانه فی ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صیانة الرسول
عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الکتاب بالسنة یقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما یزعم انه انزل الیه فکیف یعتمد
علی قوله ولو نسخت سنة بالکتاب یقول الطاعن قد کذبته ربته فیما قال فکیف تصدقه فهو یعنی قول انه ای نسخ احدهما بالاخر
یکون مدرجة ای طریقا ووسیلة الی الطعن واذا کان کذلک کان کل واحد منهم معینا ومؤیدا الا الاخر اولی من جعله رافعا
ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه معصوم عما یوصم الطعن واحتج الجمهور بان النبی علیه السلام کان یتوجه الی الکعبة فی
الصلوة حین کان بمکة ولما هاجر الی المدینة کان یتوجه الی بیت المقدس فی الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلک بالتوجه

نسخہ بہ لانعقاد الاجماع علے وجوب تقدیم القاطع علے غیرہ وترک الاضعف بالاقوے وان کان ظنیا فلا نسخ ایضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما یثبت مشروطا بہ حجانہ علے ما یعارضہ دینا فیہ اذ لو ترجح علیہ قیاس اخر یبطل شرط العمل بہ وخرج عن کونہ مقتضیا للحکم متعین من القیاس الراجح ان حکم المظنون المتقدم لم یکن ثابتا واذا لا ثبوت لہ فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصیص فمنقوض بدلیل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصیص بہا جائز دون النسخ فکیف یتساویان والتخصیص بیان والنسخ رفع وابطال وما ذکرہ الانماطی ضعیف ایضا فان الوصف الذی یرد الفرع الی الاصل المنصوص علیہ فی الکتاب والسنۃ غیر مقطوع بانہ ہو الذی فی الحکم الثابت بالنص حتے لو کان ذلک المعنی مقطوعا بہ بان کان منصوصا علیہ جاز النسخ بہ ایضا کالنص وکما لا یصلح ناسخا لا یصلح منسوخا الا اذا کان قطعیا فانہ جاز ان یکون منسوخا کذا فی بعض الشروح عن العامۃ خلافا للحنابلۃ وعبد الجبار من المعتزلۃ لان ما بعد القیاس قطعیا کان او ظنیا یبین زوال شرط العمل بالقیاس المظنون وہو رجحانہ ان رجحان القاطع والظنی المتاخر عنہ علیہ والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل بہ فلا حکم لہ فلا رفع ولا نسخ قولہ وکذا الاجماع عند اکثرہم لان الاجماع عبارۃ عن الاجتماع الاراء ولا مدخل للرای فی معرفۃ نہایۃ وقت الحسن والقبح فی الشیء عند اللہ تعالی ای وکالقیاس لا الاجماع عند اکثرہم الاجماع یجوز ان یکون ناسخا للکتاب والسنۃ والاجماع عند بعض مشایخنا منہم عیسے ابن ابان والیہ ذہب بعض المعتزلۃ تمسکین بما روی ان عثمان رضی اللہ عنہ احجب الام عن الثلث الی السدس باخوین قال ابن عباس کیف تحجبہا باخوین وقد قال اللہ تعالی فان کان لہ اخوۃ فلامتہ السدس والاخوان لیسا باخوۃ فقال حجبہا قومک یا غلام فدل علے جواز النسخ بالاجماع وبان المؤلفۃ قلوبہم سقط نصیبہم من الصدقات بالاجماع المنعقد فی زمان ابی بکر رضی اللہ عنہ وبان الاجماع حجۃ من حجج الشرع موجبۃ للعلم کالکتاب والسنۃ فیجوز ان یثبت النسخ بہ کالنصوص الا تری انہ اقوے من الخبر المشہور والنسخ بالخبر المشہور جائز حیث جاز بہ الزیادۃ علے الکتاب الیتے ہے نسخ فبالاجماع اولی وعند جمہور العلماء لا یجوز النسخ بہ لانہ عبارۃ عن اجتماع الاراء فی شیء ولا مجال للرای فی معرفۃ نہایۃ وقت الحسن والقبح فی شیء عند اللہ تعالی ثم ادان النسخ حال حیوۃ الرسول لاتفاقنا علے ان لا نسخ بعدہ وفی حال حیوتہ ما کان ینعقد الاجماع بدون رایہ وکان الرجوع الیہ موجبا فرضنا واذا وجد البیان منہ فالموجب للعلم قطعا ہو البیان المسموع منہ وانما یکون الاجماع موجبا للعلم بعدہ ولا نسخ بعدہ فعرفنا ان النسخ بدلیل الاجماع لا یجوز کذا ذکر شمس الائمۃ رحمہ اللہ وان الاجماع لا ینعقد البتۃ خلافا الکتاب والسنۃ فلا یتصور ان یکون ناسخا لہما ولو وجد الاجماع بخلافہما لکان ذلک بناء علے نص اخر ثبت عندہم انہ ناسخ للکتاب والسنۃ ولا یصلح ان یصیر منسوخا بہما ایضا لعدم تصور حدوث کتاب او سنۃ بعد وفات النبی علیہ السلام وکذا لا یصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا بہ لانہ الاجماع الثانی ان دل علے بطلان الاول لم یجز ذلک اذ الاجماع لا یکون باطلا وان دل علے انہ کان صحیحا لکن الاجماع الثانی حرم العمل بہ من بعد لم یجز ذلک الا بدلیل شرعی متجدد وقع لاجلہ الاجماع من کتاب او سنۃ او الدلیل کان موجودا وخفی علیہم من قبل ثم ظہر لہم وکل ذلک باطل لاستحالۃ حدوث کتاب او سنۃ بعد وفاتہ علیہ السلام والعدم جواز خفاء الدلیل الذی یدل علی الحق عند الاجماع الاول علی الکل لاستلزامہ اجماعہم علے الخطاء وکذا لا یصلح ناسخا للقیاس ولا منسوخا بہ لما مر واما تمسکہم بقصۃ عثمان رضی اللہ عنہ فضعیف لانہا انما تدل علی النسخ بالاجماع اذا ثبت کون المفہوم حجۃ قطعا حتے یکون مبنی الآیۃ

لوقت دل علی قبحه فی ذلک الوقت لکون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهی واجتماعهما بشیئ واحد فی وقت واحد محال فکان القول
جواز النسخ الذی یؤدی الیه فاسدا وکان هذا النسخ من باب البداء والغلط لانه انما نهی عما امر بفعله اذ ظهر له من حال المامور به مالم
ن معلوما له حین امره والبداء علی الله تعالی لایجوز وعامة العلماء وتمسکوا بما روی ان النبی علیه السلام امر بخمسین صلوٰة لیلة المعراج
م نسخ ما زاد علی الخمسین وکان ذلک نسخا قبل التمکن من الفعل لانه کان بعد عقد القلب علیه فدل وقوعه علی الجواز فان قیل هذا
دیث غیر ثابت والمعتزلة ینکرون المعراج اصلا ومن اقربه منهم ومن غیرهم یقولون لم یروفی حدیث المعراج ذکر نسخ
سین صلوٰة بخمس صلوات وذلک شیئ زاده القصاص فیه کما زاد واغیره والدلیل علیه انه لابد فیه من التمکن من الاعتقاد فکان الامر
خمسین صلوٰة علی ما زعمتم للامة لاللنبی خاصة ولم یوجد التمکن من الاعتقاد للامة لانه لایتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشهور
قته الامة بالقبول وهو فی معنی التواتر فلا وجه الی انکاره واهل النقل وناقد والحدیث کما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسین صلوٰة
نسخها بخمس وذلک مذکور فی الصحیحین وغیرهما من کتب الاحادیث فوجب قبوله کما وجب قبول اصل المعراج ولم یجز القول بکونه من
یادات القصاص قولهم لم یوجد التمکن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله علیه السلام هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب
علی ذلک فیجوز اصل النسخ فان الدلیل القائم علی جواز النسخ دل ذلک علی جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بین ان ینسخ قبل وقت الفعل
وبعد وقته لانه یجوز ان یکون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل اذا حضر وقته ویکون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء
صحیح لان الایمان راس الطاعات فیجوز ان یبتلی الله تعالی عبادة بقبول هذه العبادة ایمانا ولایلزم منه البلاء الایری ان الواحد
منا قد یامر عبده بشیئ ومقصوده من ذلک ان یظهر عند الناس حسن طاعته وانقیاده له ثم ینهاه عن ذلک بعد حصول هذا المقصود
قبل ان تمکن من مباشرة الفعل ولایجعل ذلک البلاء وان کان الامر ممن یجوز علیه البلاء فلان لایجعل النسخ قبل التمکن من الفعل بعد
زم القلب واعتقاد الحقیة موهما للبلاء فی حق من لایجوز علیه البلاء اولی والحاصل ان حکم النسخ عندهم بیان مدة العمل بالبدن
انه هو المقصود بالتکلیف لحصول الابتلاء به وعندنا حکمه بیان مدة عمل القلب والبدن تارة وبیان عمل القلب وهو العقد بانفراده
خری لان الابتلاء کما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضا لانه عمل القلب بخلاف هوی النفس کالعمل بالجوارح ولما فرغ الشیخ من بیان
شرط شرع فی تفصیل الناسخ اعنی الدلیل الذی یثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بین الجمهور ای جل الناس ومعظمهم ان القیاس
الصحیح ناسخا القیاس المظنون لایکون ناسخا لشیئ عند الجمهور جلیا کان او خفیا ونقل عن ابن العباس بن شریح من اصحاب الشافعی
ان النسخ یجوز به لان النسخ بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص به جاز النسخ به ایضا وکان ابو القاسم انماطی من اصحابه لایجوز ذلک
قیاس الشبه فیجوز بقیاس مستخرج من الاصول وکان یقول کل قیاس هو مستخرج من القران یجوز نسخ الکتاب به وکل قیاس
مستخرج من السنة یجوز نسخ السنة به لان هذا فی الحقیقة نسخ الکتاب بالکتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحکم بمثل هذا القیاس
ون محالا به علی الکتاب والسنة اذ القیاس تکثیر محال النص تمسک الجمهور باتفاق الصحابة رضی الله عنهم فانهم کانوا مجمعین علی ترک
رای بالکتاب والسنة وان کانت السنة من الاحاد حتی قال عمر رضی الله عنه وفی حدیث الجنین کدنا ان نقضی فیه برایینا وفیه
نة عن رسول الله علیه السلام وقال علی رضی الله عنه ولو کان الدین بالرای لکان باطن الخف بالمسح اولی من ظاهره ولکنی رایت
سول الله علیه السلام یمسح علی ظاهر الخف دون باطنه وبان ما تقدم علی القیاس المظنون الذی ینسخ به ان کان قطعیا لایجوز

الى الكذب في التناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم الازمان لعمومه ولا يمنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريد الثبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه محاربيته ان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كقول القائل لازم فلانا ابدا واجتنب فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا ويجوز ان يكون ذلك في استعمال الشرع وتبين لحوق الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام وتمسك الفريق الثاني بان فسخ الخطاب المفيد بالتابيد والتوقيت يودي الى التناقض والبداء لان معنى التابيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا والدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال يجوز فناء الجنة والنار واهاليهما وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة ينسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة على الدوام في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريد البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينة نطقية او غير نطقية دالة على المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه التحقيقي قطعا لما مر فكان في رود النسخ عليه في باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا الجريان النسخ في اللفظ المتناول للاحيتان لان النسخ لا يودي فيه الى كونه اريد به البعض بقرينة متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القطع في حق البعض الناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ **قوله والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة** ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراطه كونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص والشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان صوموا في هذه السنة ثم قيل في اخره لا تصوموا او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل للانسان اذبح ولدك فبادر الى ذبحه فقيل له لا تذبحه او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتداء تحقق به الا ترى ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب نفس الفعل والامتناع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود شرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن منه سوديا الى اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشئ وفي وقت دل على حسن ذلك وفي ذلك

القاتل تبديل وتغيير الى ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو الباشر لسبب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته
ان كان خطاء ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه
يحصل التناسل وقد ورد في التورية ان الله امره بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستصناع بالجزء وكان حلالا لادم عليه السلام فان زوجته
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع وكذا الجمع بين اختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ تلك
الاباحة في التورية والعمل بالنسبة كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم انتسخ بشريعة موسى عليه السلام وترك الختان كان جائزا
في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فعرفنا انه لا وجه الى الاركان وقد بينا المسئلة بتمامها في الكشف
قوله ومحل النسخ حكم يكون في نفسه محلها للوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا كما في قوله تعالى
خالدين فيها ابدا او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان
رفعا له في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدة حكم وذلك
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن يحتمل ان يكون
مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته
ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما لزم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقول لا واجباتها
والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يلتحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق النسخ الذي
هو بيان مدة الشرعية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تابيد صريحا او تابيد دلالة اما الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء الى غير سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من البداء
والغلط والنسخ المؤدي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض الحواشي
ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين وابا وقوله جل ذكره تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية
وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي تقبل الزوال فلما اقترن بها الابد صارت
بحال لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا للتابيد لانا نقول
المقصود ايراد المثال للتابيد نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايراده فلذلك اورده ههنا على انه يتعلق به
وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي
فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظره ثبوت تابيد الجنة والنار دلالة لان اهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيد او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد و
الشيخان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتاديته النسخ فيه

كما صلح عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان الموجب للحذف كثرة الاستعمال الكائنة هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي ثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا كالمكيلات والموزونات لانه لما ثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثمن الموصوف مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والمعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجملة فرجع في تفسيرها اليه قوله واما بيان التبديل والنسخ فمقول النسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع تغيير وتبديل في حق القاتل وقيل معنى النسخ لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي احدمه وقيل معناه النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه لا تصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصورة ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد بالشرعي احتراز عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير الدوام منا استمراره لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في وهمنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه متراخيا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة اليه تعالى بيانا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر للشئ يوهم البقاء وذلك على التابيد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بيانا محضا لمدة التحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رافعا وابطالا وهو اي النسخ في انه بيان في حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان المقتول ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف وفي حق

الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان وسكوت اي المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري اي المولى اذا راى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون
اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون لفظ الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور من ذلك
شرعا والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب
لقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون القيد
ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه
لتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق او لا يعتق فكان التواء حقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا
يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده
ان يظهر النهي اذا راه يتصرف ويؤدبه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا الدليل
رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما يثبت بضرورة الكلام مثل قول قال علمائنا
رحمهم الله تعالى فيمن قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفة حنطة ان العطف جعل بيانا للاول وقال
الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له علي مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل
قول علمائنا رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف عدد المقرر على المبهم انما الخلاف
في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة
وقوله درهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف
المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم
عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله علي مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر
ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلثة اثواب وجه قولنا
وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ فاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان الانكار ثانيا لا يفيد فلم يعاوده واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام كذلك لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه السكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام فكيف في حقه مع قوله عليه السلام اساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار ان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم والنسخ وكذا اذا بلغه التحريم ولم نير جرا بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو من انتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضميره يدل الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة رضي ان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف رح يابا العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرأ مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة رض عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب الشرع لسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على المثل الاول لغير واو وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقام وان كان فيه تحمل وصار موافقا لعبارة الامام شمس الائمة رح حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة المعزر من يطؤ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فولده هذا حر بالقيمة لان امة القبت فاتت لبعض القبائل وانتهت الى بعض قبائل العرب فتزوجها رجل من بني ادم عذرة فنزلت ذا الطبنا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان ذلك بحضرة من الصحابة فحل محل الاجماع منهم انهم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تتضمن بالاتلاف الجزء عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان لصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم قد سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع

لانهم سموا المتهم بالشفاعلهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع لغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق به نحو قوله تعالى وورثه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام ولا بحض السكوت اى البيان الذي يقع لسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع لغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا بالضرورة كثرة الكلام ام لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى النطق يدل على حكم السكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته عليه معنى فكذا ههنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اى تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب لصدر الكلام الموجب للشركة لا بحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لصدر الكلام للغير نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدر

قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر لعاينه عن التغيير يدل على حقيته وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تكويم منفعة البدن في ولد المغرور اى ومن بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجازا اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر لعاينه من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقية اى حقية ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس تعاملوها فيما بينهم وماكل ومشارب كانوا يستعذبون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشرة الاصرار عليها واعتقادا باحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤية كافر يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه

ان يكون الجزء منتفيا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل عليه لازمه وهو الجزء المختص به وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزء للالف يصلح جزء للالفين وثلثمائة الالف وعشرة الالف وغيرها فهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الالف متى ثبتت الخ فلم يصلح اسما لما دونها قوله فالخمسين اى استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اى منع العدد الذى بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقى بعد الاستثناء لا حكما اى لانه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع بقاء الالف والاسم على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقى بعد الاستثناء ومانع له من ان يكون والاسم عليه لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم فى البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع التكلم عن انعقاده موجبا للحكم فى الحال لانه معارض للحكم ومانع له من الثبوت من غير تعرض للتكلم عن الانعقاد فصار المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقى كما ان لفظ تسعمائة وخمسين دال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص يعنى انما يعمل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام فى بعض افراده يمنع الحكم بقى الاسم دالا على الباقى بلا خلل فلم يكن التخصيص تعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا ينطلق الاسم على الباقى بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للتكلم حكما لا محالة قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول الان الصدر لم يتناوله فيجعل مبتدأ مجازا اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اى الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا اى اشرنا اليه فى قولنا فيكون تكلما بالباقى بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقى ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقى بعد الاستثناء ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه عن الاول اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءنى القوم الا حمارا وقيل فى تعريفه هو ما دل على مخالفة بالا لغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج فيجعل مبتدأ اى بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول ليعمل به بنفسه لا تعلق له بما قبل الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز والكلام اللفظ لا يتقاد له لان جعل مسندا الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثانى دون الاول وكان ينبغى ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اى بمعنى العطف قوله كما فى قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين وفى بعض النسخ قال الله تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبدائكم الاقدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر على الكفر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فانى اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضد العدو وان كان واحدا الكثير والا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لى الا رب العالمين

ليست بمتقومة فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه
قيل لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله فذلك
اى عموم الاحوال لا يصلح الا فى المقدر وهو الذى يدخل تحت الكيل ليوضح انه انما يندرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف
خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الا زيد ايدرج فيه الانسان لا الحيوان ولا شئ فهنا انما يندرج ما يناسب
المساواة فى الكيل وهو المفاضلة والجازفة لا القلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة وذكر شمس الائمة
رحمه الله ان قوله الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيتا للنهى بمنزلة الغاية ويثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة
الموقتة فى المحل دون المطلقة وانما تحقق الحرمة الموقتة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكيل فاما فيما لا يضبطها لو ثبت فانما
تثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلهذا لم يثبت حكم الربوا فى القليل والمطعوم الذى لا يكون مكيلا اصلا لكن الشافعى
رحمه الله احتج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى
اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام لعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
الكلام باقيا لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الكلام لقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل عدما غير
موجود حقيقة واذا بقى التكلم صيغة بقى حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع
التكلم بالاستثناء المؤدى الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام فى القدر
المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف والعام المخصوص منه
يمتنع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول لعدم
التكلم مع وجوده فما لا نظير له واحتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
خمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام
الاستثناء فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به فى الزمان
الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى زمان الماضى وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع
بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم بالباقى بحكمه لم يقبل الامتناع
بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملة كما
عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته او لا فلزم الكذب فى احدى الامرين اما الاول او الثانى تعالى الله
عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم
لمدلوله اى علم خبس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر تقول ثلثمائة ونصف ستة كذا قيل والاسم
العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الا نسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة
العامة لا يصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا هنا لان من شرطه

من ان يكون ايقاعا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء واذا قال لفلان علي الف الا مائة صار
عندنا كانه قال ابتداء لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي
فلا يلزم المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام
في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكيل خاصة فبقي
عاما فيما لا معارضة وقلنا هذا استثناء الحال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر احتج اصحابنا رحمهم الله
بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحكمه مع بقاء العدد لان الالف متى
نفيت الفا لم يصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اي
ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا لطعام مساو فان لكم ان تبيعوهما
او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوهما ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير
اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع
فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي
في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقلنا هذا الاستثناء
حال يعني عندنا لما كان تكلمنا بالباقي جعلنا هذا الاستثناء حالا لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج
المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة
فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل اذ المسوي في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل بدليل العرف فان
الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة
لفوات المسوي والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا
ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وبتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لما تناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او
بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
فيبقى القليل داخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام
اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ثم البيع
لا يجري باسم الطعام او الحنطة بدون الكيل فان الاسم يتناول الحنطة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها

حكما من الابتداء وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل الخصوص اي العام مثل الخاص في ايجاب الحكم وبعد الخصوص اي بعد التخصيص **قوله** وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بخاتمه الانسان وبالفص منه لآخر موصولا ان الثاني فصوصا للاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن فصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما اي على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه الانسان وبالفص منه لآخر ايصاء موصولا بالاول ان الثاني وهو الايصاء بالفص يكون فصوصا اي تخصيصا للاول وهو الايصاء بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الفص لتناوله الحلقة والفص لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اي الموصى الايصاء الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصاء تخصيصا للاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفص ايجابا بالثاني ويلغى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في الايجاب فتثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بالخاتم للثاني ثم اشتبه رحمه الله ذكر المسلمين بلا خلاف متابعا لاصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وذكر في شرح الزيادات والايضاح والهداية والمبسوط والمنظومة خلاف ابي يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول فيحمل على ان في الفصل الثاني عنده روايتين **قوله** واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بالكل بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الف الا مائة له على تسع مائة وعنده الا مائة فانها ليست على قبيل الاستثناء قول ذو صنع محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص فانها قد تكون قولا وقد تكون دليل عقل وان كان قولا فلا تنحصر صيغته واحترز بقوله وصيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة احدها الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء كقولك رايت القوم الا زيدا وزيد منهم ورايت عمرا الا وجها فان لم يكن داخلا كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحة والثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثناء وفي استثناء الكل لا يبقى شئ ويجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اي موجبه كما اختلف في تخصيص العموم واشار اليه بقوله ايضا فعند الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وتنعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعي موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان بين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار ابتداءه معارض للعام صورة حتى جاز تعليله او هو معارض للعام صورة ومعنى على اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون الفاظا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الصحة الاستثناء عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاؤس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال انشاء الله تعالى بطريق الحاجة الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة انشاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان الله تعالى امر نبيه عليه السلام في تحلة من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء تفضلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر فساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود اثر كل واحد منهما فيه فان التعليق والاستثناء يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد التعليق لوقع معلقا في الحال ولو لم يوجد الاستثناء لثبت موجب المستثنى منه تماما فكان فيهما معنى التغيير من هذا الوجه ولكنهما لما كان الابتداء وقوع كلام غير موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله لو كان فيهما معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير **قوله**

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراده غير عينه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص ليس بظني على ما مر بيانه في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستثناء ولوضوحه انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز التخصيص متراخيا يتبين ان المخصوص لم يكن داخلا فيه ابتداء انه لم يكن موجبا في الخصوص

حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة
شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه
مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا **قوله** وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك اي ومثل بيان
التقرير بيان التفسير في انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي وليس
له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المجمل والمشترك ونحوهما وذلك مثل لحقوق البيان عن
النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل لحقوق البيان لقول
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذ البينونة او
الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة
ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد تمسك من ابى جواز تاخيره بان
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال والاشتراك
لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي
فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به في
الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
الا يرى ان الابتلاء بالمتشابه الذي ايسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى
بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان **قوله**
واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل جعل الشيخ رحمه الله والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل
موافقا للامام فخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الائمة
رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان
فقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا
ان النسخ وان كان بيانا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيانا انتهاء مدة

في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة واما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهر الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمراة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الراي لا غير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابى ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو الصحيح لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى التواتر او الشهرة يوضحه انه لا يترجح في الشهادة احدى الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى والاربعة سواء لاستوائهما في عدم ايجاب العلم وكون كل واحد حجة وكذلك الواحد والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار

فصل وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهذا باب البيان اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التغيير فوجب الحاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وما يحصل الاعلام بدليل يحصل به العلم فهنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الدليل ولفظ البيان ينطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة ولاطلاقه عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي رح قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان التبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي تتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذ الكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبيه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان **قوله** وهو اي البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير الخ اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة وسمي القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم اجمعون قرر معنى العموم فيه

دليل المعرفة فلا يكون مثبتا لاثبات قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر مخبر لطهارة ماء وآخر بنجاسته او اخبر بحل طعام او شراب والآخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل منافيان حقيقة على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحرمة مثبتة لانه مثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا لكنه يصلح من حجا فترجح الخبر النافي به قوله ومن الناس من رجح لقبل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد لان بهم الحجة في العدد واستدل بمسائل الا ان هذا متروك باجماع السلف لا يرجح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالذكورة والحرية عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل لقوة احد الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجتمع كلما كانت اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لظاهر القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحرية اي رجحوا ايضا في العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على الخبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فما خبر رجل واحد فمثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين ودون خبر المرأتين فيترجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصفي الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد واستدل اي من رجح بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد لطهارة الماء واثنان بنجاسته وعلى القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة لطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب تحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين نظرا على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان هذا اي ما ذكره مولانا من الترجيح بالعدد او الذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرد في شيء منها استفسارهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية

عما قال ابو الحسن الکرخی رحمہ اللہ ان علماءنا انما اخذوا بهذه الروایة لان الاحرام عارض والحل اصل فکان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافی فقال اتفقت الروایات اذا لم یکن فی الحل الا صلے وانما اختلفت فی الحل المعترض علے الاحرام فکان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروایات اتفاق عامتها فانه قد روی ان النبی علیه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه میمونة بنت الحارث ورسول اللہ علیه السلام بالمدینة قبل ان یحرم کذا فی معرفة الصحابة رضی اللہ عنهم للستغفری وقالوا فی تعارض الجرح والتعدیل بان اخبر فرکی ان هذا الشاهد عدل واخبر اخران هذا مجروح ان الجرح اولی وهو مثبت لانه یثبت امرا عارضا وخبر المعدل نافی لانه یبقی علے الامر الاول اذ العدالة هی الاصل فعملوا بالمثبت واذا اختلف علمهم لم یکن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان النفی لا یخلو من ثلثة اوجه اما ان یکون من جنس ما یعرف بدلیله بان یکون مبنیا علے دلیل او من جنس ما لا یعرف بدلیله بان لا یکون مبنیا علے الاستصحاب الذی هو لیس بدلیل او مما یشتبه حاله ای یجوز ان یکون مبنیا علے دلیل ویجوز ان یکون مبنیا علی الاستصحاب فان کان من جنس ما یعرف بدلیله کان مثل الاثبات لان الدلیل هو المعتبر لا صورة النفی والاثبات فاذا کان النفی مما یعرف بدلیله ووضح طریق العلم به صار مثل الاثبات فیقع التعارض بینهما تساویهما فی القوة وان کان مما لا یعرف بدلیله لا یعرض الاثبات لان ما لا دلیل علیه لا یقابل ما یثبت بالدلیل وان کان مما یشتبه حاله وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنی علے ظاهر الحال لم یقبل خبره لانه اعتمد بما لیس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دلیل المعرفة کان مثل المثبت فیقع التعارض فالنفی فی حدیث بریرة مما لا یعرف الا بظاهر الحال ای هو مبنی استصحاب الحال لا علے دلیل یوجب العلم فان من روی ان زوجها کان عبدا بنی خبره علی انه عرف العبودیة ثابتة فیه ولم یعلم بالدلیل المثبت للحریة فلم یعارض الاثبات الذی هو مبنی علے الدلیل ولا یقال خبر العبودیة راجح علے خبر الحریة لان راوی عروة بن الزبیر رضی اللہ عنه والقاسم بن محمد بن ابی بکر عن عائشة رضی اللہ عنها وهی کانت خالة عروة وعمة قاسم فکان سماعهما مشافهة وراوی الحریة الاسود عن عائشة رضی اللہ عنها وسماعة عنها من وراء الحجاب فکان الاول اولی لزیادة تیقن فی المسموع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التیقن فیما قلنا اکثر لاشتباه علے الدلیل ولان فیما قلنا عملا بالروایتین لانه یمکن ان یجعل حرا فی حال وعبدا فی حال والحریة یکون بعد الرق ولا یکون الرق بعد الحریة المعارضة فیجعل الرق سابقا والحریة لاحقة جمیعا بینهما مع ان الروایات لو اتفقت علی انه کان عبدا لم ینف ثبوت التخییر اذا کان زوج المعتقة حرا لانه ما قال انی خیرتها لان زوجها کان عبدا ولو قال ذلک لا ینفی التخییر ایضا عند الحریة لان عدم العلة لا یدل علے عدم الحکم والنفی فی باب التعدیل والجرح من هذا القبیل ایضا لان الحال علے التزکیة عدم وقوف المزکی من الشاهد علی ما یخرج عدالته والبناء علے ظاهر الحال اذ لا طریق للمزکی الی الوقوف علی جمیع احوال الشاهد فی جمیع الاوقات فلا یعادل التزکیة الجرح الذی مبناه علے الدلیل وهو المعاینة فکان الجرح اولی والنفی فی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله لان الاحرام مما یدل علیه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسة فصار مثل الاثبات فی المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصیر الی ما هو من اسباب الترجیح فی الرواة فجعل روایة ابن عباس رضی اللہ عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولی من روایة یزید بن الاصم الذی لا یعادله فی شیء مما ذکرنا فان قوة الضبط علے علة ایوهم والغلط وقوله والا فلا ای ان لم یکن النفی من جنس ما یعرف بدلیله او کان مما یشتبه حاله ولم یعرف ان الراوی اعتمد

قد قالها في زمانين لكن لم يعرف الاولى من الاخيرة والفراسة نظر القلب نور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي ابصرت وعلمت وهو يتفرس اي يثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اي اعلم والبصر وقيل من غض البصر عن المحارم واسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتنوع اكل الحلال لم تخطئ فراسته **قوله** ثم التعارض انما يقع بين الحجتين يجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين الحجتين على سبيل المخالفة ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به وذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والزمان وتساوي الدليلين فشروط لامكان الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل المخالفة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض وبيان شروطه **قوله** واختلف مشائخنا رحمهم الله في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد وروي انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم انه كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله اخذوا بالمثبت وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي فجعل اصحابنا رحمهم الله الحل بالنافي اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حال لكن عرف ان الراوي اعتمد دليلا لمعرفة كان مثل الاثبات والا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله ويتوقى المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في الضبط والاتقان الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر نافٍ يترجح المثبت عند الشيخ رحمه الله ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا ترجح قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقد والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ولطيب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يوسف ومحمدا في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا في المثبت وفي بعضها في النافي ففي مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام وهو نافٍ لانه مبقى على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا بالمثبت وفي مسئلة جواز نكاح المحرم اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم يروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها وهو محرم وهو نافٍ لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله واتفقت الروايات احتراز

دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لافي الدور والبيوت ولايمكن الحافة سور الهرة في الطهارة لعلة الطواف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لايدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة جامعة بين الاصل والفرع وكان نصبا لحكم الشرع ابتداء بالرأي وذلك لايجوز فثبت ان التعارض تحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم فصار مشكلا فوجب تقريره الاصول وهو اثبات ماكان على ماكان فلا تتنجس به ماكان طاهرا ولا يطهر به ماكان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه لتحصيل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقريرا الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقريرا الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم **قوله** واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض

يجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة ليعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل باحدهما وهي حجة اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو قلنا بالتساقط ليودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فنضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لاصالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأه فكان العمل باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو المنسوخ منهما ليس بحجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس ولا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياس حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة في حق ذلك من حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت التخيار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدري ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رأيه فيعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحداهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة المتقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدها ويكون الواو على هذا الوجه بمعنى او وقوله تساقطا اى سقط كل واحد منهما ولو قيل تساقطتا لكان احسن قوله وعند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول اى الى ما بعد التعارض عين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظر التعارض بين الايتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه يوجب القراءة على المقتدي لورودها في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرئ فانصتوا والا يصار غيرها قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة بدليل على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر

الصلوة قوله كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قيل ان لما عرف طاهرا في الاصل فلا ينجس بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه وليس كذلك في سور الحمار ولم يكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن الحجر ان النبي عليه السلام اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم الاشتباه في سورة لانه متولد من اللحم فيوخذ حكمه سدا واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان تثبت نجاسة سوره ايضا لانه يرى انه حكم بنجاسة سور الصبع مع تعارض اخبار اكل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح انما يثبت لاجلها في حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب التيمم لا غير وليس فيه احتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب والثاني ما ذكر شمس الائمة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان للاخبار تعارضت في طهارة سوره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضاء بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص دليل على ان سوره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سوره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار والفحل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار يعاف القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضي به ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبس نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شاهدا لانه لم يمكن الحاقه لسور الكلب في النجاسة لعلة حرمة اللحم واصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السور لانه يرتطم في الدور والافنية ويشرب من الاواني

وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين احتراز عن غيرهما لان التدافع لا يتحقق بين
القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور ولعدم امكان الجمع احتراز عن امكان الجمع
بينهما فان التدافع الذي هو الركن في المعارضة يسقط عند امكان الجمع بوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بواحدة المحكوم به والمحكوم عليه لان تحقيقه
تناقض الكلامين ولا تناقض الا عند اتحادهما فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى اذا اردت به برج الحمل
لاختلاف المحكوم عليه واذا قلت المكره المختار اي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورائه وشهوته لاختلاف
المحكوم به ويندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان
زيد ليس بجالس اي في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب لعمرو زيد ليس باب اي لخالد اذ المحكوم
في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد او قلت الخمر مسكر في البدن اي بالقوة الخمر ليس بمسكر في البدن اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران
متغائران ولو قلت الزنجي اسود جلده والزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي
الثاني كلها فيتغائران وكذا اذا قلت الجسم مغرق للبصر اي بشرط كونه ابيض للجسم ليس بمرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه في الاول
الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغائران وبالجملة ينبغي ان لا يغاير احد الكلامين الآخر في شيء البتة الا في
النفي والاثبات فينبغي احدهما ما يثبت الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة
او بين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة رض على الترتيب في الحج ان امكن لان التعارض متى ثبت بدين الحجتين تساقطا لاندفاع كل واحد
منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب
العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى
من العمل بالآخر فلا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما
يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يوجد فيه نص الكتاب لتساقط النصين المتعارضين
فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال
الصحابة رض والقياس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي
مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكر الامام فخر الاسلام
في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة رض
وان وقع بين اقوى الصحابة رض فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول وبين قول الصحابي رض وعند من لا يوجب تقليد الصحابي رض
فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة
قياس آخر فكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله
على الترتيب في الحج متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم
والقياس لكن على الترتيب لا على تساوي فيصار الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم اولا ثم الى القياس وان كان القول
الثاني يكون قوله على الترتيب في الحج متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة اي الكتاب متقدم على السنة

نسي بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا تبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي
بعدالته ببيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا تحل
للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا تحل له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون التحمل الا ترى انه لو سمع
الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحلت له الرواية
واحتج من رده بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولا لان تكذيبه دل على
الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر
انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينبغي به رواية
الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة
على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في البيان ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر
الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف رح خلافا لمحمد رحمه الله بناء على اختلافهما في مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان من
ادعى عند القاضي بانه قضى له على خصم بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك تقبل عند محمد رحمه الله لاحتمال النسيان
من جهة القاضي ولا تقبل عند ابي يوسف رحمه الله لانكار من يسند القضاء اليه فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الرحمن
عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال
لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل

فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من الامارات العجز تعالى الله عن
ذلك وانما يقع التعارض بينهما بجهلنا بالناسخ من المنسوخ فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه
سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه
فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان تتعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد
منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه
وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم مستخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ رح بينهما كذا قيل لان ذلك اي
التعارض والتناقض من علامات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت
حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق
الاشياء والله تعالى عن ان يوصف بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حججه حقيقة وانما يقع التعارض من هذه الحجج لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض
ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه يسمى السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

ولكن الطاعن معروف بالتعصب ومتهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن
هو معروف بالعدالة والنصيحة والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوي من
ائمة الصحابة رضي الله عنهم لا يقدح في الحديث اذا كان ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روي ان النبي
عليه السلام رخص للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطهر وتطوف
فلا يترك به العمل بالحديث المرخص لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة رضي الله عنهم اذا امكن حمل خلافه
على وجه حسن وقد امكن بان يقال انما عمل وافتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث اخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به فيخرجه من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواء رواه هو او غيره كان احسن الوجوه ان يحمل
على انه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اي حد زنا البكر بالبكر وحد الزنا الثيب بالثيب كذا ثم صح عن الخلفاء رضي الله عنهم
انهم ابوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر
رضي الله عنه قوله والله لا انفي ابدا بعد ما نفى احدا فالحق بالروي مرتدا وقول علي رضي الله عنه كفى بالكفى فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب وقوله ويحمل على الانتساخ يتعلق بالقسمين
اي يحمل الحديث صيرورته منسوخا لمخالفة الراوي قولا وعملا ولمخالفة غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساخ ههنا
مصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس المراد ههنا المتعدي بقوله واختلف فيما اذا انكره المروي عنه قال بعضهم
يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا
على القاضي بقضية وهو لا يذكرها قال ابو يوسف لا يقبل وقال محمد رح تقبل والطعن المبهم لا يوجب جرحا في الراوي كما لا يوجب في
الشاهد ولا يمتنع العمل به الا اذا وقع مفسرا انما هو الجرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة
من ائمة الحديث اي الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك فعلى الوجه
الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للمتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين
بالشك كبينتين متكافيتين متعارضين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهما وفائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للقاضي الامام ابي زيد
ومن تابعه من المتاخرين وذهب مالك والشافعي رح وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لم يتكذبين بان حال كل واحد
منهما محتملة فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروي شيا لغيره ثم

علم نائب الرای ای خبر الواحد الذی ہو معروف بالضبط والعدالۃ وفی حکم المعروف وفی مقابلۃ المشتہر ای خبر المجہول الذی
لم یقابل بردولا قبول لان ذلک یوجب العمل وہذا لا یوجبہ قولہ ویسقط العمل بالحدیث اذا ظہر مخالفتہ قولا او عملا
من الرای بعد الروایۃ اذا افتی الراوی بخلاف ما رواہ او عمل بخلافہ فذلک لایخ من ان یکون قبل روایتہ الحدیث وقبل بلوغہ
ایاہ او بعد البلوغ قبل الروایۃ او بعد الروایۃ اولم یعرف تاریخہ ولایخ کل واحد من ان یکون خلافا بیقین ای لایحتمل ان یکون
مرادہ من الخبر او لایکون فان کان قبل الروایۃ وقبل بلوغہ ایاہ لایوجب ذلک جرحا فی الحدیث بوجہ لان الظاہر ان
ذلک کان مذہبہ وانہ ترک ذلک الخلاف بالحدیث ورجع الیہ فیحمل علیہ احسانا للظن بہ وکذلک ان لم یعرف التاریخ لان الحدیث
حجۃ بیقین فی الاصل ووقع الشک فی سقوطہ فوجب العمل بالاصل ویحمل علی انہ کان قبل الروایۃ ولان العمل علی احسن الوجہین
واجب مالا یتبین خلافہ وکذلک ان کان بعد الروایۃ ولم یکن خلافا بیقین ما کان اللفظ عاما فعمل بخصوصہ دون عمومہ او
کان مشترکا او بمعنی المشترک فعمل باحد وجوہہ لان ظاہر الحدیث واحتمالہ للمعانی لغۃ لاتیغیر بتاویلہ وحملہ بخلاف الظاہر
وتاویلہ لایکون حجۃ علی غیرہ کما لایکون اجتہادہ حجۃ فی حق غیرہ فوجب علیہ التامل والنظر غیر ان الفتح لہ وجہ وجب
اتباعہ وان کان بعد الروایۃ او بعد بلوغہ ایاہ وذلک خلاف بیقین فذلک یوجب جرحا فی الحدیث لان خلافہ ان کان
حقا بان خالف الوقوف علی انہ منسوخ اولیس بثابت وہو الظاہر من حالہ فقد بطل الاحتجاج بہ لان المنسوخ او ما لیس
بثابت ساقط العمل والاعتبار وان کان خلافہ باطلا بان خالف لقلۃ المبالاۃ والتہاون بالحدیث او لغفلۃ ونسیان
فقد سقطت بذلک روایتہ لانہ ظہر انہ لم یکن عدلا فکان فاسقا او ظہر انہ کان مغفلا وکل ذلک مانع عن قبول الروایۃ ولایقال
انما صار فاسقا بالخلاف لوظہر مقتصرا علی الحال فلا یقدح ذلک فی قبول ما روی قبلہ کما لو مات او جن بعد الروایۃ لانقول
قد بلغ الحدیث منہ الینا وقد ثبت فسقہ ولا بد فی الروایۃ من الاسناد الیہ فکان بمنزلۃ ما رواہ فی الحال وہذا لان العدالۃ
امر باطن لایوقف علیہ الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظوراتہ فاذا لم یحترز ظہر انہا لم تکن ثابتۃ بخلاف الموت والجنون لان
الحیوۃ والعقل کانا ثابتین بیقین فلا یظہر بالموت والجنون عدمہ او مثالہ ما روی ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی
علیہ السلام قال یغسل الاناء من ولوغ الکلب سبعا ثم صح من فتواہ انہ یظہر بالغسل ثلاثا فیسقط العمل بما روی ویحمل
علی انہ عرفا انتساخہ بعد وما روت عائشۃ رضی اللہ عنہا ان النبی علیہ السلام قال ایما امراۃ نکحت نفسہا بغیر اذن ولیہا
فنکاحہا باطل باطل باطل ثم صح انہا زوجت حفصت بنت اخیہا عبد الرحمن من المنذر بن الزبیر حین کان عبد الرحمن غائبا
فلما انکحت فقد جوزت نکاح المراۃ نفسہا دلالۃ لان العقد لما انعقد بعبارۃ غیر المتزوجۃ من النساء فلان ینعقد بعبارتہا
اولی فیکون فیہ عمل بخلاف ما روت عائشۃ رضی اللہ عنہا فتبین بہ نسخہ قولہ او من غیرہ من ائمۃ الصحابۃ والحدیث
ظاہر ولا یحتمل الخفاء وعلیہم ویحمل علی الانتساخ ای یسقط العمل بالحدیث ایضا اذا ظہر مخالفۃ الحدیث من غیر روایۃ من ائمۃ
الصحابۃ قید بقولہ من ائمۃ الصحابۃ لان مخالفۃ غیر الصحابۃ من ائمۃ التقلید وطعنہ فیہ لایسقط العمل بہ علی الاطلاق
بل ہو علی التفصیل فان طعن طعنا منہما لایقبل کما لایقبل فی الشہادۃ وکذا ان کان مفسرا بامر مجتہد فیہ کان الطعن بالاولی
ویشرب النبیذ لمن یعتقد اباحتہ وبرکض الدواب وکثرۃ المزاح ونحوہا وکذا ان کان مفسرا بما یوجب الجرح بالاتفاق

بعدي الا ان يشاء الله فوضع بعد الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد والزندقة ويدعي النبوة فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثالثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي عليه السلام ببثه مع علي رضي الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى فارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فزوه عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت اتهمها بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لتلا النص وروى السنة واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة ابن زيد وسلمة بن عبد الرحمان وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وحمدان بن الحكم وردهم كلهم بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه فثبت ان هذا الحديث منكر اذ لم يجز العمل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث المجهول ولم يظهر رده ولا قبوله ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس اما اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن نسبة في القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بغالب الراي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد

الحديث حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم
الا لعلمهم بعدالته هذا الراوي وحسن ضبطه او لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض
المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد
دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف
فيه اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اي ان عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا
مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روي
ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها ولم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه
ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برأيي وان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني
ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجازة حد فقام معقل بن
سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله عليه السلام قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا
لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاه قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما
فلا تستوجب بمقابلة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا
وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به
لما ذكرنا ان الثقات رووا هذا الخبر عنه مثل ابي مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير
والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالته وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من
الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول
في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط و
قوله عندنا يشير الى اختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجهه انه الرد لما عارض القبول تساقطا ويصير الخبر بمنزلة
ما لو لم يلحقه رد ولا نكير فيلحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك
الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا تترك العمل به وترجيح الرأي
بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر
ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع
منكرا او مستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل
ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي

وقتلهم لاباء والاولاد في مولاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل
والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب
النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ماخوذ من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليين
الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس
عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيد
انه ليس صاحب عمرو قد صحبه ولحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا ينطلق الا على من صحبته
ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يختص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر
والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت عن شيخي رحمه الله ان ادناها ستة اشهر وعن سعيد
بن المسيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين و
اذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته
الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالة ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا
فيهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليين
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجهالة اي كان مجهولا في رواية الحديث
حتى لا يعرف الا بكذا واحتراز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة عن القبول
عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابصة بن معبد وهو ابن معبد بن
عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روي ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده
فامره النبي عليه السلام ان يعيد وسلمة بن الحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحابي الحديث يروونه بفتح
الياء واسم المحبق صخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده وروي عن النبي عليه السلام
انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا
الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان
بن اشجع بن زيث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة
وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة وثلث وستين روى قصة بروع كما نبينها ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان
روى عنه السلف وشهدوا بصحته اي بصحة حديثه او بصحة المروي يعني روايتهم عنه للقبول والعمل به لا الرد عليه
او سكتوا عن الطعن والرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون

لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفعل هذا القول عن اصحابنا
ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة رض في الصائم
اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الراس والعين ولم ينقل من احد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا
العمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة
عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب الا المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على
انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمان الصحابة رضي الله عنه وما كان يفتي في ذلك الزمان لا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية
اصحاب رسول الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة رض
منها الفا وخمسمائة وقال البخاري رح روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل
وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عن السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
المعروف وان اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار
مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة
اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق
شاءه المستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع
الصحابة رض لان عدالتهم تثبت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في اي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء
على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول
الرسول عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالته وقوله عليه السلام
لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
اختار لي اصحابا وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام
الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال

ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة اي ومثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في المصراة وهو ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع
يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب ومدة ليتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة
فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان فما له مثل المقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا
يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا
للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم عملتم بخبر الفقه على مخالفة القياس مع ان رواية
معبد الجهني رض وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبره لمصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا ولا
واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اعلى رتبة في العلم من المعبد رض قلنا قد روى خبر القهقهة كثير
من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري رض وجابر رض وانس رض وعمران بن حصين واسامة بن زيد رض وعمل به كبراء الصحابة رض والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول رضي الله عنهم ولذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى ابن ابان واختاره
القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من
اصحابه فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر رح واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة رض
والرواة العدول رح لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويهم
تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب وهنا في رواية والوقوف على القياس
الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث
حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان
كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث
المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفعل هذا القول عن اصحابنا
ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة رض في الصائم
اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن
ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الراس والعين ولم ينقل من احد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا
العمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة
عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا
الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب الا المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على
انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
في زمان الصحابة رضي الله عنه وما كان يفتي في ذلك الزمان لا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية
اصحاب رسول الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة رض
منها الفا وخمسمائة وقال البخاري رح روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل
وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عن السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
المعروف وان اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار
مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة
اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق
شاءه المستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع
الصحابة رض لان عدالتهم تثبت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في اي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء
على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول
الرسول عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالته وقوله عليه السلام
لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
اختار لي اصحابا وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام
الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال

ما هو اكمل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة اي ومثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في المصراة وهو ما روى عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها رد وها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع
يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب ومدة يتخيل المشتري
انها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى حمل التصرية مباحة كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقبله اللبن لا تفوت صفة السلامة لان اللبن تحدث وبعدها لا يتعدم صفة السلامة
فبقيتا اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان فما له مثل المقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا
يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا
للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علتم بخبر الفقه على مخالفة القياس مع ان رواته
معلب لكنه وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبره المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا ولا
واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اعلى رتبة في العلم من المعلب قلنا قد روى خبر الفقه كثير
من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم وكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى ابن ابان واختاره
القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من
اصحابه فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر وايه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا تغيير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
والرواة العدول لان الاخبار دروت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقويمهم
تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنا في رواية ابو الوقوف على القياس
الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث
حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان
كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث
المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج

عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه ولا تقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ ومذهب عامة اهل الفقه والحديث
لان دعوته للناس الى هواه ومحاجته في ذلك سبب داع الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في
روايته كما في شهادة الولد لوالده فلا تقبل وذكر ابو اليسر رحمه الله ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان
ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله عليه السلام لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية
فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان
صدقه على كذبه قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادة الثلثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترك به القياس وان كان الراوي معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل
ابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد
باب الراي ولما بين الشيخ رحمه الله شرائط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرعا شرع في بيان شرط تقدمه على القياس فقال
ان كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند الجمهور وحكي عن مالك رحمه الله ان
القياس يقدم على الحديث لتمكن شبهات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن
من النبي عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة وهي الخطاء وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة
واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد
يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام والشبهة في طريقه وهو النقل والراي محتمل باصله في كل وصف اذ كل وصف من اوصاف
النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت
في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعبادة اما جمع عبدل فان من العرب
من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمراة وضم عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر رض وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وان كان الراوي
معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة
وانسداد باب الراي من كل وجه حتى اذا كان موافقا للقياس ومخالفا للقياس لم يترك الحديث وقوله وانسداد باب الراي
تفسير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه يترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه الصلوة والسلام عظيم الخطر لانه عليه السلام
قد اوتي جوامع الكلام والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء
في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة
لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بعد فهم المعنى فيدخل في هذا
الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس تمكنت شبهة في
متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر ترجيح

مع صفته الفسق اہلا للشہادۃ حتی لو قضی القاضی بشہادتہ نفذ وانتفاء التہمۃ ای تہمۃ الکذب عن خبرہ حیث یلزمہ بخبرہ من الاجتناب والاقدام مایلزم غیرہ فلایکون خبرہ ملزما علی الغیر ابتداء بخلاف الکافر والصبی فان الکافر لیس باہل الشہادۃ علی المسلم والصبی لیس باہل للشہادۃ اصلا فلایلزمہا بخبرہما بمایلزم غیرہما فیکون خبرہما ملزما علی الغیر ابتداء من غیر اہلیۃ الزام فلایقبل ثم اشار الی الجواب عما یقال لما تحققت الضرورۃ ہہنا ینبغی ان یقبل خبر الفاسق من غیر وجوب تحکیم الرای کما قبل فی المعاملات التی تنفک عن معنی الالزام فقال الا ان ای لکن ہذہ الضرورۃ غیر لازمۃ لانہ لما تعارض جہتا الصدق والکذب فی خبرہ امکن ترکہ والرجوع الی الاصول وہو ان الماء فی الاصل طاہر وکذا الاصل فی الطعام وہو اصل قیس بہ واذا کان کذلک لم یحصل الفسق ہذا بل اعتبر فسقہ من وجہ حتی لم یقبل خبرہ بدون ضم تحکیم الرای الیہ بخلاف المعاملات التی تنفک عن معنی الالزام لان الضرورۃ ثمۃ لازمۃ علی ما بینا وبخلاف الاحادیث حیث لایقبل فیہا خبر الفاسق اصلا سواء وقع فی قلب السامع صدقہ اولم یقع لانہ لاضرورۃ فی المصیر الی قبول روایتہ لان فی العدول الذین تلقوا نقل الاخبار کثرۃ یمکن الوقوف علی معرفۃ الحدیث بالسماع منہم فلا حاجۃ الی الاعتماد علی خبر الفاسق قولہ واما صاحب الہوی فالمذہب المختار انہ لاتقبل روایتہ سواء کان اصل الہوی ودعا الناس الیہ لان الحاجۃ داعیۃ الی الہوی سبب داع الی التقوی فلا یوثق علی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکذا الہوی سیلان النفس الی ما تستلذ بہ من الشہوات من غیر داعیۃ الشرع والانتحال اتخاذ النحلۃ وہی الملۃ ای الدین اعلم ان من اتبع الہوی من یجب اکفارہ کغلاۃ الجہمیۃ والروافض ویسمی الکافر المتاول ومنہم من لایجب الکفارۃ ویسمی الفاسق المتاول واختلف فی القسم الاول فذہبت جماعۃ من الاصولیین الی قبول شہادتہ وروایتہ لانہ اذا لم یخرج عن اہل القبلۃ وکان متحرجا معظما للدین غیر عالم بکفرہ یحصل ظن الصدق فی خبرہ فیقبل خبرہ کخبر الواحد العدل والمسلم وذہب اکثرہم الی ردہما لان الکافر لیس باہل للشہادۃ وللروایۃ لما بینا وکونہ متاولا ممتنعا عن المعصیۃ غیر عالم بکفرہ لایجعلہ اہلا لہما فان کل کافر متاول افالیہود لایعلمون بکفرہم وتورعہ عن الکذب کتورع النصرانی فلا یلتفت الیہ کذا ذکرہ الغزالی واختلف فی القسم الثانی ایضا فذہب القاضی الامام ابوبکر الباقلانی ومن تابعہ الی رد شہادتہ وروایتہ جمیعا لان الفسق فی العمل لما تبع من القول والفسق فی الاعتقاد اولی لانہ اقوی غایۃ ما فی الباب انہ جاہل بفسقہ لکن جہلہ فسق اخر تضم الی فسق فکان اقوی بالمنع ولم یکن عذرا لجہلہ نفسہ وبرقہا وذہب الجمہور الی قبول شہادۃ الفاسق انما لاتقبل لتہمۃ الکذب والفسق من حیث الاعتقاد لایدل علیہ لانہ انما وقع فیہ لعلوہ فی الاحتراز عن المحظور حیث قال یکفر من ارتکب ای الذنب او خرج من الایمان فہذا الاعتقاد یحمل علی التورع عن الکذب اشد الاحتراز علی الاقدام علیہ فکان ہذا الفسق نظیر تناول ترک التسمیۃ عمدا او شرب المثلث علی اعتقاد الاباحۃ فلا یصیر بہ مردود الشہادۃ الا الخطابیۃ من الروافض فان شہادتہم لاتقبل لانہم یتدینون بتصدیق المدعی اذا اختلف عندہم انہ محق ویقولون المسلم لایحلف کاذبا فاعتقادہم ہذا یکون تہمۃ الکذب فی شہادتہم فالمراد روایۃ ہذا القسم فمقبولۃ علی الاطلاق عند بعض من قبل شہادتہم لما ذکرنا من انتفاء تہمۃ الکذب فان من احترز عن الکذب علی غیر الرسول کان اشد تحرزا من الکذب علیہ وعند بعضہم تقبل اذا کان

التيمم من غير اراقة لانه واحد للماء الطاهر ظاهرا قوله وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات يعتبر خبر كل مميز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط حتى يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط ليترجح جهة الصدق في الخبر فيصلح ان يكون لمن ماؤ ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احترز به عما فيه الزام محض من حقوق العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولفظة الشهادة والاهلية بالولاية لانه لما كان من قبيل الالزامات لم يكن بد من اهلية الولاية للمخبر ليصلح خبره للالزام ومن زيادة تاكيد باشتراط لفظ الشهادة والعدد دفعا للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الاذن ونحوهما فان فيه يشترط احد شرطي الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمعنى الالزام من وجه واما ما ليس فيه الالزام بوجه كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط اشتراطها للضرورة لان لها اثرا في التخفيف وقوله ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة ههنا واحتراز عن اخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم الراي لان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه اذ العمل بالاصل هنالك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلم تكن الضرورة لازمة فوجب ضم التحكيم اليه فاما ههنا فلا اصل يعمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول خبره مطلقا كخبر العدل والثاني ان الخبر ههنا يلزم لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واعتبار هذه الشروط في المخبر ليترجح جانب الصدق في خبره فيصلح الخبر للالزام وذلك اعتبارها لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء اذا تايد باكبر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره للضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير رواية في امور الدين اصلا لان في العدول كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحري ثم جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد اي تقوى باكبر الراي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلقي من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الفيافي والاسواق والغالب فيهما الفساق فوجب قبول خبره مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي الوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق

الروايات كخبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لاخبر المستور من القرون الثلاثة فانه مقبول بشروطه ذكرناها لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة فانا في الاخبار نجاسة الماء فقد اختلف الرواية في خبره فروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا امن صاحب شرع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكي وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحتسان انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده رجل مسلم مرضي لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا لكن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال الموالي دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بوجوده ظاهرا لنزول العتق قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراقة الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه صادق تيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأي فيما لم يوقف على حقيقته كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيمم فكان الاحتياط في الاراقة ليصير حاملا للماء فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم فان قيل كان ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في سؤر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا للتعارض الا لذة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم هنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره يبقى اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والصبي

والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء تيمم هو افضل الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته لان الكافر لما يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ رحمهم الله لان موجب ما اخبر به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير وليس لهما ولاية الالزام على الغير بوجه الا يرى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف تثبت لهما ولاية على الغير لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم اذ الكفر والصبا والعتبة لا ينافي الصدق وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي به وتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز

واليه اشار الله تعالى بقوله لا يألونكم خبالا اي لا يقصرون في الافساد عليكم فلم يقبل خبر الكافر لهذه التهمة الزايدة كما لم تقبل
شهادة ذي الضغن وكما لا تقبل شهادة الوالد لولده لمعنى زايدة تمكن شبه الكذب في شهادة وهو الشفقة والميل اليه
طبعا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلبه عن اهلية هذا المنصب في الدين لخسته
وان كان عدلا في دين نفسه ثم كل واحد منها على قسمين ظاهر وباطن ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور بالنسبة الى الباطن وبالباطن
ما هو كامل فالظاهر اي القاصر العقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصبا والكامل منه ما بلغ ادنى درجات الكامل والاعتدال
وهو ما يحصل بالبلوغ من غير آفة والظاهر من الضبط حفظ المتن بصنعته ومعناه لغة والباطن الكامل منه ان يضم الى ما ذكرنا ضبط
معناه فقها وشريعة والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانهما يحملان المرء على الاستقامة ويدعوانه اليها والباطن
الكامل منها ما عرف بالاختيار والاستدلال بان كان المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة
فيستدل بظهور اثر دينه وعقله في الانزجار عنها على ظهور اثرهما في الاحتراز عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وما ثبت
بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام الاسلام بتبعث الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على تفصيله وان يصدق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الاخرة وغيرها واذا
عرفت هذا فاعلم ان الشرط في باب الرواية من العقل والعدالة الكامل منهما دون القاصر منهما في حكم العدم فلا تقبل
رواية الصبي لقصور عقله ولا البالغ المعتوه وهو الذي اختلط كلامه وافعاله وكانت بين افعال المجانين وافعال العقلاء
لانه ملحق بالصبي في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه و
عدالته لقصور عدالته واما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة بان كان
سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة اي مساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم
الاهتمام بشان حديث والمساهلة عدم المبالاة بالسهو والخطاء والمساهل الذي لا ياخذ في الامور بالحزم والمجازفة التكلم
من غير خبره وتيقظ فارسي معرب والكامل منه شرط القبول على الاطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض
روايته رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على
القياس ولا يقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكتفى بظاهره في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا
كما في سائر الشروط الا ان يظهر اماراته نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فحينئذ يشترط البيان
للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم لكمال ايمانه والحاصل ان البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق
من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت فيه فهي قايمة مقام البيان فلهذا لا يقبل خبر الكافر
لفوات اصل الايمان ولا خبر من لا يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسوء حالا من المستور وان حكمنا في حقه بظاهر
الاسلام بالميلاد بين المسلمين قوله الا في الصدر الاول على ما نبين وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل
فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره حجة واراد بالصدر
الاول قرن الصحابة رضي الله عنهم ومن في معناهم من القرنين الاخيرين فخبر المستور في باب الحديث ليس الحجة باتفاق

نقل القرآن وتشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وبذا اختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجمع المتاخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث على ما عرف ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي رويته سبرة فانه شاذ لانفراده بها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على ريبة اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة رضي الله عنهم مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ورأيتهما ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك فريق من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح فخلاف الصحابي اياه وترك العمل والمحاجة لا يوجب رده لان الجنس حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره من رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم من الاصوليين في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان حنايتهم بالحج اقوى من عنايتهم بغيرها فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل من الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج اليها ثلث تطليقات الا اذا كان حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان رواته بوزيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو دليل بان ايقاع الطلاق الى الرجال دون المراة ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به شرط واحد اي لم يظهر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة واما الاربعة التي في المخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط العقل هو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات فلان الخبر كلام والكلام في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من بعض الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن عقل ولهذا لا يجب بقراءة الببغاء سجدة التلاوة عند اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وبه على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بحفظ حدوده ومراقبة بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين اداءه فلان الحجة هو الكلام الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وهي الاستقامة على الطريق الحق فلان الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك بالعدالة واما الاشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام فليس لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يعدت تهمة زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع والكافر يعادينا في الدين اشد المعاداة فيحمله المعاداة على التسعي في هدم ما كنا بادخال ما ليس منه فيه

من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لايجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجازية كما لايجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وبه وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وتثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعوماته لايوجب اليقين عندهم وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لايجوز تخصيصا ومعارضتها فما عند من جعلها ظنية عن مشائخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشائخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصا به كما ذهب اليه الفريق الاول والاصح انه لايجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى موضوع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلابد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لايكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لايجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لايجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روى عن عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لاتتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لاتتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا ثبت مع انتباث حدث آخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام الحرم لايعيد حاضيا ولا غازيا بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ان لايكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب ولم يجز بخبر الواحد ولايجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان الرسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي روايته على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر جنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب واحد فجعل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها لايكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على المخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا تواتر

امير التعليم الشرائع وعتاب بن اسيد رضي الى مكة ودحية بكتابه الى قيصر وهرقل الروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي وعثمان ابن ابي العاص الى الطائف وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وامامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم ينكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عدد ما يبلغون حد التواتر وكلما احتاج في كل رسول الى انفاذ عدد التواتر معه لم يتأت بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر والعد من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاؤس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يتبت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء اوهذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار التحقيق في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد بشبهة في النقل لتعطل الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فهو انا لا نسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول علم اليقين به ففاسدة لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وتعارض خبران كيف نصدق بالضدين قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم اراد وا به يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب والوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سمو الظن علما كما لهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب الاربعة في نفس الخبر واربعة في المخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا لنص الكتاب ان لم يمكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيسقط الظني بمقابلة القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع التعسف بطل التناصر

ـل وهو براءة الذمي والمدعي ساواه لمعارضته بالشاهد الواحد فلا بد من شاهد آخر لترجح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور الديانات
معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه قوله وحكمه اذا ورد غير مخالف
ـاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك المحاجة به انه يوجب العمل بشروطه
ـعي في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يوجب العمل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي
ـتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته خبر الواحد اذا وجد
ـشرائطه التي ذكرها يوجب العمل ولا يوجب اليقين ولا الطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
ـن ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين فيه بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه باوضح
ـيل فاي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد اذا وجد
ـشرائطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا
ـزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود والرافضة مستروحين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
ـه علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولا معنى لقول من يقول
ـعلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاؤه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما
ـه قوله عن ذكره فان علمتموهن مومنات فلا يتناوله النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم لاتباع ايضا لقوله تعالى ان
ـعون الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها
ـب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمته على
ـباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
ـادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب
ـد تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى
ـلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر ويقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة
ـلطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل
ـر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قابل بالفرق ولا يقال لو كان الراجع مامورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان
ـسامع يكون مامورا بالقبول كالشاهد الواحد مامورا باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظهر العدالة بالتزكية
ـالقول وجوب الايزار مسلم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما
ـشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يضر بالشهادة بان يحد حد القذف اذا كان الشهود
ـنا ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سليمان عليه السلام في الهدية والصدقة وخبر ام سلمى رضي الله عنها في الهدايا ايضا وكانت
ـلوك يهدون اليه على ايدي رسول وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد
ـتهروا واستفاض بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا رضي الله عنه الى اليمن

التامل بخطيتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يودي الى تكذيب الرسول اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيبه كفر وجه قول الفريق الاخر ان الرواية في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده لان الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذا الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا تثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته منه صورة وذلك لان ما يثبت بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو ضده على ما يعرف في فصل النسخ ان شاء الله تعالى ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو من الاحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظها وقوله عندنا احترز عن قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض عندهم على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الاحاد في الاصل يثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على المنصوص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه السلام ماعزا وغامدية وغيرهما والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قراءة مشهورة فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن كما يتناوله غيره فزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فزيادة المسح نسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون الخاص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا مستاخرا وهنا لم يوجد الشرطان جميعا قوله لكنه اي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة السلف بمنزلة المتواتر ينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاحاد في الاصل تثبت به اي يكون من الاحاد شبهة فيه يسقط بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو القسم الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد اي المخبر الواحد او الاثنان فصاعدا الا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه من اخبار الاصال بان كان المخبر متعددا بعد ان لم تبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنين والواحد مثل الجبائي من المعتزلة يقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم وادهم من المعاملات كان باشتراط العدد فيه والى رد قول من شرط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشرع في باب الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراط في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق بسكه

الصدق لعدم الواسطة وبانه لو کان ضروریا لما اختلفوا فیه لما لم یختلفوا فی ان الشیء اعظم من جزءه وان الموجودة لایکون معدوما وحیث
اختلفوا فیه علمنا انه مکتسب کالعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو کان استدلالیا لاختص بمن یکون من اهل الاستدلال
قد رأینا انه لایختص بهم فان کل واحد فی صغره یعلم اباه وامه بالخبر کما یعلمها بعد البلوغ مع انه لایعرف الاستدلال اصلا والعلم
الملوک الماضیة والبلدان الثانیة یحصل من غیر استدلال وصنع من جهة العالم وهو حد العلم الضروری لانه لو کان استدلالیا لجاز
الخلاف فیه عقلا لان شان العلوم الاستدلالیة کذلک وانما یشتغل بعض العلماء بالاستدلال للالزام علی من ینکر الضرورة تعنتا ومکابرة
او بعتقد العلم الاستدلالی فیقوم علیه الحجة ثم من یخالف فیه فانما یخالف بلسانه او جحد فی عقله او عناد ولو ترکنا ما علمنا ضرورة لما لزمکم
بکم ترک المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائیة وقولهم لابد فیه من ترتیب المقدمات قلنا لایلزم من ترتیبها کون النتیجة الحاصلة
النظریة لان صورة الترتیب او الترکیب ممکنة فی کل ضروری حتی فی اظهر الضروریات کقولنا الشیء اما ان یکون واما ان لایکون
ان یقال الکون وهو الوجود واللاکون وهو العدم متقابلان والمتقابلان یمتنع اتصاف الشیء الواحد بهما فالشیء اما ان یکون واما ان لایکون
وانما کان کذلک لان امکان صورة الترتیب لایکفی فی کون العلم نظریا بل یحتاج مع ذلک الی العلم بارتباط تلک المقدمات بالمطلوب وهنا
واسطة بالمعصیة الیه قوله والمشهور وهو ما کان من الاحاد فی الاصل ثم انتشر فصار ینقله قوم لایتوهم تواطوهم علی الکذب وهم
القرن الثانی ومن بعدهم واولیک قوم تقات امنة لایتوهمون فصار بشهادتهم وتصدیقهم بمنزلة المتواتر حتی قال الجصاص انه
یفسق المتواتر وقال عیسی بن ابان یضلل جاحده ولایکفر وهو الصحیح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل بمنزلة المتواتر
فی الزیادة علی کتاب الله تعالی وهی نسخ عندنا وهو القسم الثانی من اقسام المسند وهو اسم لخبر کان من الاحاد فی الاصل اعنی فی
زمانه ثم انتشر فی القرن الثانی حتی روته جماعة لایتوهم تواطوهم علی الکذب وقیل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
فی القرن الثالث والثالث دون القرون التی بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فی هذه القرون ولاتسمی مشهورة حتی لایجوز
الزیادة بها علی الکتاب مثل خبر الفاتحة والتسمیة فی الوضوء وغیرهما ویسمی مشهورا ومستفیضا من شهر یشهره شهرا وشهرة فاشتهر
وفاض ومنه شهر سیفه اذا سله واستفاض الخبر ای شاع وخبر مستفیض ای منتشر بین الناس واما حکمه فقد اختلف فیه فذهب
بعض اصحاب الشافعی الی انه یلحق بخبر الواحد فلا یفید الا الظن وذهب ابو بکر الجصاص وجماعة من اصحابنا الی انه مثل المتواتر فیثبت
به الیقین لکن بطریق الاستدلال لا بطریق الضرورة وذهب عیسی بن ابان من اصحابنا الی انه یوجب علم طمانینة لا علم یقین فکان
دون المتواتر فوق خبر الواحد حتی جازت الزیادة به علی کتاب الله تعالی لانه یعمل النسخ وان لم یجز به النسخ مطلقا
اختیار القاضی الامام ابی زید وعامة المتاخرین رحمهم الله وقال ابو الیسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الی الکفر فعند
الفریق الاول من اصحابنا یکفر جاحده وعند الفریق الثانی لایکفر ونص شمس الائمة علی ان جاحده لایکفر بالاتفاق والیه اشیر
فی البرهان وعلی هذا لایظهر اثر الاختلاف فی الاحکام وجه قول الفریق الاول ان التابعین لما اجمعوا علی قبوله والعمل به ثبت صدقه
فتوهم اتفاقهم علی القبول لاجماع جمیعهم علیه ولیس ذلک الا تعیین جانب الصدق فی الروات ولهذا سمینا العلم الثابت به استدلالیا
ضروریا الا انه لایکفر جاحده لان انکاره وجحوده لایودی الی تکذیب الرسول لانه لم یسمع من الرسول صلی الله علیه وسلم عدد لایتصور تواطوهم
علی الکذب بل هو خبر واحد قبلته العلماء فی العصر الثانی وانما یودی الی تخطئة العلماء فی القبول واتهامهم لعدم التامل فی کونه عن الرسول علیه

وهو مختار البعض لانه اشد تاثیرا فی دفع امکان التواطؤ وعند الجمهور لایشترط ذلک ایضا لحصول العلم باخبار متوطنی بقعة واحدة
او بلدة واحدة وان اشتراط الکثرة ای کمال العدد کما بینا بدفع هذا الامکان وکان الشیخ انما اشار الی هذه المعانی لانها اقرب للافهام
واظهر فی الالزام علی الخصوم اللا انها شروط حقیقة بحیث یتوقف ثبوت العلم اذا اتی علیها بل الشرط فیه حقیقة ما ذکرناه بدیا وما اشبه ذلک
مثل ارواش الجنایات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله وانه یوجب علم الیقین بمنزلة العیان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنیة
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منکری الرسالة بارض الهند الی ان الخبر لایکون حجة اصلا ولایقع العلم به بوجه لا علم
یقین ولا علم طمانینة بل یوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله البلخی من الفقهاء الی انه یوجب علم طمانینة لا علم یقین
ویریدون به ان جانب الصدق یترجح فیه بحیث تطمئن الیه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولکن لاینتفی عنه توهم الکذب و اغلط
واقلهم بانه یوجب علم الیقین اختلفوا فذهبت عامتهم الی انه یوجب علما ضروریا وذهب ابو القاسم الکعبی وابو الحسین البصری من المعتزلة
وابو بکر الدقاق من اصحاب الشافعی رحمه الله الی انه یوجب استدلالیا وتمسک من انکر حصول العلم به بان المتواتر صار جمیعا لاحاد
وخبر کل واحد یحتمل للکذب حالة الانفراد بانضمام المحتمل الی المحتمل لایزداد الا احتمالا اذ لو انقطع الاحتمال ولم یجز الکذب علیهم حالة الاجتماع
انقلب الجائز ممتنعا وهو محال فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ علی الکذب الا تری ان المعنی الذی لاجله لاتثبت علم الیقین حالة الانفراد وهو الخبر
غیر معصوم عن الکذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الکذب علیهم حالة الاجتماع انتفی الیقین عن خبرهم علی ان اجتماع الجم الغفیر علی
الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم فی الاداء وقصد الصدق والکذب غیر متصور اتفاقهم علی اکل طعام واحد فی صبیحة یوم واحد وقوع
العلم الیقینی به مبنی علی تصوره لا محالة ثم اذا انتفی الیقین عنه فاما ان یثبت به کما قال الفریق الاول او طمانینة کما قال الفریق الثانی
واحتج الجمهور المتواتر بوضعه یوجب علم الیقین کالحس فان العلم بالملوک للاخبیة والبلدان النائیة الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل
بالحس من غیر فرق وبحجة المعرفة بحجة الکعبة اخبارا منتشرا بحجة متناز لها سواء ومن انکر ذلک فهو مکابر ونوع من المعقول وهو ان الخبر
المتواتر اما ان یکون صدقا او کذبا ولایجوز ان یکون کذبا لانا اما ان یقع اتفاقا وللمتدین او للمواضعة منهم علیه او لداع دعاهم الیه و
الاول فاسد لان صدور الکذب اتفاقا من جماعة کثیرة لایتصور عادة کما لایتصور اجتماعهم علی اکل واحد فی زمان واحد اتفاقا وکذا الثانی
لان اجتماع مثل هذه الجماعة علی الکذب تدینا مع کون العقل صارفا عنه داعیا الی الصدق وعدم دعوة الهوی والطبع الیه لعدم اللذة و
الراحة فی نفس الکذب امر غیر متصور عادة وکذا الثالث لان کثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وکذا الرابع لان الداعی
اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعی لایتصور شموله فی الجماعة العظیمة واذا لم یجز ان یکون کذبا تعین کونه صدقا فلا واسطة بین الصدق
والکذب فی الاخبار فکان مفیدا للعلم کذا فی المیزان وذکر بعض المحققین ان فتح باب الاستدلال فی هذه المسئلة یفضی الی تطویل الکلام جدا
اذ ذاک اشکالات واعتراضات لایهم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولایمکن الجواب عنها الا بعد تدقیقات عظیمة ومن البین
لکل عاقل ان غلبة وجود مکة ومحمد علیه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذکورة فی هذه المسئلة بالدلیل الخفی مع وجوه الدلیل
الظاهر بناء الواضح علی الخفی غیر جائز فتبین به ان الحق ما ذکرنا ان حصول العلم به ضروری والتشکیک والتردید فی الضروریات باطل فحکم
من قال انه یوجب علما استدلالیا تمسک بان الاستدلال لیس الا ترتیب مقدمات صادقة وهو موجود فیه لان العلم به لایحصل الا بعد
ان یعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرین جماعة الاحایل لهم علی التواطؤ علی الکذب وان یعلم ان ما کان کذلک لایکون کذبا فیلزم منه

واسطة بينه وبين الراوي فالمسند من السنة هو ما اتصل بك عن رسول الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من اللبين وهو ما خوذ
من السند وهو ما استند اليه من حائط او غيره فكان الراوي يرفع المروي الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن
الزائدة لخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحدا ما خوذ من الوتر يقال
تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاء واتر اي متتابعين واحد بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريف نفس
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثير المخبرين
كثرة تمنع عن صدورالكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قولنا لا يتوهم تواطوهم على الكذب اي توافقهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بلد اولو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد
واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان به ورد منها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن و
لو كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوصا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم حسبا لاعتنائه الى من يتواتر
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان هذه التحكمات فاسدة وان ما
تمسكوا به ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا
ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين والاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير
منحصر في عدد مخصوص ضابطه ما حصل العلم به عنده فيحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى
قد تواطوا على الاخبار لانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير منحصر بعدد انا نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد في الحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل تدريجا
الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والاري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة
عن الوقوف على مثل ذلك فهم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطوهم ويدوم هذا
الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا تحصى عددهم يشير له لاشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه
ذهب قوم لانهم متى كانوا محصورين كان لامكان التواطو مدخل في خبرهم عادة فشرطوا خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك
الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الجمع العظيم من اهل المجامع لو اخبروا عن واقعة صدقهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين وقوله عدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان لا اسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق
والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمها وعند الغاية لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل قسطنطينية لو اخبر الاصل
بلدهم حصل العلم بخبرهم وان كان كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم او محلاتهم وهو

وهو مذهب عیسی بن ابان واختیار الامام فخر الاسلام فانه قال فی بعض تصانیفه المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند الواحد الا انه لا یجوز الزیادة به علی الکتاب وذهب عبد الجبار الی انهما یستویان وذهب الباقون الی ترجیح المسند علی المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شک ان روایة من عرفت عدالته ولا نعلمه وتمسک من سوی بینهما بان الارسال لا یکون الا جزاء علی ظاهره لانه یقتضی الجزم بصحة خبر الواحد وهو غیر جائز فیکون معنی قوله قال رسول الله کذا انی اظن انه قال کذا فکان مثل الاسناد ولان معنی الاسناد هذا ایضا فان قال الراوی اذا ارسلت الحدیث فقد حدثنی عن جماعة من الثقات فحینئذ یکون مرسله اقوی من مسند اسنده الی واحد لاجل الکثرة واجیب من رجح المرسل بما ذکر فی الکتاب وقوله ولکن هذا ضرب مزیة جواب عما یقال لما کان المرسل عندکم فوق المسند کان المرسل عندکم مثل المشهور اذ لا واسطة بین الاحاد والشهرة فینبغی ان یجوز الزیادة به علی الکتاب التی هی فی معنی النسخ کما یجوز بالمشهور فقال هذه مزیة ای فضیلة ثبتت للمراسیل بالاجتهاد والرای فیکون مثل قوة ثبتت بالقیاس وقوة للمشهور ثبتت بالتصفیح فما ثبت بالتصفیح فوق ما ثبت بالرای فلا یکون المرسل مثل المشهور فلا تجوز الزیادة التی هی فی معنی النسخ به لانه یودی لی الزیادة علی الکتاب بالاجتهاد من وجه وامراسیل من دون هولاء فقد اختلف فیه ای دون القرون الثلاثة وهو القسم الثالث من اقسام المراسیل فقد اختلف فیه یعنی اختلف فی قبولها مشائخنا وتذکر الضمیر بتاویل المذکور قال الشیخ ابو الحسن الکرخی لا یقبل مرسل کل عدل فی کل عصر لان العلة التی توجب قبول مراسیل القرون الثلاثة وهی العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال عیسی ابن ابان لا یقبل الا مراسیل من کان من ائمة النقل مشهورا یاخذ الناس العلم منه وان لم یکن کذلک وکان عدلا یقبل مسنده ویوقف مرسله الا ان یعرض علی اهل العلم وقال ابو بکر الرازی لا یقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا یروی الا عمن هو عدل ثقة شهادة النبی علیه السلام علی من بعد القرون الثلاثة للکذب بقوله ثم یفشو الکذب فلا تثبت عدالة من کان فی زمن شهد النبی علیه السلام علی اهله بالکذب الا بروایة من کان معلوم العدالة ویعلم انه لا یروی الا عن عدل کذا ذکر شمس الائمة وذکر فی المعتمد اذا قال الانسان فی عصرنا قال النبی کذا یقبل انکان ذلک الخبر معروفا فی جملة الاحادیث وان لم یکن معروفا لا یقبل لانه مرسل ولکن الاحادیث قد ضبطت وجمعت فما لا یعرفه اصحاب الحدیث منها فی وقتنا هذا فهو الکذب وان کان العصر الذی ارسل فیه المرسل عصرا لم یضبط فیه السنتین قبل مرسله وقوله الا ان یروی الثقات مرسله کما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعی رحمه الله لا اقبل الا المراسیل سعید بن المسیب فانی تتبعتها فوجدتها مسانید او الاستثناء من قوله قد اختلف فیه یعنی اختلف فی قبول مرسیل من بعد القرون الثلاثة لا ان یروی الثقات مرسله الضمیر راجع الی من کما رووا مسنده فحینئذ یقبل ذلک المرسل من غیر اختلاف بین اصحابنا لان روایة الثقات عنه قبولهم ذلک المرسل تعدیل له وشهادة علی اتصال ذلک المرسل برسول الله علیه السلام فتقبل کمرسل القرون الثلاثة وفی المغرب المراسیل اسم جمع للمرسل کالمناکیر للمنکر وفی غیره المراسیل جمع المرسل والیاء فیها للاشباع کما فی الدراهیم والصیاریف واما القسم الرابع وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه وسواء اسنده هذا المرسل او غیره فحجة عند العامة لان المرسل ساکت عن حال الراوی والمسند ناطق بها والساکت لا یعارض الناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما یرویه قوم لا یحصی عددهم ولا یتوهم تواطوهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم وتباین اماکنهم ویدوم هذا الحد الی ان تتصل برسول الله علیه السلام وذلک مثل نقل القرآن والصلوة الخمس واعداد الرکعات ومقادیر الزکوات وما اشبه ذلک هو الخبر المروی عن الغیر بواسطة او بوسائط من غیر انقطاع

فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه كيف يعرف
عدالته ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان عليه الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية
من غير كشف للنا قبلنا هذا تقليدا لا علما فكيف تجعل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد رووا حديثا وقديما عمن لم يجدوا في الرواية
امره وقال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكذب
من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورضي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري وهو ممن تكلموا
فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله المحرز وغيرهما من المجروحين فاذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارسال الراوي تعديلا
للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله ولا يتفحص عنه و
تمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول
روايات بن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة صحبة وكانوا يرسلون ولم يرو
عن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك
ووجوب قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة رضي الله عنهم مسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنصوص انما الكلام في مراسيل من بعدهم
لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان الارسال
من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وسائر الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر
وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم
بابي سلمة وخارجة سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلهم من اهل العصر والشعبي والنخعي وابي العالية
والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا
كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وملاء الكتب منها ولم يرد ان احدا من
الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فما
اشير اليه في الكتاب ان العدل اذا وضح لطريق الاتصال واستبان الاسناد ارسل يتضمن ثبوت مروي واعتمادا على صحته واذا لم
يتضح الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ويضيف الطعن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت
الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله
فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه
المعتاد الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام
مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى **قوله** وهو اي المرسل فوق المسند فان من لم يتضح له الامر
نسبه الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية ثبتت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله يدل على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض

فی طریق الاتصال الینا فان الکتاب لیس لہ الا طریق واحد وہو التواتر والسنۃ طریق مختلفۃ کما ستقف علیہا وہذا الباب لبیان تلک الطرق وما یتصل بہا ولما کان ہذا القسم کلاما فی الاخبار لا بد من بیان حقیقۃ الخبر فنقول الخبر یطلق علی قول مخصوص من الاقوال وعلی الاشارات الحالیۃ والدلالات المعنویۃ کما یقال اخبرتنی عیناک ومنہ قول ابی الطیب ؎ کم لظلام اللیل عندی من ید تخبر ان المانویۃ تکذب ✦ ولکنہ حقیقۃ فی الاول لتبادر الفہم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقی واختلف فی تحدیدہ فقیل انہ لا یحد لانہ ضروری التصور اذ کل واحد یعلم بالضرورۃ الموضع الذی یحسن فیہ الخبر ویفرق بینہ وبین الموضع الذی یحسن فیہ الامر ولولا ان ہذہ الحقائق مصورۃ ضرورۃ لما کان کذلک ورد بان العلم الضروری بالتفرقۃ بین ما یحسن فیہ الامر وما یحسن فیہ الخبر بعد معرفتہما اما قبل ذلک فغیر مسلم وقیل ہو الکلام الذی یدخل فیہ الصدق والکذب وقیل بدخلہ التصدیق والتکذیب وقیل ما یحتمل الصدق والکذب واعترض علیہا بان خبر اللہ تعالی وخبر رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یدخلہما الکذب ولا التکذیب لاحتمالان الکذب ایضا فلا تکون جامعۃ ومختار البعض ان الخبر ہو ما ترکب من امرین حکم فیہ بنسبۃ احدہما الی الاخر نسبۃ خارجیۃ یحسن السکوت علیہا وانما قال امرین دون کلمتین لیشمل الخبر النفسانی وقال حکم فیہ بنسبۃ لیخرج ما ترکب من غیر نسبۃ وقال یحسن السکوت علیہا لیخرج المرکبات التقییدیۃ وقید النسبۃ بالخارجیۃ لیخرج الامر ونحوہ اذ المراد بالخارجیۃ ان یکون لتلک النسبۃ امر خارجیۃ بحیث یحکم بصدقہا ان طابقتہ وبکذبہا ان خالفتہ ولیس الامر ونحوہ ذلک **قولہ السنۃ** فنوعان مرسل ومسند فالمرسل من الصحابی محمول علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح الامر واستبان لہ الاسناد الارسال خلاف التقیید لغۃ وکان ہذا النوع الذی نحن بصددہ سمی مرسلا لعدم تقییدہ بذکر الواسطۃ التی بین الراوی والمروی عنہ وہو فی اصطلاح المحدثین ان یترک التابعی الواسطۃ التی بینہ وبین الرسول علیہ السلام فیقول قال رسول اللہ علیہ السلام کذا کما کان یفعلہ سعید بن المسیب ومکحول الدمشقی وابراہیم النخعی والحسن البصری وغیرہم فان ترک الراوی واسطۃ بین الراویین مثل ان یقول من لم یعاصر ابا ہریرۃ قال ابو ہریرۃ فہذا یسمی عندہم منقطعا فان ترک اکثر من واحدۃ فہو المسمی بالمعضل عندہم والکل یسمی ارسالا عند الفقہاء والاصولیین وہو اربعۃ اقسام ما ارسل الصحابی وما ارسلہ القرن الثانی والثالث وما ارسلہ العدل فی کل عصر بعدہم وما ارسل من وجہ والتصل من وجہ اخر وہذا القسم لم یذکر فی الکتاب والقسم الاول وہو مرسل الصحابۃ مقبول لاجماع من قبل روایتہم علی السماع بانفسہم اذ الاصل فیہم السماع لتحقق الصحبۃ فی حقہم الا اذا صرحوا بالروایۃ عن الغیر وحکی عن الشافعی انہ قال اذا قال الصحابی قال النبی علیہ السلام کذا وکذا احتملت الا ان اعلم انہ ارسلہ وکذا المعتمد واما ارسال القرن الثانی والثالث فحجۃ عندنا وہو مذہب مالک واحمد بن حنبل فی احدی الروایتین عنہ واکثر المتکلمین وعند اہل الظاہر وجماعۃ من ائمۃ الحدیث لا یقبل اصلا وقال الشافعی لا یقبل الا اذا اقترن بہ ما یقوی بہ فحینئذ قبل وذلک بان یتابعہ بایۃ مسندۃ مشہورۃ او موافقۃ قیاس او قول صحابی او تلقتہ الامۃ بالقبول وعرف من حال المرسل انہ لا یروی عمن فیہ علۃ من جہالۃ او غیرہا او اشتراک فی رسالہ عدلان ثقتان بشرط ان یکون شیوخہما مختلفۃ او ثبت اتصالہ بوجہ اخر بان اسندہ مرسلہ مرۃ اخری قال وانما قبلت مراسیل سعید بن المسیب لانی تتبعتہا فوجدتہا مسانید واکثر ما رواہ مرسلا انما سمعہ عن عمر رضی اللہ عنہ قال فمن ہذا حالہ احب قبول مرسلہ ولا استطیع ان اقول ان الحجۃ تثبت بکتبہ تتبعہا بالمتصل تمسک من ابی قبول المراسیل بان الخبر انما یکون حجۃ باعتبار اوصافہ فی الراوی ولا طریق بمعرفۃ تلک الاوصاف فی الراوی اذا کان غیر معلوم والعلم بہ انما یحصل بالاشارۃ عند حضرتہ وبذکر اسمہ ونسبتہ عند غیبتہ فاذا لم یذکرہ اصلا لم یحصل العلم بہ ولا باوصافہ فتحقق انقطاع ہذا الخبر عن رسول اللہ علیہ السلام

معسر الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد رح روي عن ابي حنيفة رح انه رجع اليه قبل موته بثلثة وهذا تخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد لانهما اي صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم ثلثة كفارة لما لحقه من حلف ابو عبد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط
لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان
قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو الصحيح وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المقيم المسافر مما سواء اي القصر و
الاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في الجمعة
نظير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير بين الرفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير تعين الرفع في الاول
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الرفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع
والفداء مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد الماذون في الجمعة بينهما وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخييرنا تخيير
موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت
فلا عدوان علي فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل المهر هو الرعي ثماني
سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليهما نفل
مشروع للعبد تبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه ولا يلزم
ايضا ما ذكرنا في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكرنا في باب الاذان ولو فاتته
صلوة اذن للاولى ويقام وكان مخيرا في الباقية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذه كله تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر فكان التخيير مقيدا وعلى هذا
الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله عن بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والفحص عن
غوامضه والكشف عن دقائقه فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتفكيره باذلين الجهد في تنقيره وتقريره مستعينين بالله عز وجل
في استنباط لطائفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج غرائبه وتمهيد مبانيه شاكرين له على نعمائه ومصلين على خير رسله
وانبيائه والحمد لله اولا وآخرا

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل
لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف والشيخ قد الحق باخر هذا القسم
بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلعم ههنا تشارك
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضي لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه

او تصدقت به عليك فتطلق المراة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان سقاه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية قصر الاحوال لا قصد الذات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفع والرفع متعين في القصر فسقط الاكمال اصلا ولان الاختيار

بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا للايليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير دون الصدقة والبيسر تعارض فصار التخيير لطلب الرفع اى الاستدلال بمعنى الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقة اذا ثبتت في شئ ثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا في العزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا تتضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في اداء الركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل للظهر المقيم على فجره ولا للظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا تتضمن رفقا بالعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير لقوله تعالى فعدة من ايام اخر ودون الصدقة بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة لان الموجل مما يقبل التعجيل كالدين الموجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر فيه اى في الصوم تعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب الرخصة فيجوز ان تثبت التخيير فيه بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفع عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذه الاصل فقال لا يلزم العبد المأذون في الجمعة لان الجمعة ولهذا لا يجوز بناء احدهما على الاخر وعند المغايرة لا تتعين الرفع في الاقل عددا اما ظهر المسافر والمقيم واحد فبالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرفع اذ الاذن للعبد في الجمعة اى حيث يخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة حينا عند الاذان كما في الحرجة لو تخلف عنها يكره له ذلك كما في الحر كذا في المغني ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفع في الاقل فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير كعدم تضمنه رفقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معتبر تخيير بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لانهما مختلفان حكما احدهما قربة مقصودة والاخر كفارة وفي مسلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو

الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ الجناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر للاعلى رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه لصلوة الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة تخير بين ان يودي الجمعة ركعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يوجب الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل كمال الفرض مفسد للفرض واداء صلوة اربعا وقعد على راس الركعتين كره ذلك وان لم يقعد فسدت صلوته كما في الفجر قوله وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص اي هذه الرخصة اسقاط للغريمة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوادي قال سالت عمر رضي الله عنه عما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فالشافعي تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فتقبل قبوله بقي على ما كان فالشيخ ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها واراد بقوله بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فما يحتمل التمليك من وجه دون وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت الدين عليك او ملكتكه فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال الا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من الديون ولا يحتمله من عينه لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا فيه بعض التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول للاخر وهبت لك هذا العبد او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى للوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا تقبل الرد مثل ان يقول لامراته وهبت لك طلاقك والنكاح منك او تصدقت به عليك او يقول لولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او

غفور رحيم اي فمن ادعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى ما يوثمه وهو ان ياكل فوق سد الرمق
فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما
فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المواخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر بان حرمة هذه الاشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل
في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء
اجزاء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يزل اباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل
على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا
من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلال
والبدن عن تغذي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان في فوات الكل فوات
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصير مؤديا حق الله
لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيد ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم
ياكل حتى مات دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه
في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص لتناول يكون باجتهاد وعسى يقع
التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول
بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت **قوله** وكذلك الرجل سقط غسلها في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة اي وكما سقط
العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حال التخفف لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان الغسل ساقط وان
المسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون
اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث
كالغسل الساري الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف
على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما كان في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط **قوله** وكذلك اي ومثل
ما تقدم الامثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله هو رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات

لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم
الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة
فسحة في مقابلة التضييق والاصر لاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق
اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني وفي الكشاف لاصر الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته
نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان
او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب
عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة
في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه
الامور عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم **قوله** واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على
شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ويسمى هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا **قوله** كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على
المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من
حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعيته كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
الجملة **قوله** وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتها في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة
لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه
وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا ياكل حراما يحنث
باكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله

على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة
الافطار لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
فلم يكن رخصة حقيقة محضة لان للمجاز فيها مدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
للحكم في حقهما كما هو موجب في حق غيرهما صح الاداء منهما في الحال ولان الحكم لما تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر
بالفدية لو ماتا قبل ادراكهما كما لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم
ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا فطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا
ان الحكم ليس بثابت في الحال **قوله** وحكمه ان الصوم افضل عندنا اكمال سببية وتردد في الرخصة فالعزيمة تودي معنى الرخصة من حيث
تضمنها يسير موافقة المسلمين اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله
في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد اعتبارا لظاهر تراخي حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما
ذهب اليه اصحاب الظواهر لانه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضليته ونحن نقول ان السبب الموجب
وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتاخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في
اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفيه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل
في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة تودي اي
تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى
وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
الا ان هذا التاخير ثبت لرفق المسافر ويسر الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت العزيمة وكملت
وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول **قوله** الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يتبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
عنه بخلاف النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
مجاهد به مع الكفار كان حراما وفيه تغير للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه تضمن يسرا واما التعجيل
على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغيرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه
ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم
لما لم يتاخر عن السبب ولم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى مظهرا لطاعته فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين
قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم
يكن رخصة لا مجازا من حيث هو نسخ محض تخفيفا تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم
الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة
فسحة في مقابلة التضييق والاصر لاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق
اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني وفي الكشاف لاصر الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته
نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان
او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب
عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة
في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه
الامور عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم **قوله** واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على
شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ويسمى هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا **قوله** كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على
المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من
حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعيته كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
الجملة **قوله** وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتها في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة
لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه
وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا ياكل حراما يحنث
باكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله

على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة
الافطار لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
فلم يكن رخصة حقيقة محضة لان للمجاز فيها مدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
للحكم في حقهما كما هو موجب في حق غيرهما صح الاداء منهما في الحال ولان الحكم لما تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر
بالفدية لو ماتا قبل ادراكهما كما لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم
ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا فطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا
ان الحكم ليس بثابت في الحال **قوله** وحكمه ان الصوم افضل عندنا اكمال سببية وتردد في الرخصة فالعزيمة تودي معنى الرخصة من حيث
تضمنها يسير موافقة المسلمين اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله
في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد اعتبارا لظاهر تراخي حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما
ذهب اليه اصحاب الظواهر لانه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضليته ونحن نقول ان السبب الموجب
وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتاخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في
اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفيه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل
في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة تودي اي
تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى
وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رح
الا ان هذا التاخير ثبت لرفق المسافر ويسر الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت العزيمة وكملت
وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول **قوله** الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يتبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
عنه بخلاف النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
مجاهد به مع الكفار كان حراما وفيه تغير للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه تضمن يسرا واما التعجيل
على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغيرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه
ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم
لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى مظهرا لطاعته فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين
قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم
يكن رخصة لا مجازا من حيث هو نسخ محض تخفيفا تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

الهلاك رمضان في حقه كشعبان في حق غيره فيكون اثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجناية
على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه. **قوله** واتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اي اذا
اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس فان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله
لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد وانه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون
مثابا كذا ذكر فخر الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء
فيما سواه لانه لم يجد فيه نصيبا بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوهما وليس هذا في معنى تلك المسائل
من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات
جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عرف
في العوارض **قوله** وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها
والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى لو ترك يفوت حق الله
صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم
تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر بالمعروف وانه
عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا
مسلمين معتقدين لوجوب ما يامرهم به وحرمة ما ينهاهم عنه لا بد من ان ينكا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا
بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع في نكائته فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل ياثم لانه يتلف نفسه من غير
منفعة المسلمين ولا نكائته في المشركين لان قتله لا ينكا في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يكون
عاملا لربه في اعزاز الدين فياثم **قوله** واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر مع قيام
وتراخي حكمه وهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة
فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح لعذر اعترض مع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر
فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول
فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
والبيع بثمن موجل من البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ عن السبب المقرون
بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم
المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم
وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا الرخصة منها في المكره على الافطار في الصوم
لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية

ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته قوله واما الرخص فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الاخر اما احق نوعي الحقيقة فليستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد وهذا هم
مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة الحقيقة الرخصة
احق من الاخر يجوز ان يكون فعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق
لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر اتم من الاخر اى اكمل في كونه مجازا فليستباح
اى ليعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن جمع بينهما الا انه
لم يؤاخذ تلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الرخصة
ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل هو حرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير توقف
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على
عضو من اعضائه حتى فسد اختياره والعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر
والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة معتبرة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل
السقوط لان الموجب وهو عبودية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه لفوت عند الامتناع صورة تخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى
لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه
لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر
بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان رخصة
ولو بذل نفسه لاقامة حقه واعزاز دينه لصيانة حرمته عن التلف كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فما تقول في قال انت ايضا فخلا
وقال للاخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل
كان اخذا بالعزيمة قوله وافطاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الافطار او اضطر اليه بمجاعة له ذلك لان حقه
في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح
مقيم كان ماجورا لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا
كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف

لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي جعل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه وفيه مائع لغيره ومسئلة احراق الحصائد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك منفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يحتملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضيف اليه فيضمن ما فسدت من الارض والزرع واما مصب النظر اذا راح الى الحجة فبطل لصنعة الفرخية ايضا غير انه ليس بمبني عنه لانه نقض والبطل يعود احسن مما اذى والهادم يعود احسن مما كان لا يعد هادما عرفا وشرعا كهادم المسجد ليبنى احسن مما كان لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه المؤدى وطريق حفظ اداء الباقي فصار الشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه وجب قضاؤه اذا افسد قوله هو كالنذر

صار لله تعالى تسميته لا فعلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقائه اولى اي الشروع في العبادة في كونه موجبا المعنى في غيره مثل النذر او الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوجود وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير يمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرا لخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف لان الكفالة والكتابة كالنذر بها عتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق شرع بالعين والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا تثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتطهر واستقبال القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير والمستقرض واليه اشير بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي فيها ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الظنون والقياس فيه ما قاله زفر رح ان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغوا لان الوجوب لا تتكرر في شيء واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم خفظها ويضمن المرء بافسادها بل يجب عليه حفظ عبادة تفعل النزمها وصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصير

بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسم بالنذر لا يلزمه ونحن نقول ان المؤدى صار لله تسليما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزأ منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار للعمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم لا يجوز التعرض له بالافساد مضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب حفظه وصيانته احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان والاوجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب عليه الاتمام ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لانسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا تتجزى فلا يكون الموجود طاعة لا بالتمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم البطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وان عدم ولا يتصور التغير بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل لفوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل وذلك فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما او صلوة شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصفه العبادة وكل جزء من اجزاء المتوسطة ينعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا بكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغيير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يراد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم يكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لانه تعالى جعل بكذا في حق المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأييد البعض بالبعض والتقوي على الذب عن الحوزة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا مبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فاسد لانه لما اتى بما ينافض العبادة فسدت او اجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله وجد الفساد

باب الاذان من البسوط فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روى في حديث الرويا ان الملك قام على جذمة حائط اى اصله ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لما في السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا باس بان ياتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا واذان القاعد في بعض الروايات لانه خلاف السنة المتواترة فاذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمي ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن وشرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه انه يثاب المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفريضية والوجوب ولا يلام ولا يعاقب ايضا لخلوه عن صفة السنية قوله ويضمن بالشروع عندنا لان المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه اذا شرع في نفل العبد يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل شرع غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار لعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا لنفليته كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق ببعضها وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلتزمه به واذا ترك يبطل المؤدى ضمنا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما حل له وحل اليه وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق ارض جاره او سقى ارض نفسه فغرقت ارض جاره لا يحل ذلك اتلافا فانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان لبطلان المؤدى امرا حكميا لا لصنعه لا يضمن بالقضاء كمن شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني فكذا ما هو بمعناه ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيها بقي التزام بالقول فلا يلزمه وتلحقه الكفالة مع القرض اداء الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما القرض او التصدق فلم يلتزم بالقول وكذا شرع في الاعطاء فيقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء

والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب فى حكم العمل لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام عليكم بسنتى الحديث وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى والاحياء فى الفعل فترك الفعل ليستوجب الائمة اى الملامة فى الدنيا وحرمان الشفاعة فى العقبى وذكر الويسر واما حكم السنة فهو ان كل فعل واظب عليه رسول الله عليه السلام مثل التشهد فى الصلوة وكسنن الروائب يندب الى تحصيله ويلام على تركه مع كونه اسم لسيره وكل فعل لم يواظب عليه رسول عليه السلام بل تركه فى بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل فى اعضاء الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يليق تركه وزر واما التراويح فى رمضان فانها سنة الصحابة رضى الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليه الصحابة رضى الله عنهم وهى مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه رسول الله عليه السلام فان سنة النبى عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضى الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعى رحمه الله يقولون السنة فعل واظب عليه النبى عليه السلام فاما الفعل الذى واظب عليه الصحابة رضى الله عنهم فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين سواء كانت للنبى عليه السلام او لغيره من اعلام الدين ولكن الاختلاف فى ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او يحمل سنة عليه الصلوة والسلام وسنة غيره على ما عرف قوله سنة الهدى يعنى سنة اخذها من تكميل الهدى اى الدين وهى التى تتعلق بتركها كراهة او اساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الروائب ولهذا قال محمد رحمه الله فى بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفى بعضها انه يأثم وفى بعضها يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لا يلام بتركها لانها ليست بواجبة واذا اضر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بها وان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف رحمه الله المقابلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون عليه لظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا فى المبسوط قوله وتاركها ليستوجب اساءة وكراهة اى ليستحق جزاء الاساءة وجزاء ارتكاب المكروه وهو اللوم والعتاب او سمى جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة وكراهة كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله

والزوائد وتاركها لا ليستوجب اساءة النبى كسير عليه السلام فى قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة فى باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا باس به وحيث قال ليسيء فذلك من حكم الوجوب اى النوع الثانى فى السنن الزوائد وهى التى اخذها حسن ولا يليق تركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله اذا كان يأتى بها فى الصلوة فى حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باتمامها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتى بها وعلى هذا اى على ان السنن نوعان وان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان

في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكره ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا وتوجب التفسيق بشرط ان يكون
مستخفا ولا يوجبه اذا كان متاولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم تدل على انه لا
تضليل فيه ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في الاعتقاد حتى لا تجب تكفير جاحده
ولا تضليله وحكمه انه لا يكفر المخالف تبكذيبه ولا يفسق بتركه عمدا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فتفسقه ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا
لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا مبتدعا وبدون الاستخفاف والتاويل يكون
فاسقا قوله فاما متاول فلا اي اما تاركه متاولا فلا يفسق ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان
ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا لوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب
اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلافا حقا لقبها وكذا اختلاف طريق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه
في نفسه من حيث هو الحرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو المقدر سواء كان مقطوعا
به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكان تخصيص كل واحد بقسم تحكما ونحن نقول انا ان
انكرنا كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين للاخر وانكر التفرقة بينهما حكما بان يقال لا
تفاوت بينهما في لزوم العمل لبطل الانكار لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهرة لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد
لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة فالحاصل ان
عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيانه ان النص المقطوع به وهو
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص
باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب
وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل بالدليلين على

مرتبتها قوله والسنة هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة
امرنا باحيائها فنستحق الائمة تهركها والسنن نوعان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه وسطه والسنن الصب
برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان الماء يصب ويجري فيه جريان الماء ومنه قول الشاعر وسنة باعناق المطي
الاباطح وهي في الشريعة اسم للطريقة المحمدية مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
ان رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة العزيمة

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو اما ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو بكفر ض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق وذلك اما بان يكون ظاهرا واطلب عليه رسول الله عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى كفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال عز ذكره فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها وقدر لها وفي الشريعة هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو احسن مما قيل هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع لخروج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانهما فرضان ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي تحصيل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى لو تبدل لعنده يكون كفرا لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير مستحق به يكون فاسقا اذا كان لغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفر اهل قبلتكم فغير ثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم ✽ وطائفة قالوا مسيئ ومذنب كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختيار وشرح صدر او هو ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ماخوذا من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وان لم تثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه عملا بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه رد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية وفسقا هذا هو المذكور

اجرا مجرى المؤن فى قوله عليه السلام لو وجبن تموتون اى تحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنته عليكم والاصل فى وجوب المؤن راس يلى عليه دون الوقت فان نفقة العبيد والدواب يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشئ سبب لبقائه وذلك تيصور فى الراس دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاقامة فى حق المسافر واما تكرار الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرر الوقت بل لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا لوصف المؤنة وهى تتجدد فى كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا فتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا لوصف النماء صار كالمتجدد وعند محمد النماء يحول ان الحول حتى تتكرر وجوب الزكوة تتكرر الحول فى نصاب واحد قوله وعلى هذه تتكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية فى العشر حقيقة بالخارج وفى الخارج حكما بالتمكن من الزراعة اى على هذا الطريق الذى ذكرنا ان السبب يتجدد الوصف يصير كالمتجدد حكما تتكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب لزكوة المال النامى والدليل على سببية الارض اضافة العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض ولوصف الارض بها كما يقال ارض عشرية وارض خراجية اعتبار صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج ليسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فعرفنا ان صفة النماء معتبرة فى الارض كما هى معتبرة فى مال الزكوة الا ان النماء الحقيقى معتبر فى العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفى الخراج اعتبر النماء التقديرى بالتمكن من الزراعة لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقى بل يكتفى فيه بالنماء التقديرى رعاية لجانب المعاملة ثم ان كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد الارض لان الارض يصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذلك الراس فى صدقة الفطر

فصل فى العزيمة والرخصة

العزيمة والرخصة فى احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض فالرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد والعزيمة فى اللغة القصد المؤكد يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا او ان افعل كذا يمينا لان توكيده بصيرورته يمينا ويقال عزمت عليه اى صممت عليه والرخصة فى اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشئ رخصا واسترخص اصابه وفى الشريعة العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر فى الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لا انه تقييد فى التعريف ويدخل فى هذا التعريف ما تعلق بالفعل كالعبادات وما تعلق بالترك كالمحرمات والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الافطار فى رمضان لعذر المرض والسفر وعبارة بعضهم العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم انه الينا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر لواسطة عذر المكلف قوله والعزيمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل ويدخل فى هذه الاقسام الفعل والترك فان الترك المنهى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب والعب بالشطرنج وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس به ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة وقبل فى انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض والثانى لا تخلو اما ان يعاقب تاركه او لا والاول هو الواجب والثانى فلا تخلو من ان يستحق تاركه للملامة او لا والاول هو السنة والثانى هو النفل ويدخل فى القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم

يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم بين الشيخ امارة كون الشئ سببا فقال انما يعرف السبب اى السببية الشئ بنسبة الحكم اى اضافة اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها افاضافة الى اخص الاشياء به لحصول التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه ليوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز بخلاف ان الاضافة التعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ متى اختص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتها الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب تحصيل في هذا الوقت ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا الازمه فتتكرر بتكرره ول انه يضاف اليه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشئ وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر الشئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث فتكرر فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل والمقتضى التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا اسميت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يوجد الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر ؎ زكوة رؤس الناس بكرة فطرهم ؎ بقول رسول الله صاع من التمر ؎ ووجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد وقته وكذا تتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما تتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله نقول مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافة الى الراس فنقول لما وجدت الاضافة اليهما رجحنا الراس في كونه سببا لوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فان النبي عليه السلام

تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدل ان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو
طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه فيها عامة المتاخرين رح فاما المتقدمون من مشائخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول على الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها
واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد التخرج عن شكر نعمة وان قلت
مدة عمره وان طالت فالايمان وجبت شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو اشرف المواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة
الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت
فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيادة اداء الشكر بهذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران
فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتاخرين رح قوله وانما الامر للالزام
اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن ثم يطلب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان
الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر الا للالزام اداء ما وجب بسببه او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
في حقنا فما فائدة الامر فقال انما ورد الامر للالزام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه
الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فالذي
يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء اولم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء اولم يوجد كذا ذكر شمس الائمة رح قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة
على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد والمجنون والاغماء على يوم وليلة اي الدليل على ان فضل الوجوب بالسبب
وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد
الاغماء والمجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب فيلزم توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة تجب عليهم بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد يتوجه عليهم لانا نقول تجب رعاية شرائط القضاء فيه
كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعيت فيه شرائط القضاء كما ان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت الا ترى
ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه الوقت كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد
خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء فدل
ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المغمى عليه والمجنون
لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمغمى عليه اصلا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقة اذا كان
المجنون او الاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ
يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

اباحة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا ومشرب الخمر قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لابد من ان ياخذ شبها بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والقتل الخطاء دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار المحل هو محظور لانه اصاب اوميا محترما معصوما فيصلح سببا لهما وكذا الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام محظور فيكون مترددا بين الامرين وكذا اجتمع في اليمين المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها لتعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يفرون ولا يوثرون انفسهم على نفسه وعلى من كان يحلف في المبالغة البعض وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسمه واحفظوا ايمانكم اي استغنوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزم مناشرعاوكانت مباحة الا انها تاخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الامرين فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات

قوله والمعاملات تتعلق البقاء المقدور تبعا لها الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالمعاملات مشروعة بكذا سبب شرعيتها المعاملات تتعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس تبعا لها اي بسبب شرعيتها من قولك فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها وبيانه ما ذكر المشائخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بايتان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان تتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه تعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام مرقوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال لبعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والايمان بالايات الدلالة على حدوث العالم ووجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربنا انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية وحدوث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده ووحدانيته يستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العبرة

موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لايصلح للصوم اداءً ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة متعلقا بالسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون القضاء فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت الناقي للاداء شرعا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة رحمه الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلاهما في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا للاداء سببه واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجدوا ما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه قوله والصلوة باوقاتها سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتها التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وانها تتكرر بتكرر الاوقات وهما من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنايات التي تضاف اليها مثل حد الزنا وحد الشرب وحد السرقة وحد القذف فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي الموثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها قوله والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر متردد بين حظر واباحة مثل الفطر العمدي في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنتية بالحنث وذلك لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تؤدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنب نحو ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في اداءها معنى العبادة ولكنها لم تجب الا اجزية على افعال لو وجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاءً على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت متردده بين الامرين وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا انما يكون على وفق الموثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا او بشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقيق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارية للحد هي التي تورث خللا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق واما وقت الجناية اذا الجناية بالافطار لا تتصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة

للاحكام ظاهرا لكن المشائخ اختاروا لفظ السبب لانه اعم اهم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على ايجاب الشارع الذي هو غيب عنا لانها
موجبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوت صفة الاحداث لغيره
الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب اليها مجازا لا حقيقة **قوله** كالحج بالبيت
سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما سنبينه
قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا للزيارة شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما
لله تعالى لا له واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر الحج بتكرره وتوقف
صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل للشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء
غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا له لم يكن اضافة الوقت
اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان
شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز
في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم
الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتادى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في
رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به
حتى لم تلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج **قوله** والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والعقوبات
باسبابها اي صوم شهر رمضان مشروع اي واجب شهر رمضان فاللام للعهد فيهما اتفق المتاخرون من مشائخنا مثل القاضي الامام
ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم رحمهم الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف
اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق
شهود الشهر حتى استوت في السببية الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا
لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذا المجنون
اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى
بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح
نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد رح
وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير من
نيطه بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيامات
اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجي وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه

في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام في حق المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا تصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واحتج من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخصوص فتضاف الى ايجابه لانها عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة الى شيئ اخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف واجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا لان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا لاضافة وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب حل الوطي النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببيتها باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعللها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا تصور الا من مقترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل حتى وجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب كانت والحكم فاسد لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على الاداء ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وسيأتيك باقي الكلام في اثناء التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى ما هو باسمائه وصفاته وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اي ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اي الشارع اسبابا لها اي لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانها هي الموجبة

ليس بنهي عن العقود بطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته نفسا العقود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي العقود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهة ثم سياق هذا الكلام ينزع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ في روايته وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلت وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل مشكل

قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اي ضد المنهي عنه اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء رح وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل كذا لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم اني لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابها اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي رح وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رح وقال جمهور الاشعرية رح للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى كما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الاحكام

حرمة ضده بما مسكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهيا والنهي امرا صيغة جعل كل واحد منهما موجبا في ضده ما اضيف اليه من الامر
به والنهي عنه ضدا اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق النزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغته
ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كالنهي عن التأفيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التأفيف ومن
اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي المثابت في ضمن الامر اقل مما يثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت
ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون الحرمة ووجه
ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلما ثبت الحرمة فلذلك
قلنا ان الامر يقتضي كراهة الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد
بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير
مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فلذلك يثبت
موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة
الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا
اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي
هو فعل كما هو مذهب جمع اهل السنة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كما هو مذهب
ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم
توجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم يتعمده التدبر حتى لما باشره فعل يكرهه ليس بمتناهي عنه ولا محظور وهذا مما يأباه
جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشائخ انه يقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام ليعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله وعجيب منه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم
يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور به فاذا تضمن الاشتغال به تفوته لامحالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد
واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب
لنيل الثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله وفائدة هذا الاصل ان التحريم
لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامر من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود
فصلا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولكنه يكره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء تقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بيناه لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا لا من حيث تفويت الامر
اي المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تفويت المأمور به
حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلاة

بان الامر یوجب الایتمار بایلغ الوجوہ فکان من ضرورتہ حرمۃ الترک الذی ہو ضدہ والحرمۃ حکم النہی فکان موجبا للنہی
عن ضدہ بحکمہ ویستوی فی ذلک ما یکون لہ ضد واحد وما یکون لہ اضداد لانہ بای ضد اشتغل بفور ما ہو المطلوب
الا تری انہ لو قال لغیرہ اخرج من ہذہ الدار الساعۃ سواء اشتغل بالقعود فیہا او بالاضطجاع او بالقیام یفوت المامور
وہو الخروج فاما النہی فلاعدام المنہی عنہ بایلغ الوجوہ فان کان لہ ضد واحد لا یمکن اعدام المنہی عنہ الا باثبات ضدہ
فیکون النہی حینئذ امرا بضدہ وان کان لہ اضداد لا یمکن ان یجعل امرا بجمیع الاضداد لان الامر بالضد انما ثبت ضرورۃ
النہی وانما ترتفع ثبوت الامر بضدہ واحد فلا یجعل امرا بجمیع الاضداد ثم قال بعضہم اذا لم یجعل امرا بجمیع الاضداد لا یمکن باثبات
الامر بضد واحد ایضا لان بعض الاضداد لیس باولی من البعض فلا یثبت بخلاف جانب الامر لان الاتیان بالمامور
لا یمکن الا بترک جمیع الاضداد وترک جمیع الاضداد متصور فان ترک افعالا کثیرۃ فی ساعۃ واحدۃ من شخص واحد متصور
واما ہہنا فیمکن تحقیق حکم النہی باثبات ضد واحد فان الاتیان بافعال شتی لا یتصور من واحد فی ساعۃ واحدۃ وانما لا یتصور
الاتیان بفعل واحد ولکن ذلک الفعل غیر متعین فلم یجعلہ امرا بہ ایضا یوضح الفرق بینہما ان التصریح بالاباحۃ لا یستقیم مع تصحیح
بالنہی فیما لہ ضد واحد فانہ لو قال نہیتک عن التحرک واجبت لک السکون او انت مخیر فی السکون کان کلاما مختلا لان
موجب النہی تحریم المنہی عنہ وذلک یوجب حرمۃ الاشتغال بالضد والاباحۃ والتخییر بینافیانہ فاما اذا کان للنہی عنہ اضداد
فیستقیم التصریح بالاباحۃ فی جمیع الاضداد بان یقول لا تسکن وابحت لک التحرک من ای جہۃ شئت او تقول لا تقم وابحت لک
ما شئت من القعود والاضطجاع وکذا وکذا فثبت انہ لا موجب لہذہ النہی فی شئ من الاضداد وقال بعضہم یجعل امرا بواحد
من الاضداد غیر عین لان النہی لما اقتضی امرا بضدہ ضرورۃ تحقیق حکم النہی ولا یمکن تحقیقہ الا بترک المنہی عنہ الی
ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غیر عین والامر قد یثبت فی المجہول کما فی واحد انواع الکفارۃ واحتجت المعتزلۃ بان کل واحد
من الامر والنہی بخلاف الآخر صیغۃ وہو ظاہر ومعنی لان الامر للطلب والنہی للمنع فلو کان الامر بالشئ نہیا عن ضدہ
وبالعکس لصار الامر نہیا والنہی امرا وہو محال وبان کل واحد منہما ساکت عن غیرہ والسکوت فی مثل ہذا الموضع
لا یصح دلیلا الا تری ان الامر بالشئ وضع للطلب ولا دلالۃ علی ثبوت موجبہ وہو الطلب فیما لم یتناولہ الا
بطریق التعلیل لانہ ساکت عنہ فلان لا یکون دلیلا علی ثبوت ما لم یوضع لہ وہو التحریم فیما لم یتناولہ کان
اولی وذکر الشیخ ابو المعین رحمہ اللہ تعالی علیہ فی التبصرۃ ان عندنا الامر بالشئ نہی عن ضدہ
وعلی العکس لان کلام اللہ تعالی عندنا واحد وہو بنفسہ امر بما امر ونہی عما نہی فکان ما ہو الامر بالشئ
نہیا عن ضدہ وعلی العکس وعند المعتزلۃ کلام اللہ تعالی ہذہ العبارات والامر صیغۃ مخصوصۃ
وکذا النہی فلا یتصور کون الامر نہیا ولا کون النہی امرا ولا شک ان ضد المامور بہ منہی عنہ وضد المنہی عنہ
مامور بہ فاختلفت عبارتہم وزعم بعضہم ان الامر بالشئ یدل علی النہی عن ضدہ وعلی العکس
وزعم بعضہم ان الامر بالشئ یقتضی نہیا عن ضدہ وعلی القلب ومنہم من یطلق ما یتفق لہ من اللفظ
ولا یفرق بین لفظ الدلالۃ ولفظ الاقتضاء وتمسک من قال منہم الامر بالشئ یوجب حرمۃ

ای یوصف الحرمة فی ایجاب حرمة المصاہرة ای قیامہ مقام الولد وایدر وصف الحرمة فی حق ہذا الحکم خاصة لا فی حق سقوط الحد ۱۲

فصل فی حکم الامر والنہی فی ضدہ اما بالنسبا الیہ اختلف العلما فی ذلک والمختار عندنا انہ الامر بالشئی یقتضی کراہة ضدہ لان یکون موجبا لہ اودلیلا علیہ لانہ ساکت عن غیرہ ولکنہ تثبت حرمة الضد ضرورة حکم الامر والثابت بہذا الطریق یکون ثابتا بطریق الاقتضار دون الدلالة یعنی ضد المامور بہ والمنہی عنہ فان طلب الفعل فی قولک تحرک منسوب الی التحرک وضدہ السکون وطلب الامتناع فی قولک لا تسکن منسوب الی السکون وضدہ التحرک فاذا قیل تحرک بل لہ اثر فی المنع من السکون حتی کان بمنزلة قولہ لا تسکن واذا قیل لا تسکن بل لہ اثر فی طلب الحرکة حتی کان بمنزلة قولہ تحرک فہو محل الخلاف وہذا الفصل لبیان اختلف العلمار ۱۲ یعنی الذین قالوا بان موجب الامر الوجوب فی ذلک ای فی حکم الامر والنہی فی ضد النسبا الیہ اذا لم یقصد بامر او نہی فذہب عامة العلمار ۱۲ من اصحابنا واصحاب الشافعی رحمة اللہ علیہ واصحاب الحدیث الی ان الامر بالشئی نہی عن ضدہ ان کان لہ ضد واحد کالامر بالایمان نہی عن الکفر وان کان لہ اضداد کالامر بالقیام فان لہ اضدادا من القعود والرکوع والسجود والاضطجاع ونحوہا یکون الامر بہ نہیا عن الاضداد کلہا وقال بعضہم یکون نہیا عن واحد منہا غیر عین وفصل بعضہم بین امر الایجاب والندب فقال امر الایجاب یکون نہیا عن ضد المامور بہ او اضداد لکونہا مانعة عن فعل الواجب امر الندب لا یکون کذلک فکانت اضداد المندوب غیر منہی عنہا لانہی تحریم ولا نہی تنزیہ ومن لم یفصل جعل امر الندب نہیا عن ضدہ نہی ندب حتی یکون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا کما یکون فعلہ مندوبا واما النہی عن الشئی فامر بضدہ ان کان لہ ضد واحد یا تفاہم کالنہی عن الکفر یکون امرا بالایمان والنہی عن الحرکة یکون امرا بالسکون واذا کان لہ اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحدیث یکون امرا بالاضداد کلہا کما فی جانب الامر وعند عامة اصحاب الحدیث رہ یکون امرا بجمیع الاضداد ثم عند بعضہم لا یکون امرا بشئی منہا وعند بعضہم یکون امرا بواحد من الاضداد غیر عین وہذا ان اختلاف من اہل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا علی ان عین الامر لا یکون نہیا عن ضد المامور بہ وکذا النہی عن الشئی لا یکون امرا بضدہ المنہی عنہ لکنہم اختلفوا فی ان کل واحد منہما ہل یوجب حکما فی ضد ما اضیف الیہ فذہب ابو ہاشم وکل من تابعہ من متاخری المعتزلة الی انہ لا حکم لہ فی ضدہ اصلا بل ہو مسکوت عنہ والیہ ذہب الغزالی وامام الحرمین من اصحاب الشافعی رحمہم اللہ وذہب بعضہم منہم عبد الجبار وابو الحسین رحمہما اللہ الی ان الامر یوجب حرمة ضدہ وقال بعضہم یوجب حرمة ضدہ وقال بعضہم یقتضی حرمة ضدہ ہکذا ذکر صاحب المیزان وغیرہ وقال بعض الفقہا یدل علی کراہة ضدہ واختار المصنف انہ یقتضی کراہة ضدہ وہو المختار للقاضی الامام ابی زید وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعہم من المحققین وذکر صاحب التقاطع ان المسئلة مصورة فیما اذا کان الامر یوجب تحصیل المامور بہ علی الفور فاما اذا کان علی التراخی فلا تظہر المسئلة ہذا الظہور وہکذا ذکر شمس الائمة وابو الیسر وذکر عبد القاہر البغدادی رہ ان الامر بالشئی یکون نہیا عن ضدہ اذا کان المامور بہ مضیق الوجوب بلا بدل وتخییر کالصوم فاما اذا لم یکن کذلک فلا یکون نہیا عن ضدہ کالکفارات واحدة منہا واجبة تامور بہ غیر منہی عن ترکہا بجواز ترکہا الی غیرہا واحتجت العامة رہ

نسبه ثابتا ويحرم هي عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه
زنا ولذلك ههنا فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما
وجب به الحد كما في الجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للمعصية ليس
بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى محظورة كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك
امامه فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهي عنه وترك المنهي عنه
واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالحرمة بالنسبة الى شيئين فكذا ههنا وجوب الحد من حيث كونه زنا ومن
هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة
ملك فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتراز عنها قوله
والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى الى سببه و
ما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء مطهرا او مسقط التراب فلذلك ههنا
يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اي الحرمات الاربع وهي حرمة امهات
المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابنائه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى
حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفة ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر
التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ثم تتعدى اي الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب
والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباء الواطي وابنائه لا يتعدى منه
الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم وتتعدى اي السببية ثبوت
هذه الحرمة وهي حرمة المصاهرة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه
الضمير المتمكن في تتعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظة تتعدى والا لكان يكفيه ان
يقول والى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل واللمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه
والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له ولابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي
بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحية الحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم
والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف
نفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في الماء افادة التطهير نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت
الى وصف التراب التي هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه
مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال
ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا شاهدنا ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعة اعود الى الناس من ولد الرشدة
كذا في الطريقة صدر الحجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف وهو الولد بذلك

غصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول بزواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة
تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في
ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف
لتحقيق الشرط فيثبت هذا القدر ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه او نقول القيمة في المدبر
ليست ببدل عن العين لان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا
عند الضرورة ففي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط فيه يجعل خلفا عن النقصان
الذي حل بيده **قوله** وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد اي وكما ان الغصب
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا
ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من انه سبب للماء كالوطي الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو الذي هو المستحق للكرامات
والحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لثبوت الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم و
يصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويورث وبين الواطي وهذا الماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء
فيصير بعضها مختلفا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها والبعضية التي بين الواطي وابنائه لذلك الماء هو بعضهما
واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر الكرامات البشر ومن جملتها حرمة
المحارم فثبت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الوطي وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه و
بينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي تتعدى حرمة اباء الواطي وابنائه من الولد الى المرأة
وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة لان جزءه صار جزءا منها
اذ الولد بكماله مضاف اليها وجزؤها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة
بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد بقوله كيف
تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطي مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العلوق متعذر و
هو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا او اعتبارا للاحتياط وكما ان الوطي الحلال مفض اليه فكذا الوطي الحرام مفض
من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الوطي والموطوءة
لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضها للآخر والاستمتاع بالبعض حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ولقوله
عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام
لهذا المعنى حتى حلت حواء وقد خلقت منه حقيقة حرمت بنيه ثم هذه المعصية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من
هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور
الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما يغيره من بني آدم ويكون

لمعنى النفي والنسخ بخلاف البيع حيث امكن القول فيه بقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي لان البيع شرع لملك اليمين والتحريم لا
يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك والحل في ملك اليمين تابع لانه ليس بموضوع للحل لامحالة فبفوات
التبع عند وجود ضده لايلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك اليمين شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وضعا لا يحتمل
الحل اصلا كالعبد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان الحل مقصودا بملك اليمين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع البيع
والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ماذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا البقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول والمحرم
فالاحرام ينتهي بفعله والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امراة وهناك مانع لا يمكنه الوصول
اليها حسا الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر
النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا ثم ماذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المخالف فيه وهو ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب
انتفاء المشروعية اصلا ومما يرد نقضا عليه مسالة الغصب فانه فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا لملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وقد جعلتم مشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه سببا لحرمة مصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر
فقال نحن لا نقول في الغصب بانه تثبت الملك مقصودا به كما تثبت بالبيع والهبة وكما تثبت الحل بالنكاح بل تثبت الملك شرطا
لكذا وبيانه ان الضمان الواجب بالغصب بدل المعين عندنا لا بدل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمة الله تعالى عليه لان الضمان انما يجب
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا استرداد كيسه وبدده وانما يجب بطريق الجبر بالانفاق
حتى لو غصبت جماعة عينا وهلكت في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها فالجبر يستدعي الفوات لامحالة لان الفائت هو الذي
يجبر دون القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبرا للمافات وليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
واحد ليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان ومالا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لامحالة عند
وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا
في المحل لان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا وتبين بما ذكرنا انما تثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو اقتضاء
بالقيمة جبرا لحقه في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع تثبت به فيكون حسنا بحسنه وصح الامر باكتساب البدل و
ان لم تثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما تثبت بالايتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم تثبت ملك العبد لانه مما
تثبت مقتضى الايتمار به فاذا عتق تثبت الملك بالشراء اولا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا هنا يزول ملك الاصل اولا مقتضى
ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص على الازالة من زمان بيع وتبين ان الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع الا انه اذا وجب
اقتضاء والشراء نصا وشرط الشيء تابع له لانه تثبت لتصحيح الغير لا ان تثبت مقصودا بنفسه ولهذا تثبت ثبوت الشرط ويسقط يسقوطه كالطهارة للصلوة فصار
ثبوت الملك للغاصب الذي شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو شرط وجوب الضمان ان قيل ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب لالزم عليه

للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين المركب من السكر والماء والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا والصوم
من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للمنهي عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم القضاء
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا ولا يصير مرتكبا للمنهي عنه
واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة فوجب صيانتها قبل صيرورته مرتكبا للمنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء
اذا افسدها فصار الحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق
الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتادية الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض مغصوبة فلذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فالقبيح
بها اقل من القسمين الاولين فلذلك يثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المجردة كذا في
بعض الشروح **قوله** ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك ضروري
لا ينفصل عن الحل والتحريم يضاده بخلاف البيع لانه شرع لملك اليمين والحل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة و
فيها لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم ولا يقال في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به بل يثبت شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لانه شرع جبرا فيعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه اي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع
يقتضي بقاء مشروعية النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك رح وبقاء عند الجمع فوجب حمله على النهي
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه
كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بالطهارة وكقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاؤها ضرورة صدق
الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر فيه فللشبهة وهي وجود صورة العقد في محله لا لانعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع لملك
ضروري يعني ولو كانت صيغته نهيا لا يمكن العمل بحقيقتها والقول ببقاء المشروعية ولو وجب صرفها الى النفي ايضا لان النهي
انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
لملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واستخفاف
بها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه
من الفساد ما لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلالا في نفسه ولهذا لا يظهر
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت
بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن
الجمع بين موجبيهما لتضاد بينهما والحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه خروج السبب من ان
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورة النهي فيه

بافعال معلومة فلا يكون فساده موثرا فيها لانه مجاور بمنزلة الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له
على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف كما لم يوثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يوثر في نقصانه ايضا
حتى يتادى به الكامل كما لا يوثر فساد الظرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المغصوبة حيث يتادى به الكامل مع ان النهي فيها
لفساد الظرف فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فضاده يوثر في المسبب لا محالة لانه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يوثر في
النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يوثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
كراهية وهي تمنع ادار الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض ولا يستقيم هذا الكلام ان
كلا منافي النفل لا في الفرض ولا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع بادا وقيل في معنى بقية
الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعي شكرا فكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب
في بعض الازمنة دون البعض فاذا اندرج وشرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فضيل لا يتادى بها اي بالصلوة
في هذه الاوقات الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمتنع
الكراهية عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في ادار الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى
وجب جبره بالسجود وان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى به الكامل لما تيادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا النقصان
انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت
الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة
يجوز وان تمكن فيها نقصان لفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن ادار الواجب ثم الوقت
في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
ففواتها لا يوثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار
الاحاد التي لا ترد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا يجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل
تحت الامر فلا ينقض المامور به فنقصانه **قوله** ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا ولا يضمن
بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان تقضيها في وقت محل فيه الصلوة فان قضاها في وقت اخر مكروه اجزاه وقد اساء لانه لو
اتمها في ذلك الوقت اجزاه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله عليه وهو رواية عن ابي حنيفة رحمة الله لا يضمن بالشروع
لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوثر في افساد ما بقيت صحيحة وان صارت
ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوثر فساده في فساده ويعرف به اي يعرف مقدار الصوم
بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه ويقرر بالتشديد ايضا اي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ماهيته حتى قيل هو
الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا فازداد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع بيانه ان
الاداء في الصلوة يمكنه بذلك الشروع لا بصفة الكراهية بان ليصير حتى تبيض الشمس فلهذا الزمه وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بدون صفة الكراهية
فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفقة كان للبعض اسم الكل كالماء واللبن والدبس ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون

يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا **قوله** ولهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة واما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اى ولان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اى هذا النذر نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اى الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغدا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولهذا افتى له في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم القضاء في وقت آخر لتحصل له العبادة على الخلوص وتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها لانه ما التزم بنذره الا هذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله فيما روي عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع مرتكبا للمنهي عنه وهو ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع الاجل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شئ بحصول الاتلاف بامره كذا هذا **قوله** ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة فقيل لا ينادى بها الكامل اى الصلوة في الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي لا يقتضي المشروعية ولا قبح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها في غير هذه الاوقات فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها اذ غروبها يقال دلكت الشمس اذا زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء في حديث الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فتسجد حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه اى انه يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة بوصفها كالصوم في يوم النحر اذ المنهي في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمة الله تعالى عليه الى الفرق بينهما بقوله الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة والتاثير للظرف في ايجاد المظروف بل هي توجد

لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميت وحرم الانتفاع
بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه فكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل
او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رائج لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط
الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في وصفه لا لاصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال
جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك ولما بقي اصله موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار **قوله** وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته غير
مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهي يتعلق
بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا اي ومثل البيع بالخمر وبيع الربوا صوم يوم النحر مشروع باصله الى آخر صوم يوم النحر والفطر
وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح النذر به وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى لم يصح النذر به
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لامساك هو قربة وامساك هذه الايام منهي عنه
فيكون معصية فلا يكون مشروعا الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي يصح كالصلوة في الارض المغصوبة
فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية
الله تعالى ونحن نقول الصوم في هذه الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى لمباشره اذ لا مشروع
ادل على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون اياما معدودات وفيه معرفة قدر النعم ما عليه الفقراء
من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورد جماح النفس الامارة
بالسوء وانقيادها لطاعة مولاها الى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر صوم الوصال
والليالي اعدت للسكون والراحة فتفنيت النهار التي هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة ليكون على خلاف العادة
ولتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة
واردا لجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في ملك فهذا معنى قوله مشروع باصله وهو اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته ولما عرف
بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره لا محالة الا ان ذلك الغير قام به
وصار كالوصف له بحيث لا يتصور وجود ذلك الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يجعل الا به فان الامساك
حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى بثبوت
المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به
لانه معيار له ولا تصور للصوم بدونه ولا خلل فيه اي في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا
والنهي متعلق بوصفه اي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم ضيافة والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه

ويشترط القدرة عليه دون القدرة على الثمن ويفسخ العقل بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعية الوصول الى
ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لابد دفع حاجته الا بالظفر على مقصوده
فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث
انه وسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا سعينا
بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل
اليه الطبع ويمكن ادخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذا المشابة لانه الطبائع
تميل اليها وكذا اموال الخمر للتخليل امر معتاد مشروع ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين
وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدم النجس والسرقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب القاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست
هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا تمنع اصل الانعقاد
لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل مضافا الى محله وهو البيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في الثمن
الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل لتوقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
وهو الثمن فكان العقد فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه
هو الثمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان هذا بيع مقايضة
اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة حتى تثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك و
لا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي
لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم ولذلك لا ينعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالميتة والدم
حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المآل ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن فبطل لعدم ركنه وهو مبادلة
المال بالمال **قوله** وكذلك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا
اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض اي بالفضل لفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى
الربوا اذ الشرط الفاسد ما لا يقتضيه العقد ولا حد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما
للعقد نفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اي بيع هو الربوا ففي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد
في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدراهم الزائدة لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدراهم الزائدة من حيث انه فضل
استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم المنهي في المسئلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا
الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وردا لمعنى
في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه الايجاب والقبول من
اهله في محله ولا يحتمل شيء منها بالدراهم الزائدة ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقدين فكانا غيره

العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لانكابه المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وبهذا لان الصحة والفساد معنيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختيار فان وقع على وقف امر الشرع واطلاقه صح والا فلا يقال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم تثبت له الحقيقة الشرعية قلت وحاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا واجاب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد يدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فحمل على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل عند النهي كاف لصحة النهي فلا حاجة الى القارنة مشروعا عن بعد ذلك فاسد لان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل النهي في المستقبل كالامر لايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتشار بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقائه مشروعا **قوله** ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها اشارة الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء المشروعية بصفة الفساد انما يصح في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء مشروعيتها للتنافي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي بقاءها والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان المشروعات يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل ولكن بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام وكذا الواجب مجامعا لا يلبه ينعقد احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون المنهي عنه مشروعا على هذا الوجه اي مع صفة الفساد اوجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المنهي عنه مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهي ان نقول الاصل وهو المقتضى في منزلة البيع وهو المقتضى في منزلة بان لا يجعل البيع مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها وهي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلا هما في المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله **قوله** وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو وجوده ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى آخره اعلم ان البيع بناه على المبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يضاف العقد الى المبيع

فيها الجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور
اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعدي لازمه وانتهى يقال نهيته فانتهى
كما يقال امرته فائتمر واما عرفا فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر واما شرعا فلما قلنا ان يتحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من
مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجد لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة
وثانيها انه قد امكن اعتبار جانب القبح مع اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه
حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطال المقتضي ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على
موضوعه بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد
من امر الشارع ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى
قوله يراد به عدم الفعل لطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وصفه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم
الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الانتهاء لا حصوله ومن
الامر وجوب الائتمار لا وجود المامور به والاول هو الوجه فيعتمد التصور الضمير المستكن للنهي اي يتوقف صحته على صحة تصور المنهي عنه بين ان
يكف عنه اي يمتنع عن المنهي عنه هو الحكم الاصلي في النهي اي كون العدم مضافا الى اختيار العبد هو الموجب الاصلي او كون المنهي عنه
متصور الوجود هو الحكم حقيقي الاصلي فيه فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لانه قائم تحقيقه النهي لانه منع من
القبيح وذلك حسن يثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى النهي تحقيقا لحكمه اي لاجل تحقيق الحكم النهي وهو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيقه
اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي بالقبح ما اوجب القبح اي اثبته واقتضاه وهو النهي لما قلنا انه يصير عائدا على
موضوعه بالنقض لان المقتضى حينئذ يصير دليلا على فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه
اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو
القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي يجعل القبح راجعا الى وصف المنهي عنه لا الى ذاته فيصير اي المشروع المنهي عنه
مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب گوهر
والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه بان خنن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع
بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر ما بقي منتفعا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى منتفعا به
اصلا يقال للحم اذا انتن ولكنه يبقى صالحا للغذاء لحم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال له لحم باطل وذكر ابو المظفر
السمعاني في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع
فبالنهي انتهى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور العقل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه يبينه ان العبد دون
بالصوم مامور به وليس في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى

لعينه لا لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهي وهو ان يثبت قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره الا بدليل لان المطلق يصرف الى الكامل اذ الناقص
موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين المنهي عنه كما في جانب الحسن
فكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به واذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى
درجات المشروع ان يكون مباحا مطلق الاقدام عليه والقبيح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النهي عنه نسخا
بمشروعيته فلم يحتج الى بقاء تصوره بعد النسخ **قوله** ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ابتقى سببا والحكم
مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو جزاء شرع زاجرا فيعتمل حرمة سببه كالقصاص جواب عما يرد نقضا عليه يعني لا يلزم
على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور عنه وقد انعقد بعد ما صار منهيا عنه
سببا للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك و
النكاح للحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور
والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحظر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل بحقيقته كما في
القتل العمد فانه محظور ثم انه اوجب القصاص جزاء وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا لايجاب بل هو المؤثر في ايجاب الجزاء
فكذا الظهار وهو معنى قوله فيعمل حرمة سببه اي يقتضيها واحتج من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء
الترك او التحريم فقط اما الفساد والصحة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة ولا للفساد لغة ولا شرعا ولا
ضرورة اما لغة فظاهر واما شرعا فلانه لم ينتقل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الآحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة المامور به
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك وكذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا او نهيتك عنه لكن ان فعلت وقع
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد **قوله** ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
وكسبهم فيعتمد التصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم الاصلي
في النهي فاما القبح فوجب قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا لحكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل
في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وضعا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد
من الجوهر بيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالايتمار بما امر والانتهاء عما نهى باختياره نال
الجنة بفضله ومن عصاه بترك الايتمار والانتهاء باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل
مجازا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهي واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق له باختياره
ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ ونظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لانه
لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما
وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي العمل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن

الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسن فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام
دليل على خلاف كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في فعل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي
ههنا لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء والنهي اي المطلق كما ذكر اذا ورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها و
تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه
غيره متصلا به وصفا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي رحمه الله انه اي النهي المطلق
الخالي عن قرينة ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اي النوعين وهما الافعال الحسية والشرعية حتى لم يبق
المنهي عنه مشروعا بعد النهي عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء يحتمل ان يكون راجعا الى المذهبين في الصورتين
اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحائض وعن الفعل الشرعية يقع على القبيح لغيره ويدل
على بقاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث وعنده النهي عن الفعل الحسي او الشرعي يدل على القبح في عين المنهي
عنه وانتفاء مشروعيته الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء ويحتمل ان يكون راجعا الى مذهبه وهو الاظهر للدلالة السوق عليه و
الحاصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي رحمة الله عليه
وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
الغزالي وابي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والقائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى
انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه
الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من
ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة
للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في
العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل
وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتي بيانه واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل
اذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه بانه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا بخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه
والنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه
لا يجب عليه القضاء ولترتيب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله وتمسك الفريق الاول
بان الكلام اقسام كالخبر والاستخبار والامر والنهي ولكل واحد منهما موجب اصلي لا ينفك عنه في اصل الوضع والعمل بحقيقة كل واحد واجب لانها
هي الاصل والنهي في اقتضاء القبح حقيقي كالامر في اقتضاء الحسن يعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما ان حقيقة
الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به لما ذكرنا من ضرورة حكمة الآمر والناهي الا ترى انه لو قيل نهي الشارع لا يقتضي القبح يكذب
القائل كما لو قيل امر الشارع لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان حقيقته يقتضي حسن المامور

في الطريق ذاهبين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة متعلق بشغل
الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانفكاك اذ الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا النهي عن الوطي حالة الحيض
متعلق باستعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وضعا فثبت ان النهي عن هذه الاشياء لا غيارها لا عيانها وحكمه اي هذا النوع انه
يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء موجب للملك من غير توقف على القبض وتادى الفرض بالصلوة
في الارض المغصوبة لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وضعا لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا وضعا فاوجب الكراهة دون الفساد
كالتصائم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يؤثر ترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم
غير متصل به وصفا ولهذا اي ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا اولان النهي عن الوطي في الحيض لمعنى مجاور قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحللها
للزوج الاول يعني فيما اذا طلقها ثلثا وتزوجت بآخر لان حرمته لمعنى مجاور يقبل الانفكاك فلا يمنع عن احداث الحل كما لو ثبت حرمته باليمين
ويثبت به احصاره الواطي يعني اذا تزوج امرأة ووطئها في حالة الحيض يصير محصنا بهذا الوطي كما لو وطئها في حالة الطهر حتى لو زنى بعد
ذلك كان حده الرجم دون الجلد لما ذكرنا ولا يبطل ايضا به احصان القذف حتى وجب الحد على قاذفه بعد هذا الوطي كذا في بعض الشروح
وهذا القسم في مقابلة السعي والطهارة **قوله** وما اتصل به المعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به
المعنى الموجب للقبح بحيث صار وصفا له ولم يتصور انفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا والبيع الربوا
كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بالخمر قد وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكن
اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له ففي بيع الربوا هو اشتراط الفضل الذي فاتت به المساواة المشروطة لجواز بيع الجنس بالجنس
وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا لانه عبارة
عن فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه المثابة فاخذ حكمه ثم الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار منه حقوقه فكان كوصفه
فباشتراطه لا يختل لكن التصرف ولا محله ولا اهلية العاقد فلا يزول به اصل المشروعية ولكن فات به شرط الجواز فصار فاسدا وفي البيع بالخمر
هو الخلل الذي تمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقوم وهي مما وجب الاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسلمها والثمن في البيع بمنزلة
الوصف فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم النحر المعنى الموجب للقبح وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن ولكنه قبيح بمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو انه يوم عيد وضيافة والوقت
داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولما صار المعنى الموجب للقبح في هذا القسم
بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به من القبح في القسم الذي تقدمه فاوجب فساد المشروع كما اوجب ذلك القبح الكراهة فيما
تقدمه ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله **قوله** والنهي عن النهي الافعال الحسية يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال الشرعية يقع
على القسم الاخير وقال الشافعي ره في البابين انه ينصرف الى القسم الاول الا بدليل ويكون نسخا لما كان مشروعا لان النهي
في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقه الى الكامل منه كالامر اي النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة
على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر
اي يحمل على القسم الاول وهو القبح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه فلا يترك

بوجوب الايمان فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بالكف الوجوه تحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه
حراما وثبوت الحرمة فيها فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من
حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل
المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكم لا ينهى عن الفعل الا لقبحه كما لا يامر
بشئ الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضيا له شرعا لا لغة فكذلك القسم المنهي عنه في صفة القبح اربعة اقسام
كما ان القسم المامور به في صفة الحسن كذلك **قوله** وهو اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم اقسام الامر في صفة الحسن ما قبح لعينه وصفا كالكفر والعبث وما
التحق به بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم المنهي فيها بيان انه غير مشروع اصلا او
قبح بمعنى في غيره وهو لو عان اي المامور به في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا اي كان قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع
كالكفر والعبث وان قبح الكفر بالله عز وجل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتصور ولا يسع احد ان لا يتصور نسخ حرمة
الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف
قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة وقبحه لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في
معاملة الايمان والصلوة ما التحق به لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الصلوة
وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارة عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا
لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال
العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لحلولها في غير محله نحو ضرب الميت واكل
ما لا يتغذى به فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين
ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشئ بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون
من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حملت وهو فعل لازم فلا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوا المحذوف استعمال الجار وصورته ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادات العرب فنهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعا شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا
لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا لوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر بقي النهي على حقيقته البقاء وهو
تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي
فيه بمعنى النفي مجازا لمشابهة بينهما في اقتضاء كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم
من الاصل **قوله** ما جاوره المعنى جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض حكمه ان يكون مشروعا
مشروعا مع المعنى لهذا قلنا ان الوطي في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي اي اجتماعا والضمير راجع الى اي نوع منه يجاوره
المعنى الموجب للقبح من حيث انهما اجتماعا معا من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا له داخلا في حقيقته وتصورا لانفكاك عنهما مثل البيع وقت النداء
فان النهي في البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالسعي الواجب لا لحجته حقيقة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بالسعي

العباد وايذاء وسم كالجهاد ولكنها صارت حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد وتاديتها الى تحقيق صيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن لعينه من وجه فكان في مقابلة القسم الثاني فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه ههنا دون الصوم ونظريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعية فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العباد صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم هذين النوعين واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجامع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن لعدمه نقصان فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق الميت متى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول المقصود وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تسور اسلام الخلق عن آخرهم يسقط فرض القتال وان كان ذلك خلاف الخبر فان النبي عليه السلام قال لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات عما ذكرنا في حد الامر الامر ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله تعالى الا تكلني الى نفسي واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيق والمختار كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق

الشافعي رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة ههنا بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما ورد بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة لتعظيم الله تعالى حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد التقويم **قوله** وحكم هذين النوعين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه يعني اي الحسن لمعنى في عينه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اي بالاتيان به او باعتراض ما يسقط بعينه اي ماله اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة مثل الحيض والنفاس ونحوهما وهو احتراز عما وجب بغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي الى الجمعة واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضي الى المقتضي على ما مر بيانه **قوله** والذي حسن لمعنى في غيره نوعان القسم الاول نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعد حصول المامور به لا بفعل قصدي كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرد وتطهر في نفسه وليس في ذلك حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن وصار مامورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى اداءها فكان حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال والجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كالملاقي كونه حسنا لغيره كالقسم الاول في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير تتادى بالمامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود فان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الآية فثبت انها حسنت لمعنى في غيرها وهو قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وصفه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الاذى في بيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدو الله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم شرع الجهاد اعدادا للكفرة وقهرا لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل المجهود في اظهار العبودية والمسكنة لخالقه فثبت ان افعال الصلوة واذكارها جميعا موضوعة للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة لان حسنه لا يحتمل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة لعينها عرف بان الايمان بهذا الوصف اولى **قوله** الا ان يكون في غير حينه او حال الضمائر كلما راجعة الى التعظيم اي الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكروهة وكاداء الفرض قبل الوقت او غير حاله كالصلوة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرط وهو الطهارة وكذا حكم سائر الشروط فحينئذ يشوبه قبح بهذا العارض فيصيب حراما **قوله** واما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير الفقير واشتهاء النفس وشرف في المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنتا من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه وهو القسم الثاني من القسمين الاولين فالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الواسطة لا بنفسها لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته اذاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سمي الجهاد الاكبر في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار حسنا بهذه الواسطة لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساويان في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجة الى الكفاية ثابتة بحق الله تعالى جل جلاله بدون اختياره قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسئل عنه يوم القيمة ولا يقال لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهر لمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيها وكذا قتل الحية والعقرب وسائر الموذيات جائز وان كانت مجبولة على الايذاء غير جانية في ذلك احترازا عن الضرر والبيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرطها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا

الشرط في الزكوة الغناء بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يعدم الغناء به فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم

فصل في صفة الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشئ عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفة ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشئ مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا وللاشعرية ليس هذا موضع تقريره ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر تحقق في القبح كالكفر والسفه والعبث كما تحقق في الحسن الا يرى ان السلطان الجابر اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه بغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المامور ولم يات بما امر به يقال خالف امر السلطان الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل الامر منه على كون المامور به حسنا والعقل آلة يعرف بها الحسن لا انه موجبه بنفسه اذ لو كان حسن المامور بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان فثبت ان حسن المشروعات من قضية الشرع والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيرها فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الوجود والحدوث مع الحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومضوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زايدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا انه محدث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجود عين علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زايدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني بمجاز الان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا تتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان **قوله** المامور به نوعان حسن

لذاته في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال لتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اي اتصف بالحسن لحسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصافه بالحسن لحسن ثبت في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للعهد اي المعنى الذي اتصف به المامور بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بنى الصلوة على الافعال الا ترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاخوال ولا تجب في عكسه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين على الشمال صار فاطرفه الى الارض تعظيما له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع اعضائه على التراب وكذا التلبية والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار الصلوة تدل على انها

نصف صاع من بر او صاع من شعير او نحوهما ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنا فاشار الى الجواب بما ذكر ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للناسي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانهما من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكانت اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع ثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي واعتبر في اداء الصلوة ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء لا يغير الاداء ولا خلف للحج فيبقى لمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبر وكذلك اي ومثل الحج صدقة الفطر فانها لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط الغنا فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغنا اهل لاغنا يعني هذه الصدقة وجبت اغنا للفقير عليه السلام اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنا في المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغنا اداء الاغنا من غير الغنى لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض عليه بان المراد من الاغنا المذكور في الحديث ليس الاغنا الشرعي بل المراد اغناؤه عن المسئلة باتيان كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لاهليته به واجيب عنه بانه تثبت بالدليل ان المراد من الاغنا كفاية الفقير بقرينة قوله عليه السلام عن المسئلة فبقي الغنى المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغنا في المؤدي ثبت ضرورة وجوب الاغنا فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى الشرعي فكيف يثبت اشتراط في المؤدي به فالاولى ان يقال انما اعتبر الغنا الشرعي لانها شرعت لاغنا الفقير عن السوال بالفطر فلو كان الفقير اهلا لوجوبها صارت مشروعة لاحواجه الى السوال وذلك لا يجوز ببيانه انه اذا ما تمكن به من اغنا الفقير عن المسئلة وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغنا فلو اعتبر هذا الغنا وامر بالاغنا لعاد الامر على موضوعه بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه اولى من دفع حاجة الغير وبهذا شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب يثبت حكم الوجود شرعا فتحقق الاغنا ثم استفيض ما ذكر ان الاغنا شرط الاهلية لا لليسر بقوله الا يرى انه اي هذا الواجب وصدقة الفطر تجب بثياب البذلة اي بالثياب التي يتبذل وتستعمل في اللبس او ثياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجة الاصلية ما يساوي وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغنا دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول لتحقق سببه بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر ويلزمه بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد المديون فعرفنا ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه بعدم الفنا لانها وجبت بصفة اليسر والغنا من شرط الاهلية فيمتنع الوجوب لعدمه لا محالة ولهذا لا يمنع الدين العبد عن سببية للوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجة الاصلية لان الغنا بهذا العبد ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنا بمال آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكوة لان

او اخرجوا من دياركم اي لابد من ان يصدر واحد منهما وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب
الفلاني او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام والا لانتقمن منك فالمقصود منه تاكيد ما اوجبت عليه من الشهر في التعب لا التيسير عليه
ومعناه ولا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك الشهرة لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا
الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير معناه اختر منها يتيسر عليك ثم يعرف المقصود التخييرات الشرعية يكون تلك الاشياء التي
خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تاكيد الواجب
وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة فحينئذ يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل الاول
لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير او تمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا
اليوم والكل فيه سواء فلا يفيده التخيير التيسير قصدا بل يفيد التاكيد ويصير معناه لابد من ان يقع الاداء لا محالة اما باداء نصف صاع
من بر او غير ذلك مما يماثله في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيما يقع
على الصورة والمعنى فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في
العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق
فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة
ميسرة كان اي وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم
ضرورة **قوله** الا ان المال اي لكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال
كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بمال عين فان
الشرع اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر وجعل النصاب ظرفا للواجب قال الله تعالى
وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في الرقة ربع العشر وفي اربعين شاة وفي خمس من الابل شاة
فبحصول مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بمطلق
المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه الماء فكان المال الموجود وقت الحنث
والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من جد اي بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت وثبتت بخلاف
الزكوة ولهذا اي ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الاستهلاك فيه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال
بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينا كان استهلاكه بعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال ههنا لم يكن الاستهلاك بعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء **قوله**
واما بالحج الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق
ولهذا صح النذر به ماشيا ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب
عليه وبقي تحت عهدته وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك

او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لانقلب غرامته يا تي على اصل ماله فلا يكون الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا آخر فلا تجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامة محضة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا ثم استوضح وجوبها بقدرة ميسرة فقال الاترى انه اى الشارع خص الزكوة بالمال النامي اى علق وجوبها بوصف النماء ليكاد ينقص به اصل المال وانما يفوت به بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنمو مقام حقيقة تيسيرا لان في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب قليلا من كثير وهو ربع العشر فصار فناؤها متعلقة بقدرة ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن لليسر لان الواجب ربع العشر وادا درهم من اربعين درهما مثل ادا خمسة من مائتي درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للوجوب فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغني الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان النصاب ههنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط لبقاء الواجب فكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها تسقط لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب واذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والعشر بالخارج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة الميسرة ايضا لانه من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماء بالارض لا برقبة الارض ولا بمال آخر مع امكان الايجاب فيها وجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاؤها لبقاء الواجب فاذا هلك خارج يسقط والخروج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب بصفة اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يتيسر الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النماء بل بنيفه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف فثبت انه واجب بصفة اليسر الى ان النماء ههنا اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق العزة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا بعد الحول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اصلي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيبت فلا يعزم شيئا لئلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه **قوله** ولهذا اى لاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعدما وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة وذلك تيسير لان التخيير اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس تخييرا منا فلا يفيد اليسر وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم

بهذا الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هناك اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من هجم
عليه وقت الصلوة اي اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء لخلفه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من هجم
عليه اي دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان
واتيان وقت الصلواة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما يتهيا لذلك فاما اذا دخل عليه
بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيا لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله فاغسلوا لتوهم
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب عليه الطلب ان ظن يقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه
وهو التراب **قوله** ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى تفضل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة ويسمى قدرة
ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي زائدة على الاولى اي الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر
رحمه الله وفرق ما بينهما اي بين القدرتين في الحكم ان الاولى وهي الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها
فلا يتغير بها صفة الواجب بل يثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم
يشترط دوامها لبقاء الجواز وكذا الشهود في النكاح والثانية وهي الميسرة شرطت للتيسر فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان
الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل
من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى
التغير ان الحق كان واجبا لصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة
قوله ولهذا اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذي تعلق اليسر بها قلنا بانه الضمير للشان ليسقط الواجب وهو الزكوة
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة اي احتاجت آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي
رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم
ما يؤدي ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب بصفة لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت
بيعا يبقى كذلك وان ثبت هبة يبقى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعض نماء المال حقيقة

حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم تثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف وهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجب في حق الاداء فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شئ اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة موجود الجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بوقوف الشمس فيتسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فصار الاصل اي الاداء شرعا واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز الحال يتحول الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الاله وجودا ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الاله وسلامتها كان لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحته ليظهر اثره في حق وبشترط حينئذ سلامة الاله لخلف لانه هو المقصود لا سلامة الآلة لان الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حقه وهو القضاء لا سلامة الآلات الاصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدوث في طريق الخلف بعض مشائخنا انه بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان بذلك الجزء يتمكن من اداء الصلوة بان يأتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وهذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشرع في الفجر او شرع ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله** كما كان لسليمان عليه السلام روي ان سليمان لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاتته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلاك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشوقا بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرا للنفس لمنفعتها عن حظوظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوات او الورد بتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجري بامره رخاء حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الانقياء من قصص الانبياء عليه السلام كما في الحلف على مس السماء فان من حلف ليمس السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا لتوهم البر فان السماء عين مسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملئكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها لصعد بها عيسى ومحمد عليهما السلام فينعقد بها يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للعقد ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فعل لسليمن عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد لعموم

لم يعتبره وقد بقيت الفوات عليه فعلم ان القدرة ممتصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا
ا او مضطجعا حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت
ة ولم يات بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي يمكنه من الاداء قائما او قاعدا
رة بكيفية فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة
قيام مشروطة في الصلوة الا يرى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة
قدرة المكيفة كذا في بعض الشروح وليس بمتضح والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة ولو كانت لا تثبت ابتداء بدون القدرة
وثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر زمانا ما ثم لما فيه من الفوات تباخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يأثم فاذا
على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يواخذ به يوم القيمة وان لم يكن له
رة عليه اصلا لم يواخذ به وهذا اذا لم يكن لفعل حالة بقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
رة قال لا يجوز الا يرى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
في حالة الصحة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة
قائما لا مضطجعا خلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك كان الجواب على العكس يوئده ما ذكر
الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجود الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
رتعالى لم يكلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة في وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
شروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على الوضوء للماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
احين الاداء لا حين الوجوب وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
داء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا بغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على
نهيئة فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففي النشر
خير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة
ان وجب الاداء ثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على توهم ليظهر اثره في القضاء الا يرى ان الاداء انما يفوت مضمونا
كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
جب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والا ظهر اثره في المواخذة
الدار الاخرة **قوله** والشرط كونه اي كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء بتوهم الوجود لان
يقة القدرة التي يبنى التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
ت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرت الحقيقة بها عند ارادة الفعل عادة
ت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذن كما قال الشافعي رحمه الله الايرى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لابد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالة لا يمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها بعينه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان تثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب مهرا وتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء وكذا في الاسرار **قوله** ثم الشرع فرق الى اخره اختلفت الامة في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى تكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا وجاز وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والنقيضين بين شعرتين فاما تكليف ما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا ووقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تعالى تصرف في عباده وله ان يفعل كيف يشاء سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف انما ان كان لاستحالة في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبيح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا رحمهم الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنذر فلا يجوز نسبة الى الحكيم جل جلاله تحقيقا لان حكمة التكليف هي الابتداء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتداء وباقي الكلام يعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرط في وجوب اداء كل ما ثبت بامر بطريق الاصل او بطريق الفصل بدنيا كان المامور به او ماليا للاحتراز عن الجبر وعن التكليف بما ليس في الوسع ثم هذه القدرة شرطت لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب له القضاء للان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم تتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق لوجود القدرة في ابتداء التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا تتكرر شرطه ولان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط للوجود شرطا للبقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرطا لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه لبقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداء ولهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه ان في النفس الاخيرة من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات والصيامات والحج وغير ذلك وقد تيقنا انه ليس بقادر على تدارك كلها ولهذا تبقى عليه بعد الموت ولبس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف

ن الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك حديقتك وان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرمة تفور بلحم فقربت اليه
خبزا وادما من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال
عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم
لانا نقول انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مختصة بالنبي
عليه السلام ولان تبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى
عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حل التصرف للبائع الى الحرمة وحرمة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل
العين باعتبار بمنزلة شيء آخر واذا ثبت هذا كان التسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا
الوجه فلا اعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يمنعه اياها وتجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار جهة القضاء
قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم القضاء فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع
والهبة وغيرها لانه مملوكة قبل التسليم القضاء فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب قضاء بمثل معقول اما كونه
قضاء فلانه اسقاط الواجب وهو رد العين بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب اما ان يكون كاملا وهو المثل صورة ومعنى
كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيمة والمماثلة بين الفائتة وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول
وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان الضمان واجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر
التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى كالحنطة للحنطة حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان سابقا
على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على المثل كامل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية
لحقه في الصورة عند الامكان كما لو ادى لمثل المثل الكامل مع القدرة على رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول
القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول على مقابلة الفدية في الصوم لان المماثلة
لا تعقل بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان ولان المال جعل
مثل المال آخر يخالفه صورة يتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل يعني
عبارة عن قيمة الشيء اي قدر المالية بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امراة على عبد
غير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب
وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد ههنا
لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليما من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل
قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية
لانه وجب بالعقد احد الشيئين فيجبر الزوج وتجبر المراة على قبول القيمة كما يجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد
المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الغايتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الغايت من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة **قوله** ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام راسه واشتغل بالتكبير فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل سن عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لان استواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما يتمكن من النقصان فيه بالانحناء غير مانع من تحقق الشبهة لان قيام بعض الناس قد يكون بهذا النصف واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة فبقاء هذه الشبهة لم تحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سهى عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام احتمال ان يكون سائر ما يلتحقها بها لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا لحكم قد ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام عن اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تتمثل بشبهة وهذا عجز عن حقيقة الاداء فيعمل شبهه فكان ما ذكرنا نظير الغايت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط كتكبيرات التشريق وعندهما نظير القضاء الذي له شبه الاداء على عكس فعل الاحق **قوله** وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق في حقوق الله فتسليم العبد المغصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه لغصب اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يده مال انسان فتعلقوا الضمان برقبته او بالجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصرا لانه اداء لا على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جوداصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او بيع في الدين يسقط الغاصب والمقصور فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد **قوله** واذا اعار عبدا الغير اي عبدا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء شبه القضاء كفعل الاحق اما كونه اداء فلانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل ثبت ان الواجب عليه تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد فعل واما شبهة بالقضاء فلان بتبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بدليل ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة على امه ثم ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد ابن مقاتل رحمهما الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوة فان لم يوص بها وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوة عن الميت لان الاختيار المعدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحاء رتبته كما حط درجة التبرع عن الايصاء في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز ههنا الرجاء الى رحمة الله وكمال كرمه وفضله وذلك يشمل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امراة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا قال لو استقرض ورثتها فقير حنطة ودفعوها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع في هذا كالايصاء الى قوله ولا توجب التصدق جواب عن سوال اخر يرد عليه وان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان يسقط بالفوات كصلواة العيد ورمي الجمار وقد اقمتم التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر عن الفقير نية لاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يضح حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز بدون نص فقال نحن لا توجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق مقام التضحية بل الاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية وهذا شرط لوجوبها الغنا كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هو النفس بازالة المحبوب عن يده يحصل بها الا ان الشارع نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى الاراقة في ايام النحر لتطييب الطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما تناوله من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل التربة من عين الشاة الى الاراقة ليفقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار الغني والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي ويحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به لفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته مع قيام احتمال ان لا يكون معتبرا الا باعتبار خلافته كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى المثل بعود الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم

المعنى واعلم ان المتاخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المامور
ولو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط
الحج عن الآمر باقامة الانفاق الذي هو سبب الحج مقام المسبب وهو الحج او باقامة الانفاق المجرد مقام الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج والدليل
عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته لا اهلية النائب لصحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن المامور بهذه الافعال لان الفرض لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد
وانما وجد النية عن الآمر وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب له ان ظواهر الاخبار
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي مات ولم يحج افتجزيني
بان احج عنه فقال نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع عن محجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه
يصير ضامنا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق عن ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق
ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل فتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع كونها معقولة ظاهرا
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني لحصولهما في الفعل
الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا يرى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة
ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات **قوله** لكنه يحتمل الى
اخره جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجبها قياسا على الصوم
من غير معنى يعقل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه
اي لكن الفدية على تاويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلوما بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نقف عليه لقصور عقلنا عن ركه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم
منه اي من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فاذا وجب تدارك
الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التقويم واذا اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة
شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء مثل لمثله كما هو مثله ويحتمل
ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه
الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به باس لانه حينئذ يكون براءة
مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ورجونا القبول من الله اي الجواز في الصلوة من الله تعالى فضلا فان القبول في جميع الصور مرجو غير مقطوع به
وقد اريد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز صلوته وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحكم يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال كذلك في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
قضاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستشفاء

ان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلوا من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم يقسمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا الى
تقسيم الاول كما ان اللفظ يقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يعرف ذلك بالتقسيم
الاول فكذا هذا بمثل معقول اي مدرك بالعقل مماثلة للغاية كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم فيدخل فيه المثل الكامل
قضاء الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بانفراد وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل مماثلة للغاية لا لان العقل ينفيه ويحكم
بعدم مماثلته له لان العقل حجة من حجج الشرع وانها لا تتناقض كالفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا من الصوم عند العجز المستدام
عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه واحجاج الغير بماله فانه جائز ولكنه
في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح عن المرض فعليه
حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه
العجز مستغرق بقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا حج بماله رجلا على سبيل
التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتنا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه فدية طعام
مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الاية على ظاهرها لكانت الفدية
واجبة على المطيق والصوم واجبا على العاجز وهو قلب المعقول او كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو لا يليق
بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اي لئلا تميد بكم ومثله
كثير وهذا على قول من لم يجعل الاية منسوخة فاما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ
الفاني باجماع الصحابة عندهم وفي الاحجاج حديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس كانت من المهاجرات ويقال لها ذات الهجرتين لهجرتها الى الحبشة
مع زوجها جعفر بن ابي طالب وهجرتها الى المدينة وهي التي نزلت فيها ان المسلمين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت
يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي اراك الحج وهو شيخ كبير لا يتمسك على الراحلة افتجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته لكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق روي ان احج بفتح الهمزة وضم الحاء اي احرم عنه بنفسي واودي الافعال عنه
وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا
ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اي آمر ان احدا بان يحج عنه وعلى هذا
الوجه صح التمسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان احج بفتح الهمزة ان آمر رجلا بان يحج عنه لان فعل المامور يجوز ان ينسب الى الامر مجازا
كما يقال بنى الامير الدار وضرب الدينار والدراهم اي امر بالبناء والضرب فعلا هذا التاويل يصح التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين الله
احق انه تعالى احق بالقبول لانه اكرام الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برافته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير والانفاق الذي لا يقدر
الا عليه وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء لان حقه اقوى من حقوق العباد ويؤيده ما ذكر في المصابيح في حديث آخر فاقض دين الله فهو احق
بالقضاء قوله ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب النفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا له قياسا وكذا لا مماثلة
بين افعال الحج التي هي اعراض وبين الانفاق الذي هو صرف مال عين الى الغير فعرفنا ان المماثلة ثابت بالنص غير معقول

المنفرد اي اداء المنفرد في الوقت فاداؤه فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان الجهر اي وجوبه دون شرعيته ساقط عن المنفرد والجهر صفة كمال
في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدة السهو تركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور فان قيل ينبغي ان يكون اداء
المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لا ان تركه يوجب
النقصان كمن امر باداء درهم زيفه اذا اداه يكون اداه كاملا منه لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدا يكون اكمل منه لان يكون
الاداء الاول ناقصا فكذا ههنا قلنا الجماعة سنة موكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلة في الامر الذي ثبتت بمثله الواجبات
فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها قوله وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول
الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فالضرب للوضوء ففاته الباقي اداء
باعتبار بقاء الوقت يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقد صح اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما
لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء ولم يعكس لانه باعتبار اصل الفعل مودى وباعتبار الوصف قاضي والوصف تبع فلا اعتبار
معنى الاداء قلنا اذا احدث الرجل وامراة خلف الامام فتوضاء وقد فرغ الامام فحاذته في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل
لان اللاحق في الحكم خلف الامام حتى لا يلزمه القراءة وسجدة السهو فيتحقق الشركة بينهما تحريمة واداء فكانت محاذاتها اياه في هذه الحالة
كمحاذاتها في حال الاداء قبل الحدث بخلاف ما اذا سبقا ببعض الصلوة فحاذته قضاء ما سبقا به حيث لا تفسد صلوته لان المسبوق
في حكم المنفرد حتى لزمه سجدة السهو والقراءة فلا يتحقق الشركة التي هي شرط المحاذاة بينهما في الاداء فلا يفسد ولاعتبار شبه القضاء
قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير ومع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى
فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل مصره للوضوء والوقت باق لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر رحمه الله
لان اللاحق مع كونه مقتديا قاضي شيا فاته مع الامام لان الشرع جوز اداءه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
بعذر وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يودي شيا بمثل ما وجب
عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يوثر في فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المغير
منه قبل فراغ الامام حيث يصير به فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
فرغ صارت صلوته بحيث لا يوثر فيها المغير بوجه فكذا ما بني عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا وجد مغير في هذه الحالة يوثر لا محالة وبخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه
بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوته لانه منفرد مودي شيا عليه في الحال وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم
الاداء مع الامام فيما سبق به فيوثر المغير في حقه كما لو كان منفردا تحريمة واداء وتسمية الشرع فعله قضاء لقوله عليه السلام ما فاتكم
فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز اما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشير في قوله وما فاتكم فاقضوا ونحوه
انما نجعله مؤديا باعتبار حال نفسه ويؤيده ما ذكر في صحيح البخاري وما فاتكم فاتموا قوله والقضاء نوعان اي القضاء الخالص نوعان
فاما القضاء الذي خالطه معنى الاداء فقسم اخر والقضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه

ن لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
لا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف رح في رواية عنه
حيث لم يبطل ووجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا رح في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال
نما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له فالسبب
الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الجواب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
عارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره
بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان
يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه لزمه التوضي حينئذ لاداء المنذور بذلك
السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله بما شرطه اي شرطه الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مقصودا بالنذر
الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس
الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب
بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في
الرمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة
في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بعد بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
لا يتادى لصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض وضوءه ثم توضأ لصلوة اخرى حيث يجوز له اداء
المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضي للمنذور ولواجب اخر سواء في
حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتادى باي طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اي الاداء الخاص الكامل ما يؤديه الانسان
بوصفه اي مع وصفه او ملتبسا بوصفه اعلى الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة
توفر عليها حقها من الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذ الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا
في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيها لا تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة قوله فاما فعل

ان يكون فعل للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته لصرف المثل اليه كما في
حقوق العباد فان قيل لانسلم ان القدرة على اصل الواجب يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا
ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هو النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف
الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا كمن عجز عن تصدق درهم من ماله باليد اليمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق
باليسرى لان الفرض يتحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب في الاداء قبل السبب
لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن تلف مثليا وعجز عن تسليم
المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص معقول
المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبهذا ظهر
خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة
بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم
كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج
الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء
حقيقة وهذا كمن غصب شيأ وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين
والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وتمام السقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى لا الى المثل
حيث لم يجب من جنسه وضمان حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدى اي الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب
قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او
نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول
بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
نص مقصود فكانه اذا فوت التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا فعلى هذا اذا افات لا بتفويت بان مرض وجن
في شهر المنذور وصومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة
فيظهر ثمرة الاختلاف وذكر شمس الائمة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه
هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الحكم
عندهما بناء وانما يظهر في التخريج قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان مبنيا

ن القضاء او يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء يضاف
لى الامر لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان شئت ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما اجيب به الاداء
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود ابتداء اي غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ذكر في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتداء قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتداء وهكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومن تابعهم رحمهم الله تعالى
اليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث رح وعند العراقيين رح من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب
الميزان رح لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر او بدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في
القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتداء بان
الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المامور به عبادة
مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة مفسرة بانها فعل ياتي به المراء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر لمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقاته
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور به لما فات
يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد ولانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في مقادير
العبادات وهيئاتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا
لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورة واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوته او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز
ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث
الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان ترك الامتثال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة مقصودا
بوجود سنة حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمل التفويت والى عدم الثواب

مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا اخر صريحا اندفع به ما تعين به الحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح كنقد البلد يتعين في عقود المعاوضة بدلالة الحال وهي تيسير الاصابة وتبطل عند التصريح بذكر نقد بلد اخر بخلاف صوم الشهر فانه يتعين لا من مزاحم لا بوجه فيتادى بجميع النيات

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اي الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء الذي له شبه القضاء والمحض منه ينقسم الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر بهذا الاعتبار والى الكل اشارة في الكتاب على ما ستعرفه وقوله اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي يتعلق بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب اي التسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوهما الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا التعريف يشتمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به تسليم عين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء يتعلق بالاسقاط اي القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اي بتسليم مثل الواجب من عند المكلف هو حقه اي ذلك المثل حق المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المماثلة ثابتة بين الفائت وبين ما يصرفه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو حق الغير ولهذا اكده بقوله وهو حقه لان للمتوهم ان يتوهم اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقه لانه اسقاط بمثل من عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة هذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزل في تسليم مفتاح الكعبة حين اخذه النبي عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلمه الى ابي العباس رضي الله عنه الجنة فلما نزل رده الى عثمان فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته لكان تقبل منك الحديث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال القضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله عز وجل فاذا قضيتم الصلوة اي اديت بدليل ان الجمعة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال ادى فلان دينه اي قضاه لان اداء حقيقة الدين متعذر بل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها على ما عرف وكما يقال نويت ان اودي ظهر الامس اي اقضي لان اداء ظهر الامر بعده مضيه محال فمن باب المجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التقويم قوله واختلف المشايخ اي مشايخنا رحمه الله واللام بدل الاضافة في

الشك في حقه اتسع الوقت وصار كما دخل وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في هذا الكتاب وعامة الكتب مشكل لان العاقبة مستورة فلا يجوز بناء الامر عليها فانه اذا سالنا سائل وقال قد وجب علي حج وارید ان اوخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عني هل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو على خلاف مذهبه فان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علم انك تعيش فلك التاخير فيقول وما يدريني ما ذا في علم الله فما فتوكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله كذا ذكر بعض المحققين في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير تضييقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة قوله قطع ذلك في حق الماثم لا غير يعني ظهر اثر تعين الاشهر من العام الاول للاداء في حق الاثم او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حتى لو اتى بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان تعين اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التحرز عن الفوات وبادراك الاشهر من العام الثاني وقع الامن من الفوات فسقط عام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التعين في صيرورة الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى حجة النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء الحج النفل فنية من يؤدي حجة الاسلام بالاتفاق الا انا حكمنا بتعيينه للفرض في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعين في حق المنع عن صحة النفل كما خرج وقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه اعظم التكن من اداء مستحق عليه من السفه والسفه عندي مستحق الحجر في امر الدين صيانة لماله ففي امر الدين اولى فجعل نية النفل منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وهو تباشر فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا تتادى الا عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجة واقعا عن الفرض مع ان نية النفل اعراض عن الفرض ما بلغ من ترك اصل النية لكان مؤديا للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا واعترف تمامه في الكشف قوله وجوازه عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروعا مقيدا فينبغي ان يشترط التعيين في النية فلا يتادى الواجب بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التادي بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في الكتاب جواز الحج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المؤدي لان التعين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يتمثل لمشاق الكثيرة ولا يتكلف للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وانصرف

وهي من السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه
فكان مشتبها كذا ذكره شمس الائمة رح وهكذا ذكر فخر الاسلام رح في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين جعل ظرفا لاداء حج ومعنى اشكاله
انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذا السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاشر ادى وان مات تحقق الفوات
فسميناه مشكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق وقال بتعين الاشهر من العام الاول
الاداء كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء
ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث يشترط ان لا يفوته عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف رحمه الله
لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله
بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
جاز اداؤه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل
التضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فيثبت ان الاشكال
لم يزل بما قالاه ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله
فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فياثم استدل محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت
فريضته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت
خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فردا من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت
بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فظاهر بقاؤه الى ان يظهر مزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان
كذلك لا يتعين الا بتعينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي
السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به
اخر الوقت فيحرم به عليه التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي
من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الا بالاتصال و
ذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجة غير الوقت الحاضر فيكون التاخير
عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتعين العام الاول للاداء وهو معنى قوله يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام
الاول احتياطا واحترازا عن الفوات تحقيقه ان وقت الحج يفوت للحال بمضي يوم عرفة فلا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل
وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث
يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت
فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا فاما تاخير
النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان بعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره على ان التاخير انما حرم للفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه
فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصام اي الصوم
المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لا يحتمل صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف
يكون الصوم واحدا فانه مشتمل على امساكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو شيء واحد ولهذا لو وجد المفسد في جزء
يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في الغسل لدخوله تحت خطاب فاطهروا
ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في الغسل بخلاف الوضوء فاصيبت بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطاء
في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور حتى جاز بنية من النهار كصوم النفل
وصوم رمضان ولكنه اي الناذر ان صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من كفارة او قضاء
يقع عما نوى يعني اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع عن صوم الوقت لان التعيين اي تعيين
الناذر الوقت للصوم المنذور فيه او تعيينه لصوم المشروع وهو النفل للنذر وخروجه وجه من كونه نفلا حصل بولاية وولاية لا تعدوه
اي لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
في سائر الايام شرع حقا للعبد لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات ونيل السعادات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تقدير الترك فاما فيما
يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اي الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتمل لحقه فلا اي فلا يصح التعيين يعني كان الموجب الاصلي
في هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملة فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما
هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد منذرا للمشروع الذي ليس بحقه من قبيل
نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا تعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هنا ولا يقال التعيين حاصل
بفعله لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولاجه الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه
فانا نقول اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الى غيره حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه بقي الوقت محتملا
لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق النية ونية النفل كالظهر المضيق لان صحة بهاتين النيتين من
ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته واصل المشروع فيه صوم النفل الذي
صار واجبا بالنذر وهو واحد فيتصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو
التقصير في الاداء الى زمان التضييق فيجعل عدما في حق سقوط التعيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
من هذا الجنس وان كان يوهم ان الوقت سبب في هذا القسم يعود اسم اشارة الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه
ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث
اي من انواع المقيد الوقت الموقت بوقت مشكل توسعه وتضييقه وهو الحج فان في وقته اشكالا من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فان الحج عبادة يتادى باركان معلومة فلا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في
سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سنين العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر

الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم غير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر فيما فمن البعيد ان تثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع الضرر فلذلك شرطوا نه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلق الرخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندنا تثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما تثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم ير وعن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل ازدياد المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذه لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب بالتاويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم يخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي عجز به عن الصوم لابد من ان تثبت له الترخص بالفطر دفعا للهلاك عن نفسه كما ثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر اوعن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا لم تثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله فالجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضره الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف رحمه الله من قوله لان رخصته متعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال فالصحيح عندنا لان رواية ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشار الى الفساد بقوله فالصحيح عندنا اي عندي كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو سهو او تاويل ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدرك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيتوجب الرخصة بعجز مقدر يعني انه يستحق الترخص بالافطار بعجز تقديري لا تحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب مفض الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافات مشقات والغالب في المتحقق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة فاذا صام المسافر لا يعد قدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم فيقتدي اي حق الترخص حينئذ اي حين اذ لم يبطل ولا يتم ترخصه بطهور قدرته على الصوم بطريق النيابة اي بطريق الدلالة الى حاجة الدينية يعني جواز الترخص بالافطار باداء الصوم لحاجة الدنيا وية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدنيوية وهي دفع العذاب عن نفسه في الاجل بالطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يوما او شهرا او سنة لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبييت واجبا لم يجب نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين اي متضادين اي متنافيين بهما كونه

لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بترك الفرض الوقت ويكون مواخذا بترك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتشهم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا سبيلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الترخص بقي صوم الوقت مشروعا فيتاديء بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما يجوز له الترخص باداء واجب اخر كما جاز الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت ليس بقابل هذا الترخص لعدم مشروعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتاديء بمطلق النية ونية النفل لا يجب التعيين فكان نية واجب اخر ونية النفل سواء قلنا لما اثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب اخر في هذا الوقت في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له كصوم الوقت وكان ينبغي ان يجب عليه التعيين ولا يتاديء فرض الوقت عنه بمطلق النية لتقيد المشروع فيه في حقه كالظهر المضيق الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة ولا تحقق ذلك بهذه النية والثاني في انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان للاداء الفرض ولا تعيين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح اداء فرض الوقت وبهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه وما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح منه نية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل يقع عنه قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهي اداء صوم الوقت لا تثبت بهذه النية لانه انما تثبت بنية واجب اخر وبنية صريح النفل على رواية الحسن وبهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتاديء بمثل هذه النية في غير رمضان لغيره اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمله كما يحتمل فرض الوقت ولما لم تثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت فصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله واما المريض فالصحيح عندنا الى اخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله فقال وان كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين البخاري رحمهم الله والشيخ الكبير ابو الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح فكان بعض مشائخنا رحمهم الله يفصل بين المسافر والمريض فقال انه ليس للمريض ان يصوم والصحيح انهما يتساويان وما ذكر اختيار المصنف رح اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتكامل في نفس المرض باجماع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضره الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضره

واصل الصوم جنسه لا اسم غيره وهو كما لو نادى لرجل ابيض منفردا في الدار بالرجل الاسود ينال بهذا الاسم لان الاسود وان
بطل بقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به والاعراض لو ثبت انما يثبت في ضمن نية النفل
او القضاء وقد لغت بالاتفاق فبلغوا ما في ضمنها ونظيره الحج على مذهبه فان قيل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي انه يتادى
بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الامساك في
هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهة
المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة
وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد
بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية قلنا الشارع وان
عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي
بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة
لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه اختيار فلا حاجة الى النية لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف
هذا الفعل عن العبادة الى العبادة لا اختيار اصل الفعل ولم يوجد وانما لم يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه
كما لا يمكنه ذلك في اليسر وهذا بخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالهبة
صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجاز حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العرض من المصروف
اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل وبخلاف الاجير فان المستحق
منافعه ان كان اجيرا واحدا والوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
اشتراط نية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العبادة
قوله الا في المسافر ينوي واجبا آخر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح كما ستعرفه اي
يصاب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع الخطاء في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يصاب
في حقه بهذه النية بل يقع صوم عما نوى عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في
رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق
في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الحقت بجزء عند جمهور الصحابة والفقهاء رح وقد بينا ان شرعه ينبغي شرعية الغير فلا يبقى
غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع
صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو
شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع
الوقت لمنفع يرجع اليه وانتفاعه نوعان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للضرر العاجل وانتفاع في الاخرة بدفع ضرر العقاب وللمرء ان
يصرف ماله الى ما شاء بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعليه من اسقاطه فرض الوقت

الاداء في كل موقت ولكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض تحقق الاداء في الوقت فكان
اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الجزء الاخير على تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سببه
ابتداء من غير ان يثبت انتقال او تعيين وما للجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير كلها في حق النوى
وفي حق غير المودي الكل سبب كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور على الوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في
الصوم المنذور المضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر الا ترى انه اي الصوم قدر به اي بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت
وانتقص بانتقاصه ولم يفصل الوقت عن الاداء فيه فكان معيارا لا ظرفا اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة
فانه ظرف على ما مر بيانه واضيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم لشهر رمضان كما اضيفت الصلوة الى الوقت فقيل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان
سببا كوقت الصلوة لها لان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وسياتيك بيانه **قوله** ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع من الموقت ان غيره اي غير هذا الموقت لا يبقى مشروعا فيه اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يسع
فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا فيه انتفاء مشروعية غيره عنه لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
الا امساك واحد وهو لا يفضل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق
الصوم من تعرض لجهة الفرض ومع الخطاء في الوصف اي وصف الواجب اي نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتادى
عن احد الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف
كما هو عادة معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن الممتنع حصول
العبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة الاصل نفيا للجبر يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة وتعيين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن
تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعيين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على
ما قلت الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق
وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في زمان او مكان ينال باسم جنسه
كما يقال باسم جنس كما ينال باسم نوعه باسم العلم فان زيدا لو نوى بنا انسان او بارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد لصورته
مناد لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت فيه الصوم
صار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد
في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود
من حيث الشرعية ومن حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس ومع الخطاء في الوصف فان قيل سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى
بنية التطوع او بنية القضاء الا ان المتوحد في المحل ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان
قيل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه نوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل المعنى في غيره وهو الفعل فان في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم باعتقادهم
انه في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم تحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات ففي حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان
كان محتملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق محتملا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا هذا بيان ما ذكر في الكتاب
وحاصل ما في الشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعينه على تقدير الشروع فيه دون
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعين وان قلتم بتعينه مطلقا وجد فيه الشروع اولم يوجد
فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين جزء للسببية مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستدامتها عدم تعين ذلك الجزء للسببية واجيب عنه بانا قد حكمنا بتعينه وجد الشروع اولم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في
هذا الجزء وان لم يوجد منه شروع في الاداء ولكن تعينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضي ذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا
جزءا من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت والاداء في الوقت لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء
الاخير لان الشروع غيره في الاداء ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا يلزمه شئ لانه في التاخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية
الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير والاوجه لجعله مفوتا مع بقاء الوقت والاختيار فاذا شرع
في الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشروع فيه فاما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
حتما لسقوط خياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا آثما فلا جرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه اولم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مطالبة للواجب في الذمة لا تحقق الا بتقرر الوجوب فكان من ضرورة تعين هذا الجزء للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر
هذا التعين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت اولم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه الشروع حتى مضى الوقت فقد فات الفرض الذي ثبت
والتعين لعلة وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى بقائه سببا مع امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم العمل
بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كالمكلف
الذي اسلم في آخر الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية
في حقهم وان لم يوجد منهم الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر ممن اسلم او بلغ في آخر وقت العصر في وقت مثله لان
ذلك لا يروى عن السلف كما بينا فالحاصل ان التعين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به
ويقرر هذا التعين بوجد الشروع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط
هذا التعين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت ثم وذهب البيسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الى الغاية في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا لصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت ذهبت
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد
بالوقت ما جعل الوقت معيارا له اي لوجوبه وسببا لوجوبه هو شرط لاداءه ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه مؤقتا اذ الوقت شرط

الحزمة الا انه تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الغريمة ولهذا
جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغريمة في العصر الا بان يقع بعض
اداء اسهاني الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغريمة سقط اعتباره لانه حصل حكما لتكميل
الغريمة لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر
يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا
لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا هكذا ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
كلام ويحتمل ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال
بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات
المكروهة فاشار الى الجواب وقال اذا دخل الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزاء من الوقت سببا ضرورة
وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب بانفسها ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا
جزاء منه سببا ولباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يودى في الوقت حتى فات سقطت الضرورة
ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر
اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وجه فلا يصح اداؤه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع
ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول انما ينتقل السببية
الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب
كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي المفتي رحمه الله الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني
فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغيير ليس بوقت لقضاء شيء من صلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين
رحمه الله في شرح الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقصة فكان الاعتبار للاكثر الذي
له حكم الكل في نص للواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفة فكان الموجود اصلا
ووصفا احجا على الموجود اصلا لا وصفا والمرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل حتى دون الناقص فصار كان الكل
كامل والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فثبت بصفة
الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه بمنع صيرورته دينا في
الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث
لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام
رحمهما الله ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف ويحتمل ان يجوز ولا يقال بثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب
لما كان ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن بمعنى

رواية اخرى عنه عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا تاويلها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان ورودهما كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيهما لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الفرض اشارة الى بقية ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفضيلة على ما عرف قوله وان كان الجزء فاسدا ذلك الجزء اي الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا اي ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر يتأنف في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار اذا استوفت فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يوثر في فساد الملك فيتأدى ببعض النقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص لانه ادى الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا انذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم ينتقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله انما قيد تعيين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء ليتأتى له تفريع طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والا تعين هذا الجزء للسببية بعد ما مضى سائر الاجزاء من غير اداء ولا يفتقر الى الشرع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام والبلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع للتعيين في الاجزاء المتقدمة ليمتنع انتقال السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجيح عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه ويويده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يود فيه حتى مضى يبقى سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزء سببا للوجوب فعلمنا ان الشرع ابقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليودى الواجب فيها لا في غيرها وبعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع في الاداء وان تعينت السببية فيه بدون الشروع لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يوخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزء وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب عن سوال يرد قوله فان كان ذلك الجزء بجملته الى آخره ووجه وروده انه قد اثبتم ان ما وجب كاملا الا يتأدى ببعض النقصان كله ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع اخره في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر في اول الوقت ومدها الى ان احمرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد دلالة تشغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لتوارد نعمه عليه على التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب

اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم الشروع فى الاداء ينتقل من الثانى الى الثالث والرابع الى ان تضيق
الوقت بحيث لايسع فيه الاداء المفروض عندزفر رحمه الله والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تاخير الاداء
ثابت الى ان تضيق الوقت بحيث لايسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه ثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت
الى ان تضيق الوقت ايضا عندزفر رحمه الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر
جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لايعارض الموجود وانما لايسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
قوله فتعيين السببية فيه ليصلح نتيجة لقول زفر وقول اصحابنا ايضا فعندنا لما لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت
فيه اى فى وقت التضييق لجزء يلى شروع فى الاداء اذلم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فمتى انتقلت الى ما بعده
والواجب لايسع فيه لادى الى تكليف مالیس فى الوسع فيعتبر حاله اى حال المكلف فى الاسلام والبلوغ والعقل وكذا
عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبى او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدث
هذه العوارض بعد مضى هذا الجزء لايلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى آخر جزء من
اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء للسببية تعينت السببية فى آخر الوقت للجزء الذى يلى الشروع فى الاداء يعنى تعينت السببية
للجزء الذى يتصل به الاداء غالبا اذلم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف فى صدوق العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس فى ذلك الجزء وجبت
عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف فى ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما فى ذلك الجزء وجب عليه
صلوة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء وان مسافرا فى ذلك الجزء وجب عليه صلوة المسافر وان كان مقيما فى الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة
ذلك الجزء اى فى الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اى لم يوصف بالكراهية ولم ينسب الى الشيطان كما فى الفجر اى فى وقت الفجر وجب الفجر
به كاملا فاذا اعترض الفساد فى الوقت بطلوع الشمس فى خلال الفجر لبطل الفرض عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان الجزء الذى تقدره
السببية عليه وهو الجزء الذى قبل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا فى الذمة فلا يتاديه بصفة النقصان كما
صوم المنذور المطلق لايتاديه فى ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرا اية سجدة فركب وسجدها بالايماء لايتاديه به لانها وجبت
كاملة فلا يتاديه ناقصة ولايقال الكامل قد يتاديه بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان
يخرج به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان
ان يخرج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتى بما امر به الا
انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التى لايزاد بها على الكتاب فتمكن به نقصان فى الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
فوت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة فى الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز ذكره
ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة فى الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان
فى نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة رضى

قبله وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت
يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية وليس بد من اعتبار معنى السببية وجب ان
يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من
تقييده بالبعض ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء
الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء تقررت السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود
من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء والا اي ان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه اي
يلي الجزء الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني لما وجب نقل السببية من الكل الى ما دونه
للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و
فساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين السببية ولهذا لو ادى
بعد ما مضى جزء من الوقت جاز ولما وجب الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل
اتصال المسبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا ينتقل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة تجب
على المصلي بالجزء القائم من الوقت لا بالفائت لانه لو وجب بالجزء الفائت يصير مفوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب
قوله ولم يجز تقريره اي تقرير معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء جواب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتصار السببية على الجزء المتصل
بالاداء ونقلها من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب
فقال لم يجز تقرير السببية على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اي التقرير يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل
يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل وقيل معناه ان
الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يجز تقرير معنى السببية على الجزء الاول والغاء هذا الجزء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء
بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف فاستقبله نهر ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال
بما لا يعنيه فكذلك هذا قلت هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره ولكن قوله يؤدي الى التخطي عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان
يقال يؤدي الى التخطي عن القريب الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه
وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدم
على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان
ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت في اثناء
الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية
على الجزء الاول ولم ينتقل جزءا فجزءا لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت اهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز نصا
واجماعا لو ولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة رعتهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك تنتقل السببية

لتوسعه وتضييقه فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء فان قيل قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف
محال والمحال مشروط على ما عرف فما فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم
الى الوجود فكانا غيرين واعتبره هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان
كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم من كون
الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له انه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجمل
الثلث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد
منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله الا يرى انه اي وقت الصلوة يفضل عن ادائها يعني
اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء
شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يجز فثبت انه ظرف لا معيار اذ تفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير
المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بطول الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من قبيل الاول
دون الثاني والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان التفاوت
انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا للاداء والاداء اي المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا كالبيع لما كان
سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطي وثبوت الشفعة
وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في
صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
فيحمل عليه ما لم يقم عليه دليل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت
ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله ويفسد التعجيل قبله اي تعجيل الاداء قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح هذا
دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احدى
الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين
ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب ومسبباتها كالمناسبة بين العقوبات والجنايات
ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا لها قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد
فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا
للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع وهو وقت الصلوة انه الضمير للشان لما جعل الوقت ظرفا
للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل جميع الوقت سببا مع رعاية هذين المعنيين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا
يوجب فوات احد المعنيين فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره ومراد الان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان التاخير تفويت لانه لا يدري القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا يستحق ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء وبان التعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد ثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني ولعتبر الامر بالنهي فان انتهاء النهي يثبت على الفور فكذا الاتيان الواجب بالامر ويمسك الفاكهي بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة افعل بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان قريب او بعيد ومتقدم او متاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به الضما ان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان يريد ما قلنا الضما ان مدلول الصيغة مطلب الفعل والفور والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضرورته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان يخلي زمان العمر منه فثبت الامر عليه لا صفة التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه جائز اعقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به واما ما ذكروا ان في التاخير نقض الوجوب فذلك حكم الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب وليس في مجرد التاخير تفويت لانه تمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر لفوت المامور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه واعتقاده الوجوب يتغرق جميع العمر ومن ضرورته التعجيل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما ادا الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاده وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يجب الفعل من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم الشيخ ذكر الكفارات كلها والنذور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في التقويم واصول الفقه كلهم الائمة لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام صوم الكفارات وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقتة لانها مقدرة بوقت محدود لتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلثة ايام وتقدر الصوم المنذور بما سمى من المدة وتقدر القضاء بما فاته من الصوم وكلا الوجهين حسن قوله والمقيد بالوقت الخ اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف

في تغيير موجب الكلام لانه اي ما نوى نية العدد والكلام لا يحتمله بوجه فيلغو نيته كما اذا قيل استغنى ونوى به الطلاق الا ان تكون المرأة امة
بان تزوج امة الغير وليست تحته حرة فحينئذ تصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد ولكن باعتبار ان ذلك اي الثنتين جنس طلاقها اي كل جنس طلاق الامة
اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان في حقها من طريق الجنس واحدا كالثلث في حق الحرة فيصلح محتمل اللفظ ايضا ولا يصلح تمسكهم بصحة
النسخ والاستثناء لانا لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا يدل على
احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة كما يلحق الشرط
به فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفريق الثالث غير صحيح ايضا
لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما وان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا
اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقوله القاضي للجلاد
اجلد فلانا الزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول والحضور بالاجماع فكذا اوامر الشرع فكان قول الشارع فمن شهد منكم الشهر فليصمه
واذا زالت الشمس فصل كقوله الرجل لزوجاته من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها او ما تكرر في اوامر الشرع فليس من موجب
اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على
الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يتطهر واذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الصلوة الدليل كذا ذكره الغزالي
واعتبارهم الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب لهذا يوجد الشرط بدون المشروط
والمشروط بدون الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راى سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق الصلوات
بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي
هو غير متكرر فاشتبه عليه فسال لدفع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر للتكرار لغة ومعنى وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم تجب
في كل عام لوجبت فريضة الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع كذا ذكره فخر الاسلام
في مختصر التقويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان والنذر المطلق
لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الاداء
بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة انه الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا
واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن
الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور لا
محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه
يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم
سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض عنه بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجه به اذ الوجوب ما لا يسع ترك
ولا شك ان تاخيره ترك لفعله في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت اقتضاء

منه لان النسخ يؤدي الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسدان واحتج الفريق
الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل اهل النحو الجمل
نكرات لان دلالتها على مجرد حصول مدلولاتها لا على التعريف والنكرة في الاثبات تختص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم
الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها وبما
ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة فاما ههنا فهي في موضع الاثبات فتختص الا اذا قام دليل على
خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل
على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج فحج الا كل عام يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكت
حتى قالها ثلثا فقال له لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فسواله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجب دليل واضح على ان الامر
يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم
جنبا فاطهروا وارادوا عمن تموتون صوموا شهركم فانه يتكرر بتكرار الشرط والاوصاف لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي
بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفريق الاول والثاني
ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا
كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان ما بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا ترك فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان
حكما وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى
واحد الا ان المصدر الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن لفرديته فيحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقدح
كونه ذا اجزاء في الخارج في تفرده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا يعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتبين بما
ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل فيوهم هذا انه
يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته
طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الثلث كل جنس الطلاق فكان
واحدا من حيث الجنس ولهذا يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصلح محتمل اللفظ
فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلاث
فتملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
او ثنتين فينبغي ان تقصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع على
الواحدة اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا تعمل نية الثنتين فيه يعني لا يصح ولا يؤثر

للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا تطهرن فاتوهن في قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب وهذا لان الخطر قرينة دالة على ان المقصود رفع الخطر لا الايجاب كما ان عجز المامور عن الاتيان بالمامور به في امر التكوير قرينة دالة على ان المقصود طهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه وتجب العامة بان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال عن المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الخطر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعدما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده استغني بعدما قال له لا تستغني فهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب لانها بعد الخطر فثبت بما ذكرنا ان الخطر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر لقرائن غير الخطر المتقدم فانه لو لا الخطر المتقدم لفهمت منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخواته شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المديونية ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب ان لم تتقدمه خطرة لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا

قوله ولا موجب له اي للامر في التكرار ولا يحتمله اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وكلي هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائيني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشائخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر تكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به متمثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي واصح الفرق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بصدد ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وافعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل فعلا الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا كاز سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب قد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب فعل فعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر بالنهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تاركا للنهي فكذا الامر يوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبيانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء

هـ الناقلون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جانب الايجاد للفعل راجحا على جانب الترك
وليس في الاباحة ذلك لان كلها فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا تحصل تلك الا بالوجوب او الندب ثبت ادناهما المتيقن به فلا يثبت الزايد
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات حقيقة زائدة بعد من غير ضرورة وانما تحصيل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق
الثواب به وتمسك الجمهور القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة لانه في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والا لما ذمه
الله تعالى على الترك وكان لابليس ان تقول انك ما طلبت مني السجود في قولك تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام
مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقة الاتيان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة
امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المامور به مطلقا حراما كان الاتيان بالمامور به واجبا ضرورة واذا
كان الاتيان بما امره الرسول واجبا كان الاتيان بما امره الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة ترك
المامور به لكنا مخالفين امر الشارع في ترك النوافل المامور بها لانا نقول الامر بالنوافل متضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن
ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فعدم تحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق المتخلي عن القرينة لانه لا يبقى معه
جواز الترك بل يدل على الاتيان بالمامور به لانه يتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تزل كانوا يحتجون
في الايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب
الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واقيموا الزكوة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب فيرد الكتاب فيرد نساءهم فليصلها اذا
ذكرها فليقضها سبعا اوثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا بمعارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم
من غير نكير احد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينها واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه العقاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لانه لا يذم عليه اذ لا يذم لغة
لو كان المامور به معصية لانا نسلم انه لا يذم لغة وانما يذم شرعا وهو غير مفيد سلمنا لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما
وراءها ان حمل كلامهم على ظاهره وما ذكروا ان يحتمل على ادنى درجات الطلب فباطل لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص عند الاثبات من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب فحمل له
والامر قبل الحظر ولعده سواء وذهب جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر ولعده سواء ومن قال بان موجبه التوقف والندب او الاباحة قبل
الحظر فلانه لا يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فانما منعهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر
الوجوب وبعد الحظر الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب التقاطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان منهيا عنه
اصله ثم ورد خطر معلق بغاية او بشرط او بعلة عرفت فالامر الوارد لعذر زال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
لان التحليد كان حلا الى الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعادة الحل الاول بان سبب التحريم قد انتفى وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر ورد
ابتداء غير معلل بعلة لم تعرف ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد لعده هو المختلف فيه واصح من قال بانه مفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر

واتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب
لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب الاخرة بترك الاشهاد في المداينات ولا يزاد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما
امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم للتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون
وللاحتقار كقوله تعالى اخبارا القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت
ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وان كانوا جعلوه قسما اخر وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى
كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتاديب كقوله عليه السلام لابن عباس رض كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ
التادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد
من مجرد الصيغة وانما يفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية
هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعض الشيعة وقيل
هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
على هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب
الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في
الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قوله هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق
انها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وعامة العلماء من الفقهاء
والمتكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة
وابي الحسن والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة
في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك احتج الفريق الاول من الواقفية بان صيغة
الامر استعملت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام
الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهذا هو التمسك للباقين
من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات
فيما بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا
قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان
من قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس بقرائن يدل عليه فعرفنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي
هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال بالاشتراك
المعنوي تمسك بان جعل افعل حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز
والقائلون بالاباحة احتجوا بان الامر لطلب وجود المامور به ولا وجود له الا بالايتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة

الاربع والابيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيمم الى المرفقين فانه بيان لقوله عز اسمه فامسحوا بوجوهكم
وايديكم هل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل ليس لنا ان نقول امر النبي عليه السلام بكذا فعند مالك رح في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن شريح
وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي رح يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة
العلماء رح لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفريق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز اسمه وما امر فرعون
برشيد اي فعله وطريقته لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول وقوله جل جلاله وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر فما
تقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا عن العجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وهو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة قال صلوا كما رايتموني اصلي وقال الصفاني في حجة
الوداع خذوا عني مناسككم فاني امراء مقبوض فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ان قوله موجب واحتج الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر
لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك توضيحه انه لا يصح
نفي الامر عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشيء مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا تكلم بعبارة الامر وصحة النفي
من علامات المجاز كما ان عدم صحته من امارات الحقيقة ويخرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب لوجوب الفعل وما ذكروا من السنة معارض بانكاره عليه السلام على اصحابه حين واقفوه في صوم الوصال
بقوله واكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني وفي خلع النعال في الصلوة بقوله مالكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن لانكاره
عليه السلام معنى كما لو كان امرهم وامتثلوا به قال الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في
البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيما ذكروا بلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المامور به لا في جميع افعاله اذ الامر لم يتناول الجميع ولو كان
الفعل بنفسه موجبا لما احتج الى قوله صلوا كما رايتموني اصلي بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر
يوجب الامتثال به قوله وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منقطعا يحتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الزام عند البعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق تناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع
تقديره موجب الامر المجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما
ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض مما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انها للوجوب ومثال الامر المقترن
به دليل عدم الوجوب الامر بالانتشار بعد اداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجامع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس
دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد لغرض التحليل لما سنبينه واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة

في غاية الطول وفي عين الذباب حجوظ وكان جالينوس ماسرا في الطلب والختم في التراويح بسنة والقرد شبيه بالادمي سجد عليه بكمال السخافة او عدم سخرة
من السماخر فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم ليحصل التناسب قلما تحن لانكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت
الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كما لمفهوم فانا لا ننكره انه من محتملات الكلام وعليه بنى كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والله اعلم

فصل في حد الامر قيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق المعلوم صدوره عمن هو شمل المامور ودونه فانه التماس او دعاء
وليس بامر ويلزم على ايراده ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا على الفكاسة انها لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لسمي امرا وليس كذلك وقيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل او ما هو في معناها او ما
يقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وبقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب اول الوجوب ومختار لبعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز بقوله فعل غير كف عن النهي وبقوله على جهة
الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل اولا
تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في النهي قوله وهو اي الامر هو قولنا افعل من قبيل الوجه الاول اي الخاص من القسم الاول اي قسم الصيغة واللغة صما ذكرنا اي من الاقسام
العشرين ومن الاولى للتبعيض والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان يكونا للتبعيض ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخره اقامة الدليل على
ان الامر من قبيل الخاص ويقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى دليلا عليه اذ معنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص
فصار كانه قال هو خاص لانه خاص وفساده ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان الخاص نوع
وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحقه الشيخ بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى
خاص فكان من هذا النوع فيكون مستدلا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كيت وكيت ثم يقال لفرد معين هو داخل
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد وليث
وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ بقوله
لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان لفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وقوله وضع لمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة
الامر والنهي كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما يسمى الصيغة
به حتى قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالاوامر والحاصل انهم وافقونا على ان الامر موجب وان الايجاب لا يستفاد الا من اللفظ وان الصيغة
المخصوصة تسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفونا في الفعل فقالوا انه يسمى امرا حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا
بينهما وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا من
افعاله التي ليست بسهو مثل الذلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد وتنوع الزيادة على

وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التشريك ولهذا اذا كان المعطوف متغيرا عن الخبر فانه يشارك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم
اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا اياه قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتقرر بحكمه لا بالشركة فيه كلام
اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
تثبت الشركة واليه اشار بقوله وبذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة انما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة
اي في عطفها على الكاملة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
الا فيما يفتقر اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد ثبت الشركة اذ تحقق الافتقار فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا
اي ولان الشركة تثبت الافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان التعليق متعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر والكلام تاما الا انه ناقص
تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على
المعلق بالشرط فثبتت الشركة للافتقار ويدل ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط
بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان
مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق
عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في عمرة ولا يمكنه ذلك الا بإعادة الخبر كما في قوله وعبدي
حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمينين عند
محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير مفتقر الى الاول لانا نقول التعليق لو كان تعليق البطال وهو التعليق
بشرط لا يوفق عليه كالتعليق بمشيئة الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوفق عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحالف
ههنا الابطال حيث الحق الاستثناء بكلامه بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدي حر في حق اصل التعليق فينصرف الاستثناء
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشيئة فلان بان قال ان شاء فلان ينصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى افتقر
على المجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فلذلك ينصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه او في بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ويوجد ايضا من جهة المتكلم ما يدل
على ارادة الشركة فيما يفتقر اليه فاذا فقد شيء من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفاء الشركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق ثنتين لعدم الافتقار وفي قوله هذه طالق وهذا اشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة
فان المتكلم لو كان حر يد الشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد وخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر على ما بينا فان قيل
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجملة شرط حتى لو قال قائل زيد مطلق ودرجات الحمل تتلون وكم الخفيفة

الدعوى الغداء بان قال له اخر تغدى معى فقال والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى فى ذلك
اليوم فى منزله او تغدى معه فى يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب رد عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد
به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فكذا وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل
لها لا تغتسل الليلة فى هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه تختص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام
الاول من غير زيادة **قوله** فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا اتغدى اليوم او
قال ان تغديت اليوم فعبدى حر او قال فى مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم
يتقيد بالغداء المدعو اليه وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتديا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم فى
منزله او فى موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والفاء الزيادة ولو جعلناه مبتديا
كان على عكسه فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا فى افادة العموم والحال
دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا عبرة لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب
لاعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
لانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما مر ولا يصدق القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر فى بعض الشروح ان العموم
فى الاقسام الاربعة ثابت لان قوله لا نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به
وكذلك قوله فسبحان الله يحتمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتروكة او الشرع زيادة فى الصلوة او للسهو فلما تعلق السبب به تخصص به وعموم
القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة واقعة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فيعم ولكنه لا يحلو
عن تحمل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابى يوسف بين مسئلتى الغداء والاغتسال وبين
قوله كل امراة لى فهى طالق فى جواب ما لو قالت له انك تزوجت على حيث تخصيص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذا
المراة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالغرض
وهو قسم اخر نص عليه فى مختصر التقويم والدليل عليه ان فى التخصيص بالسبب دخل السبب فى العموم بلا خلاف والكلام فيما ورائه وههنا
السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم النظر فى الكلام الى المقصود المتكلم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره
بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به وههنا غرضه ارضاءها وذلك يحصل بتطليق غيرها لا بتطليقها فلا تثبت العموم بل تخصص
غرضه ولم يدخل هى فى الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمد يقولان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاءها احتمل ان يكون اسخاطها وزجرها اولى
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ بهذا التحمل **قوله** ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر من ان نظم
القران فى النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو ويوجب القران بينهما فى الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو
اذا دخل بين الجملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها فى الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين فى
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة فى الحكم واجمعوا ان المعطوف
اذا كان ناقصا لا يشارك الجملة المعطوف عليها فى الخبر والحكم جميعا تمسكوا فى ذلك بان الواو للعطف فى اللغة ولهذا سمى واو العطف

عماني يمينه لقوله عن اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا تسلم عدم المطابقة لانه طابق الجواب وزاد ولا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او غيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسال عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن فتى نقل السبب فائدة قلنا فائدة معرفة اسباب التنزيل والعبر والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ثم الشيخ رحمه الله لما بين ان العام تختص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب الورود ام سبب الوجوب وان المراد لو كان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتبين محل النزاع شرع في بيان ما يختص به سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يختص بالسبب ما لا يستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملة فلا يمكن فصله للعمل به كقوله لغيم ولي فان كل واحد منهما غير مستقل بنفسه وكل واحد من حروف التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب لغيم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيدا واقام زيدا ولم يقم زيد فقلت لغيم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيدا ولم يصل زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لاخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك علي الف درهم ولو قال لغيم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم لغيم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه حينئذ ليست ربنا وهو كفر ولو قال اكان لي عليك كذا فقال لغيم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين لغيم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في المسئلتين في الوجيز تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله او خرج مخرج الجزاء وهو القسم الثاني منها فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سببا وجوبه متعلق به لان الحكم يتعلق لعلته ضرورة لتعذر الاثر موثر كقوله الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو دلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سببا وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة وكان معناه مسجد للسهو حكما له وهكذا قوله زنا ماعز فرجم قوله او خرج مخرج الجواب وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة فان كلام المستفتي لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه صار زائدا على قدر الجواب تقيد بما سبق وصار ما ذكره في السؤال كالمذكور في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة ومضا

قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم يمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق
جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل انه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده
يجوز ان يكون معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا عن الشرط اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلث المعلقة بالشرط
يحتمل ان يتحقق وجودهما عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق
كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فيبقى محتملا للوجود بالطريقين كما كان واذا ثبت
هذا في الارسال والتعليق يثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق
على سبيل البدل وان امتنع ثبوته بهما جميعا فلذلك وجب الجمع ولم يجز الحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم الى
آخره ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل على
التفصيل الذي نذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعي الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره
عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الحادثة بنص آخر بدلالة او بقياس وقال مالك والشافعي رحمهما الله
يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب
ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به واحتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم
لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب
عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور
الداخلة تحته متساوية وبان من شرطه الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا
بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم
في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء
وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك
به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه
والمانع هو المنافي فبينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال
الدليل المخصص وهو خلاف الاصل يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان
آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته بشريك ابن سحماء او
في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذف عائشة وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما
اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يخص بسبب الورود واما قولهم السبب مشير
للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا
وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع
عادة وشريعة اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام

فيه لوجه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد ذكر في ظهار المبسوط وغيره ان كفارة المظاهر لو كانت بالاطعام ليس له ان يجامعها قبل التكفير
وذلك يدل على اشتراط التقديم فيه ولا وجه له سوى الحمل قلنا لم يشترط ذلك لمعنى في الاطعام بل لمعنى اخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام
قبل الاطعام فينتقل الكفارة اليه فلو وطيها لوقع التكفير بالاعتاق والصيام بعد التماس وذلك حرام **قوله** وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد اي ومثل
دخول الاطلاق والقيد في الحكم دخولهما في السبب في ان يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
اداؤها عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا مزاحمة اي لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان
يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والموت فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في
حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ههنا ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق
اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من حيث
انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد دليلا على ان مفهومه اولى بالسببية وان شرعه اهم
للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ضمنا ثم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا
بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع ويجعل سببية مفهوم
المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شيء بالنصين وبنصوص
كالصلوة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والقيد في الشرط كما في نصي شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد ايضا حتى
انعقد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه ينعقد بانهما
وجد ولا ينعقد عند عدمهما ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار عدلين للنكاح اولى
من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس بطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
واشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتثبتوا وكذا اشتراط السوم في نصب الزكوة ليس بطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل بنص ينفي الزكوة عن غير السائمة وهو قوله
عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي المتعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل
النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة بل بعبارة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وباشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولا مكان
وجب النقل والاهداء اليه سوى الحرم **قوله** وهو نظير ما سبق ادرج الشيخ في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسئلة التعليق بالشرط
ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يجعل ثابتا قبل وجوده فان حل الامة لما علق بشرط عدم الطول
لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان فقال وهو اي
العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان تعليق الشيء بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد

النص المقيد وثلثة مطلقة عن التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص فوجب الحمل لا محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى
تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهي عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق
مع امكان العمل به اقدام على هذه المنهي عنه فلا يجوز واما قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلم
المقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم النص بل المقيد اوجب الحكم في ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم
ان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء
ان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج
المقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبارات التقييد يوجب العدم عند العدم احتجاجا بلا دليل لان المسكوت عدم والعدم ليس بدليل واما
عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبله ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة
القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا
لا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم ثم بين الشيخ مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة
بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد فيمن قرب التي ظاهر منها في خلل الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف
الصوم وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
يتماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استانف وقع الكل بعد
المسيس فكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال لهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه
ان التقديم عليه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين
عن احدهما وهو التقديم على المسيس وقدر على الاخر وهو الاخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيناف ولو لم يستانف لعامة الامر
جميعا التقديم والاخلاء ولا اعتبار لتقدم البعض على المسيس لان المامور به تقديم البعض فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمنا لاشتراط
القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارها في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة
وما جامعها مشروطة بشروطها الا انه لا يؤخذ بفعل عجز عن اقامته كما لا تؤخذ المرأة بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين
لسقوط شرط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قيد الخطاب به حتى لزمها اقامة التتابع بسائر الوجوه التي يقدر عليها ولما كان شرط
القبلية قائما بقي ما فيه ضمنه من الخلو والسقوط كان بالعجز فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه كالمرأة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وقوله
عامدا ليس بقيد كقوله نهارا ناسيا لان العمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فقيل ولو جامعها بالليل ناسيا او
عمدا وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عمدا فسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع
التتابع ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف بالاتفاق لان الاخلاء عن المسيس انما ثبت شرطا ضرورة وجوب التقديم وذلك اي
التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام بقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على الصيام والاعتاق
لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تقييد نص احدهما ابطال اطلاق النص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سنته ولما لم يشترط التقديم على المسيس

اى نحن بما عندنا راضون وهذا كلام ساقط لان الاصل فى كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى تقييده من غير ضرورة ودليل يجر والظن والتحكم كما لا يجوز عكسه وثبوت التقييد فى الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس كما اشير اليه فى الكتاب بقوله وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد فقد بنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة قائلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما انه يوجب الوجود عند وجوده على ما بينا فلما كان النفى حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعلة جامعة كما اذا كان النفى منصوصا عليه وكما يتعدى الاثبات والرقبة فى كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالبطال لانا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفى ولا بالاثبات فصار الحمل فى حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفى حمله على المطلق الذى هو ساكت بالقياس ثبوت البطال القيد المنطوق به فلا يجوز واما لم يثبت طعام كفارة اليمين فى كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الظهار وطعامها فى صوم كفارة اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد لان التفاوت بين هذا لاشياء ثابت باسم العلم وهو اسم الشهرين وثلثة ايام وستين مسكينا وعشرة مساكين ونحو هذا فذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته للعدوم محال قوله عند ابى حنيفة حمل المطلق على المقيد يعنى اذا ورد فى الحكم دليل انه ذكر ورود هما فى السبب بعد هذا قوله ان كانا فى حادثة واحدة يشير الى انهما ان كانا فى حادثتين لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق الاولى وقوله بعد ان يكونا حكمين اى بعد ان يكون المطلق والمقيد وردا فى حكمين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيد وردا فى حكمين يشير الى انهما ان كانا فى حكم واحد لا ينتفى الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا فى حكم واحد فى حادثتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما فى حكم واحد فى حادثة واحدة لا فى حادثتين فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد فى حادثتين اصلا لا فى حكمين ولا فى حكم واحد ولا يحمل ايضا فى حادثة واحدة اذا كانا فى حكمين فاما فى حكم واحد فيحمل وذلك لان الاطلاق لغير مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كالتقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز البطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففى الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع فى حكم حادثة والتضييق هو المقصود فى هذا الحكم فى حادثة اخرى كما فى اعتاق الرقبة فى كفارة القتل واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا له فى حكم حادثة والتسهيل مقصودا له فى حكم اخر فى تلك الحادثة كالصوم والاطعام فى كفارة الظهار فلا يجوز البطال احدهما بالاخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس ايضا لاستلزامه البطال النص المطلق والقياس المودى الى البطال النص باطل فاما اذا كان فى حكم واحد فى حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد فى حادثة واحدة فى حالة واحدة مقيدا بالقيد وغير مقيد فيجب الحمل ضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقيد لما ذكرنا فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع فى قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجتمع المطلق والمقيد فى حكم واحد فى حادثة واحدة والصوم الواحد لا يتصور ان يجب متتابعا وغير متتابع فى حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيد ضرورة ولو لم يحمل لزم القضاء ان يجب عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعة

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كذا ذكر في المحصول وهو معنى
قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانها اسم يدل على البنية مملوكة من غير تعرض لكونها
مسلمة او غير مسلمة والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة او بالنفي كقوله عز وجل انه
عمل غير صالح وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة
والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة
والعام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد ولكثرة غير متعينة
العام ولوحدة متعينة المعرفة ولوحدة غير متعينة النكرة والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اطلاق الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق
بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما ان وردا في غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
ادوا عن كل حر وعبد كذا وادوا على كل حر وعبد من المسلمين كذا ومثل قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا ثم قيل
لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماس واطلاق اطعامه عن ذلك او حكمين في
حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل واليه اشير **قوله** وان كانا في حادثتين فهذه ستة اقسام واتفق الاصوليون على انه
لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الحمل في القسم الرابع واتفق
اصحابنا واصحاب الشافعي رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاحتراز عن هذا القسم اشار الشيخ رحمه الله بقوله
بعد ان يكونا حكمين واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمهم الله الحمل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه
كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع الشرائط وهو الصحيح عندهم استدل من
اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والتقييد
في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه والمطلق
ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه
ولا ان المطلق محتمل او مجمل والمقيد مفسر فيحمل المحتمل عليه ويجعل المقيد بيانا له على ما هو المختار لا نسخا فيثبت الحكم بهما مقيدا وحاصل هذا الدليل
راجع الى ان المفهوم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يكن في المقيد فائدة وادى الى الغاء صفة القيد لان العمل بالمطلق والمقيد
كان جائزا قبل ورود المقيد فعند وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فائدة واستدل من اوجب الحمل في حكم واحد
في حادثتين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر والحافظين فروجهم والحافظات
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي وحافظاته وذاكراته كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف

بالشرط لايجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لافعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا نفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء فيؤخذ من التركة بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو الحاصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا مثلا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة وانما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى باذنه فكان المال آلة للاداء مثل البدن من غير تفرق ولهذا لايؤخذ الواجب المالي من التركة بلا وصية بفوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لايحصل بالنائب فعلم تأديه بفعله وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لان الله تعالى ابيح النكاح للامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجود بل لم يذكره والتعليق بالشرط لايوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحد ههنا ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل فان قيل لاخلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بالشرط منتظر قلنا حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا انه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان مجيء الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني لان قبل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم بودي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا فلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا انما لايجوز هذا في شيء واحد واما في شيئين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حران اكلت ثم قال انت حران اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اي فائدة في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدته كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن المستحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره ذلك اذا تزوجها او هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا او هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وذلك لان الرجل لا يتزوج الامة في العادات الا عند العجز عن نكاح الحرة ويستنكف عن ذلك فاخرج الله تعالى هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البرغري قوله وسنها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد واعلم ان كل شيء من المحدثات له ماهية وحقيقة وكل ما لايكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا انسان فانه واحد او لا واحد فهما قيدان متغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه يعرض ان يصير ايجابا فان تحقيقا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصله الى المحل صحة التعليق باعتباره وانه لم يتيقن بملك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط اعتبارا للظاهر وهو انه علم بثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي تيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك الملك والدليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى وبطل التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث وتقدير ان جعلت فعلى كفارة بتلك اليمين فمنع التعليق به اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنها بعرضية ان يصير سببا فصحت الاضافة اليها فقبل ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث والدليل على ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال ان ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت موجبة للبر بالامتناع عن الحنث الذي هو صده فيستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التي بنيت على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب ضيفت الكفارة اليها توسعا لا انها سبب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب تحقق في اول الحول الا ان وجوب الاداء تأخر الى صيرورته حوليا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسببية ثبتت مقتصرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التعجيل لان الاجل لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن الصيرورة بحالة بل يوخر وجوب الاداء الى حين الحل لا غير فيجوز الاداء قبل حلوله تحقق السبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا بين الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البر وعدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا والمقصود من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا للمنع لا ينافي الاضافة انعقاد السبب بل تحققه فلذلك قلنا اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجله يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فاداه قبل الفعل الحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا عدم جواز التمليك المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانعقاد لجاز تمليكه كما في التعليق بغيره من الشروط لانا نقول المانع من السببية في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين والمانع من اليمين مانعة والمنع وهو المقصود فاما هذا التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم التحرير لان التحرير يتعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تأخر لحق المولى فلا يمنع السبب عن الانعقاد واخذ حكم الخلافة لتضمنه معنى الوصية على ما عرف ولان الاصل هو تاخير السببية الى زمان وجود الشرط كما بينا الا انه لا يمكن ههنا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان الاهلية بالكلية فكان جعله سببا في الحال اولى اليه اشير في الهداية **قوله** وفرقة اي فرق الشافعي رحمه الله بين المالي والبدني ساقط لان حق الله في المال فعل الاداء والمال آلة وانما يقصد عين المال في حقوق العباد اي ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع الحقوق لحصول الابتلاء به وانما المال ومنافع البدن آلتان يتادى بهما الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق

كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت
انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت
والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله قوله ولهذا اي ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حالة التعليق لو
حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق امرأتي او قال ان طلقت امرأتي فعبدي حر ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث
في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في
اليمين الاولى وهو مذهب الشافعي رحمه الله ايضا فقد ذكر في الوجيز والتهذيب والملخص اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطليق فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم قوله وهذا اي
ودخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتهما بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهي لا يحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط
الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون
السبب لانه لو جعله داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لانعقد السبب في الحال
ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تتاخر عنه والحكم مما يحتمل التاخر عن السبب وكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوها فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل
داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان وهي
المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك
اذا قلت ازور على ان تزورني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك ويكون زيارتك سابقة على زيارته
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار
بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار منع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في
الشرع ولهذا اي ولان في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق لما
لم يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع
عنده كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار جواز العقد
واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تاخير الملك في قوله بل يثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان
لاحدهما فالملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في المسئلتين مثل مذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام **قوله** واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف
في السبب باعلام السبب قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي رحمه الله صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق
قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الزمه وهي موجودة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب

قبل الوجوب ولهذا لايجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول قوله وانا ان النفي وجهات الوصف اي علما الى اخره معنى
الكلام انا لانسلم المقارنة الاولى ان الوصف لحق الشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو على درجاته وقد يكون
بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو اد في احواله والقسم الاخير لايوجب العدم عند العدم بلا خلاف لانه لما لم يذكر على سبيل الشرط كان
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشافعي رحمه الله وصف الايمان في قوله تعالى ان ينكح المحصنات المومنات معتبرا في شرط الجواز حتى
جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشريف لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الاية فان المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان ذكر الحكم
في المومنات كذا في التهذيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزانية والسارق فان
وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجلد ووصف سرقة هو الموثر في وجوب القطع لان الحكم متى رتب على اسم مشتق كان ماخذ اشتقاقه علة للحكم
فيما عرف لايكون عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لايدل على عدم الحكم بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصا بها فكذا عدم الوصف
الذي هو بمعنى العلة لايدل على عدم الحكم اذا لم تثبت اختصاصه به وان كان شرطا اي وان كان الوصف في معنى الشرط والمحقق به فعدمه
لايدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لايدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير التعليق في منع السبب
عندنا لافي حكم قصدا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لانه في الحال لم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم سببه لا يمنع التعليق اياه قصد ابوضحه اجعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة متعلق وجوده بوجود الشرط
كما ان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه سببا وما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا اجعل
التعليق جزاء دخول الدار كان التطليق سببا وما قبل وجود الشرط لم يكن عدم وقوع الطلاق لعدم التعليق لا لعدم الشرط لان المعنى تعلقهم
انت طالق قد صار موجودا خلو جالي حياته سببا وما بالتعليق فجعل التعليق ثابتا بالغالحكمة وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله
انت طالق سببا وما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده لان العلة الشرعية لاتصير علة قبل وصولها الى محلها كما
لاتصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لايكون علة لعدم تمام الركن لايكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل كما لايكون قوله
انت طالق سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى بيته او بهيمته او اجنبيته لايكون سببا لعدم المحل ولما دخل التعليق على قوله انت
طالق منعه من الوصول الى المحل كتعليق القتل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يتصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة فكان ينبغي
ان يقعوا الما لم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق صار كانه كلما
جاء عرضية ان يصير سببا كشطر البيع لعرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لايرجى وجوده ولا يمكن الوقوف
عليه يقعوا الفيا كما لو قال انت طالق بمشاء الله ونظيره من الحسيات الذي فان نفسه ليس بقتله ولكنه يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل وذا حال بينه وبين المجرى
اليه ترس منع لرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في اشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام منجزا في هذه الحالة فان قيل اذا قال العاقل لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم جن عند دخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لايقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق منجزا عند وجود الشرط وذلك الكلام

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعنا التعليق بمنع السبب عن الانعقاد
على ما سبق فلا يكون السبب موجودا وجودا الحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبله التعليق. على عدم الشرط وهو قول
التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق منعه من الوجود وانما
يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه اثبت لما كان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في نقاط الذي هو سبب
السقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وكذا التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان الوصف
هو المانع لثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم
عند عدمهما لم يكن لذكرهما فائدة فانه لو استوت المعلوفة والسائمة في وجوب الزكوة واستوى عدل الطول ووجوده في جواز النكاح الامة لم يتحقق
لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص احاد الفقراء والبلغاء بتعليقهم بالشرط غير فائدة بمنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان تخصيص
غير الشارع وتعليقه يوجب العدم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عبدي الدار فعتقه كفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم
الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوزه ومن قال لغيره ان اشتريت عبدا اسود فهم منه لغة نفي شراء الابيض فكذا التعليق صاحب الشرع وتخصيصه
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساليب اللغة وقواعدها قوله ولذلك اي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب الطلاق الشافعي
رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لامرأته ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي
طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه
الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لابد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشترط الملك
في المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فتزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده
لان اليمين سبب للكفارة ولهذا اضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق بقوله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم موخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء متراخ اي متاخر عنه اي عن السبب
بالشرط اي سبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وكالتكفير
بعد الجرح قوله والمالي تحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها
قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال الواجب المالي قد ينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال يقبل الفعل فجاز ان ينفصل المال بالوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل اي بين وجوبه بين ادائه يعني ليس وجوبه الا
وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متقدم قبله فلا يجوز الاداء

المنصوص من الموضع لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل
وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق فعلى قوله ان دخلت الدار فانت
طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود المشروط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفائه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع القائلين بالمفهوم
ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا
فانه وصف النبيين الجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات يدل على وجود الحكم
عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندهم كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اي ولان عدم
الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجز للشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الايمان
المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والفتى والفتيات الشاب والشابة ويسمى العبد
والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار فهما فان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد
الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة
وفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشرائط
اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وخشية المعنتة وهو الزنا وان لا يكون تحته
امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند اجتماع هذه الشرائط ولا يلزم علينا ان نعمل
بمفهوم قوله المحصنات المومنات حتى يحل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول
الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لتقييد الايمان فائدة لانه ليقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه
ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب بما امكن وقد امكن صيانة منكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان
في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاصطخري رح
من اصحابه اذا وجد طول وسيلة ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وحاصله اي وحاصل ما قال الشافعي
في مسئلة المفهوم او حاصل هذا الكلام انه اي الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط
بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق به بالركوب في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق فلما ظهر الوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط عاما في منع الحكم دون السبب اثر التعليق في
المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد عنده فكان السبب موجودا موجبا للحكم

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وسميته ذي الخطاب ونحن نخطاب الفحوى وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسميته دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم جعلوا هذا القسم من المفهوم على اقسام فمنها ما بدأ الشيخ رحمه الله بذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التخصيص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس لصفة تتوارد كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء في حديث الربوا او اسما علما كزيد قام او قائم يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره ويسمى هذا مفهوم اللقب تمسكين في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وبانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ولكنه لا موجب للتبادر الا الدلالة يؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال بعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم ينكر الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا نسخ مفهومه قوله عليه السلام اذا التقى الختانان ولو توارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان مفهوم اللقب حجة. قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم في الاشهر الحرم الاربعة انفسكم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال عز ذكره ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال لان النص لم يتناوله يعني الحل الذي اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في ذلك الحل نفيا ولا اثباتا قال الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال النفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يودي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله والى ان غير محمد ليس برسول الله وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يودي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء فلم يكن كما توهم الخصم من دلالة المنصوص على التخصيص بل بلام التعريف مستغرقة للجنس المعرفة عند عدم المعهود الموجبة للانحصار او يمارى في بعض الروايات لا الماء الا من الماء وفي بعضها ان الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرا بالمني لا يجب بغيره فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن المعارضة ثابتة تقديرا لان الماء نبيت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تقدر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء وكان هذا منا قولا بموجب العلة واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير

اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة بقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول الشبع والتمول
لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا قوله حتى لو حلف لا يشرب اذا قال ان شربت
فعبدي حر وقال ان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون شراب او طعاما دون طعام لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب والاكل اسم
للفعل والمشروب او الماكول محل لفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فثبت المحل مقتضى فكان
ثابتا في حق ما تلفظ به من الشرب او الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيبانوا واما حنثه بكل شراب او
كل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تفقوا الاكل والشرب بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو شرب
وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها تحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الشرب او الاكل من قبيل
المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل يعرف
من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو الذي لا يدل
عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا ووجه مثل
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطي او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او
يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء
لكن يتعذر الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره
من الفرق بينهما قوله وكذلك الثابت اي وكما ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص كذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمله التخصيص ايضا لان معنى التخصيص
بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه
غير متناول وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل يتعرض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا او نقول اذا ثبت عليه معنى النص للحكم والمعنى شيء واحد
لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة الحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا
منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما
ثبت بايجاب النص اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين
ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان علو
درجاتهم فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة
فبقيت في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا هي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي
رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة
واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم يوافقه وهو ان يكون

غلاماً متعلقاً لرشا فقال يا بشرى وقوله عز وجل اسمه فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميراً اي فذهبا فلم يؤمنوا واطردا
على الكفر فدمرناهم تدميراً وفي نظايرها كثرة ولا يمكن ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست بامور شرعية واذا كان
كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضي وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقتضي وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق
بينهما وفيه ضعف سنبينه والحاصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجه احدها ان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه
لما وصفها بالطالقية اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعاً والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لغة مثل ثبوت المصدر
في قوله طلقي نفسك والثانية ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضي وبتصريح المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث ان ليس من شرط المحذوف الخطاب رتبة عن المظهر
لانه ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضي ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتضاء يكون المنصوص المقتضي والمقتضي مرادين
للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للآمر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح
به فان المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضي لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عند من
فصله عن المقتضي ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضي صار اقسام هذا الفعل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان له حكم العبادة فبقيت
الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان
الكلام قد يتغير في المقتضي ايضاً فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضي وهو البيع لانه لم يبق لعبد على تقدير ثبوته ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً
للآمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى فقلنا اضرب
بعصاك الحجر وامثاله وما ذلك من الجواب لا يغني شيئاً لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضي
وبعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التقرر وان امتياز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل
الكل باباً واحداً وقولكم المقتضي لتصحيح المقتضي وتقريره فلا يصلح مغيراً مسلم ولكن المقتضي لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون مبطلاً له يقتضي بل يكون مقرراً مصححاً واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضاً لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلاً ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق
والكلامان ينبئان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكوراً فتصح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضي والمحذوف قسماً واحداً لكن عند من فصل بينهما لا بد من
ان يزاد فيه قيد يتميز به المقتضي عن المحذوف ليصير الحد مانعاً بان يقال واما المقتضي فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً او
نحوه والا فلم يستقم الحد وقد رأيت في بعض مصنفات فخر الاسلام رحمه الله المقتضي عبارة عن زيادة ثبت شرطاً لصحة حكم شرعي قوله ثم الثابت
بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يتحقق فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل فلا بد له من سابقة عموم والمقتضي لا عموم له عندنا
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص قلنا العموم
من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة ولا تقديراً فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضي للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيداً لحكم بدونه لا يثبت
المقتضي اصلاً والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضي فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على

وهو الاعتاق فيعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع بهذا ومثاله
من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فكان الملك ثابتا بالطريق الاقتضاء قوله
والثابت به اي بالمقتضى يعدل اي يساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يعارضه بقياس الا عند المعارضة
فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا بالمعنى من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات
الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما ورد لضرورة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى
وما وجدت لتعارض المقتضى والدلالة مثالا فلا حاجة لصحة الاصل بعد اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح والتقريب
وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من اخر عبدا بالفي درهم ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فاعتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شرائه باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء قال وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة
لان من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى الذي قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من
الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع قبلت لا يجوز ايضا
بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة اخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله وقد يشكل على السامع الى اخره اعلم ان عامة
الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي رحمه الله وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم
فيه والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص
ليتحقق معناه ولا يأبى ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا ثم قال ومثال قوله تعالى اخبارا واسأل القرية اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين
فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسؤل من اهل البيان ليفيد فيثبت الاهل اقتضاء ليفيد والشيخ الامام فخر الاسلام وعامة المتاخرين لما راوا ان
العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على
ما عرف مسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا ووضعوا علامة
تميز بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ المصنف في بيان الفرق وايراد تلك العلامة وقال وقد يشكل اي يشتبه على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة فكان
غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف المحذوف ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة واية ذلك اي علامة
الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضيا ثبت عند صحة الاقتضاء اي يقرر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا اي اذا كان
الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
اخبارا واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية
من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضى لا لتغيره فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا
مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز وجل فادلى دلوه قال البشرى اي فنزع فرأى

معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء بان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة قوله واما
المقتضى فكذا الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه
فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذه الدلالة لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا
ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى
وتفسيره على ما ذكر في الكتاب انه زيادة على النص اي المنصوص عليه والمراد حقيقة النص ثبت اي المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفت لها وانتصب
شرطا على انه مفعول له اي ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص وقوله لما لم يستغن اي المنصوص عليه عنه اي عن المقتضى او عن المزيد متعلق
شرطا وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اي وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص
اقتضاه اي طلبه لصحته فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب او لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته
بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط ابدا لصحته فكان النص مقتضيا اياها فسميت
بهذا الاسم وهو المقتضى فصار المقتضى بحكم اي مع حكم حكمين للنص ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما
اذا وقع خبر المبتدا جملة مركبة من مبتدا وخبر كان المبتدا الثاني مع خبره خبرا للاول كقوله زيد ابوه منطلق وكشراء القريب فانه موجب
للملك والملك في القريب موجب للعتق بالنص فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا وناب عن الكفارة
اذا نوى ولا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضى والشيء الواحد
لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية
المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلاة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبع وعلم بما ذكر
الشيخ ره جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحا لتبعية المقتضى فاذا قال لعبده
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق
عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين
بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصلح تبعا لما
هو دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسي بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شيء حتى لو اعتقه
يقع عن المامور لا عن الامر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء
ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع
وهو المقتضى كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضوع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج ويلزم
ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير صار التبع مبطلا لاصله وفساده ظاهر ويلزم ان لا يصرح به اذا لو صرح به لما احتيج الى اثباته بالاقتضاء وح يكون ثابتا بشروط نفسه
لا بشروط المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فان هذا الامر يقتضي ثبوت الملك للامر لان الاعتاق لا يصلح بدون الملك بالنص وهو قوله
عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك عني بالف ثم من وكيلي في الاعتاق فاذا فعله
المامور كان العتق واقعا عن الامر ويجب الالف عليه ولكن لما ثبت البيع لاقتضاء لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار الرؤية بل يثبت بشروط المقتضى

مفهوم لغة والحكم متعلق بها بصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه
ولما تعلق الحكم بالايذاء في التأفيف صار في التقدير كان قيل لا تؤذهما فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص لا بالقياس وحاصل الفرق ان المعلوم
بالقياس نظري ولهذا شرط في القايس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذه
اللفظة ولهذا اشتركت اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء شرطه والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزاء من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تحيلوه اصلا جزاء مما تحيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما نا دعليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل
العلم على صحة الاحتجاج به من ينفي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس
ثم اوضح ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النص لا الى الرأي كالثابت بالاشارة
حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات المنصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلما ثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار
الاحاد في الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت
عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الرأي بخلاف الاستدلال فانه
سبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء
لان عبارة النص اوجبت حد المحاربة وصورتها سباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق
وهذا المعنى معلوم بالمحاربة لغة والردء سباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص وايجاب
الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم وسلم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه
زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها
عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية وايجابها
في الاكل والشرب لكونهما مثلي الجماع في الجناية او اقوى منه لان الصبر عنه اشد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انها اي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة في الاشارة
فترجحت به ومثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية لان تجب في العمد كان اولى ويعارضها بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
والما فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزاء جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

ان استلائهم على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده من المال مع قيام الملك
فيه الا ان الشافعي رح لم يعمل بهذه الاشارة قائلا بانه تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل
اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم عن اموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم وابكم واعمى
وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون بهذا الطريق ولكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة خلاف الاصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه قوله وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي
بعض الشروح هما سواء في ان يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما
نقصان دينهن قال تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى
ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رح وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة
ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة قوله واما دلالة النص اي الثابت بدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا
اي بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة فخر الاسلام رح في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة
النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي وقيل هي المعنى الذي
عرف بمعنى اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التافيف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اف
ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم في حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وقوله لا استنباطا اشارة الى رد قول من زعم انه قياس واعلم اولا ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق
التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق
والاهلاك ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن
اقتله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التافيف وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه
فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي رح وغيرهم ان الدلالة قياس
جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجل اصل كالتافيف مثلا وفرع كاضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس
الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا فاشار الشيخ رح الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي وفي القياس شرعي فان معنى الايذاء من التافيف في قوله
تعالى فلا تقل لهما اف مفهوم لغة لا راء بالمعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا او قيل لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق
اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت فلم يبر فكذا معنى الاذى من التافيف

الكتاب قسامحة لاستدلال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اي فسرتها وكذا عبرتها وعبرت فلان اذا تكلفت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر
تفسير ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص وعلى كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير
وعبارة النص عينه ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك جميع
القوم وكل الدراهم ونفس الشيء قوله اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والضمير في له واريد راجع الى ما وفي به الى الكلام وقوله ما سيق
الكلام له تعرض في لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى توكيدا ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له هكذا ذكر فخر الاسلام
رح واراد به عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلواة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر
النص والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسير نفس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل
على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانتفاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق ليس
الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما
ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى له ذلك الا به توضح الفرق بين القسمين الاخرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في
السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما ستوفي بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل
القسم المتوسط في السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان استدلالا بعبارة النص
لا باشارته قوله والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما اي لكن ذلك الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيهن المعنى غير مقصود ونظيرها من المحسوس
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غيره بلحظاته يمنة ويسرة فكما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار
كذلك سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الاية الثابت
بالعبارة استحقاقهم منهما من القيمة لانه بدل من قوله والذي القربى واليتمى والمسكين وابن السبيل بتكرير العامل او عطف على الاول بغير
واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو وكذا في التغيير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين يهاجروا من
مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقراء مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من ديارهم واموالهم
والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضده الغنا وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان
بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب مالا عظيما لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذه الاشارة

به اكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال
لها انت قاعدة ونوى طلاق الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة عند قومك ومنفردة عندي ليس لي معك غيرك او واحدة
نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق
حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامها اي انت ذات تطليقة واحدة وله نظائر كقول كعب بن زهير شعر وما سعادة
غداة البين اذ رحلت الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غزال اغن فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة
واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فتصير تطليقة
قائمة مقام طالق فتنعت نعته كذا في الاسرار والمبسوط ورايت في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلثا ففيه
وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة
متوحدين منى بهذا العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا رح انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها
لا تصح نعتا للطلقة فتصير خبر المبتدا وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا يصلح الا نعتا للطلقة فان امكن لها فح يحتاج الى النية والمختار ان
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شيء آخر
سواء فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحو على ما بينا **قوله** ثم الاصل
في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها على
النية فكان الاول هو الاصل وظهر هذا التفاوت فيما يدل بالشهادات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامراة جامعك فلان
جماعا حراما او قال لرجل فجرت فلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انا فلست بزان ولا امي
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لمالك الا انه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة **قوله** والقسم
الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى ولون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين
مثلا تثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخالص اسما للنظم باعتبار
معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحمل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون
النظم وهذا الاوجه كلها لا يخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ ره عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تساهل
لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام

ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة
فلذلك كان الواقع به رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وقيل الدخول بها جعل مستعارا محضا عن الطلاق اي الطلاق او عبارة عنه
لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضي ولا دخول للمقتضي ههنا وهو اعتداد لانه غير ثابت
قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
فجاز ان يستعار الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء
جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا فان قيل كيف جوزتم ههنا
استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة
من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان
يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وكما في العلة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد
من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق
وجب العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفات تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه كذا
قال او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع
الشرع وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب وحيث لم يقل فاستعير المسبب لسببه دل انه
اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل
اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلثة الاول للاختلاف الصيغة
فان اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة
الرابع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب عنه بانا نجعله مستعارا لقوله لوني طالقا وذلك يوجب وقوع الطلاق
ظهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره قوله وكذلك
لقوله اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب
الزوج ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة
بما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة بفتح الميم اعتدي ثم رجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام
وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وتريثهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت
ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رض وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها
صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني ومثل قوله اعتدي قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع

البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان
تجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رح فان قيل لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد
على ما ذكرنا واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه وكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل
النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتامل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت علي حرام الا بيان من جهة المتكلم
بمنزلة المجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجدي نفعا لانها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد
كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد وكثير الرماد تنتقل من
طول النجاد الى طول القامة ومن كثرت الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الا انتقال من معانيها الى شيء آخر فان في
قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شيء آخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها الانتقال الى شيء آخر لا يكون كنايات
حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر
عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر ويتبين بما ذكرنا
انه اراد بقوله معلومة المعاني المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فيخرج به عن حد الكناية قوله ولذلك اي ولان هذه
الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلناها بوائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رض وقال الشافعي رح الواقع بها
طلقات رجعية وهو مذهب عمر رض وعبد الله بن مسعود رض والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في الآية
وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل و
يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولاية ايقاع البائن عينه كانت
هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة اذ لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتاكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية
الابانة وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة في ولايته وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في
العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة
والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا في قوله اعتدي استثناء من قوله سمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا او من قوله
وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ
بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي رح في سائر الالفاظ وهذا
يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله جعلناها بوائن يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية
لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتد مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدي نعم الله تعالى عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احسبي الاقرار
فاذا نوى الاقرار وزال الابهام بالنية وجب اي ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم

اذا خلص وانكشف وكانه لخلوصه عن محتملاته في العرف سمي به وحكم اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفسه وقياسها اي قيام الكلام او الصريح
مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى اي الصريح في اثبات حكمه عن الغريزة اي النية
لان الحاجة الى النية لتعيين بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا اضاف
الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباي وجه اضافها يثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حر او انت طالق او انت حر او طلقتك او حررتك
يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا الواو اذا ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت
حر او انت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا الا الواو اذا ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمل فيه ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
فاذا نوى في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لا قضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي بحصول
الاستتار به بان استعمله قاصد الاستتار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه ظاهرا في اللغة ولا يقال ان ها الكناية وسائر
استار الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في هذا التعريف لانا نقول انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة
لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايا قبل الاستعمال فيكون داخلة في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء الى
ذكر ما هو يلزمه ليعقل عن المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد ليعقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز
والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب
تاويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد به الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى المزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لابد في المجاز من اتصال
وتناسب بين المعنيين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد فحكم
الكناية ان لا يجب العمل به اي بلفظ الكناية الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد
فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله
في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يفصح قدمه فجوار
فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمي البائن والحرام ونحوهما مثل قوله حبلك على غاربك الحقي باهلك انت
بتة تيلة كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد
من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة ثم من وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل
به ويعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام واقع في المحل الذي
يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولابد لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح
وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله
فكذلك اي فلهذا الابهام الذي بيناه شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقة فسميت بها الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي
ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها اذ البينونة لتعيين بعض المحتملات عن البعض فاذا زال الابهام بالنية بان نوى

انا اعتدنا للظلمين اى للكفرين نارا وكذا ترك حقيقة لاجل هذه القرينة فان موجبه رفع الاثم وهذه القرينة لاتناسبه وحمل الامر فى قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد مجاز اكما فى قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر الضد واراده الاخر لعاقبتهما اذ المراد من مثل هذا الامر النهى وسيظهر من الفروع قول الرجل لاخر طلق امراتى ان كنت رجلا واضع فى مالى ما شئت ان كنت رجلا لايكون توكيلا وكذا لو قال للكافر المستامن ان دخل ان كنت رجلا لايكون امانا بدلالة السياق قوله وبدلالة اللفظ فى نفسه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ هو ان يكون اللفظ متناولا لافراده بعمومه على سبيل الوضع ولكن يكون معنويا فيختص بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لايأكل لحما ولا نية له كان القياس ان يدخل فى عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لايصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما فى قوله عن اسمه لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى لاخلاط فى الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان له دم لماعاش فى الماء ولشرط الذبح لحلة فكان فى لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى مافيه قصور والمكان لاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض والمكان الاسم له حقيقة لقصور العرض فى معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر توضيحه انه لايذكر الا بقرينة للقصور الذى ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة لجنازة لما لم يذكر الا بقرينة لقصور فيها لايتناولها مطلق اسم الصلوة كذا فى عامة نسخ اصول الفقه وشروح هذا الكتاب والقائل ان منع كونه اسما معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا انهبه بالقتال ماخوذ منه ايضا لما ذكرنا فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا فى هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم فى المباحات وبايعه لايسمى لحاما والعرف فى اليمين معتبر فتخصص العموم به كما يخصص الراس فى قوله لايأكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق والمكان راسا حقيقة وكذا اذا حلف اى وكما لايثبت يأكل لحم السمك فى تلك المسئلة لايحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة ترح فيما اذا حلف لايأكل فاكهة ولا نية له وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعى رح وان نوى اعند الحلف يحنث بالاجماع قالوا ان الفاكهة مايؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رح يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فانقلبوا فاكهين اى متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والعنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزا بهما فى بعض المواضع والرمان فى معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا ثبت فكان فى هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لايتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لايتناول لحم السمك والجراد للنقصان وهو معنى قوله لقصور فى المعنى المطلوب اى من اللحم وهو القوة فى الاول وهو لحم السمك والزيادة فى المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه فى الثانى وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرا تحت اسم السارق وان كان فى فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة يلزم فان تلك الزيادة علة لمعنى السرقة كالضرب والشتم كلاهما لمعنى الايذاء فالاسم ههنا واقع على ما توجد والزيادة ههنا سفيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافى التبعية فلذلك لايصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر فى التحفة والمغنى وغيرهما ان مشائخنا قالوا اذا اختلف عرف وزمان فابو حنيفة رح افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لايعدونها من الفواكهات وتغير العرف فى زماننا وفى عرفنا ينبغى ان يحنث فى يمينه ايضا بالاتفاق قوله وبالصريح فكذا لم يبين الشيخ رح تفسيره لحصول المقصود ببيان النظائر وهو ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترزنا بالظهور التام عن الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن لغطية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصرح

الكثر فائدة هذا التقرير ما اشير اليه في الكتاب وهذا انما يصح دليلا لهما على المدعى وهو ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم تنا ول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك كما اذا جعل اكل الخنطة عبارة عن الكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف منه حتى لم يحنث باكل عين الخنطة والكرع عندهما كما ذكر بعض المشائخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للقسمين هو ما ذكر في شرح الجامع الكبير من ان المجاز اذا كان الغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشملهما الا ان المذكور في الكتاب احد النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو الذي لا عموم له غير مذكور وعندهما العمل بعموم المجاز اولى فهذا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا عموم له مذكور فيكون الدليل المذكور ثابتا لكونه ستاويا للمذكور لا اخص قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقراء يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم بتركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته بين الناس في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة واتيان جزء من المال الى الفقير وزيادة بيت الله حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة والزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وبدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مرادا المتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة او من هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر والثمن وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل عين النخلة او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير ولا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقة هي نفي المساواة على العموم لوجود المساواة في اكثر من الصفات تركت حقيقته وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في المساواة في البصر والغور وبدلالة سياق الكلام كما في يمين الفور وهي ما اذا قال والله لا تغدى جوابا لمن دعاه الى غدائه فان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما وقاله ابتداء وقد تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي بين يديه الى غيره فتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه ما لو قال لامرأته حين قامت تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين يسبق ابو حنيفة رح ولم يسبق به احد وكانوا يقولون تحمل ذلك اليمين والموبدة كقوله لا افعل كذا او الموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رح نوعا آخر وهو ما يكون موقتا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنة حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك لم يحنثا والقول في الاصل مصدر فات القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه وستاخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في المتاخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء وحقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه وكذا صفته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الحقيقة في المتكلم لا غير وعليه اثر هذا الاختلاف في قوله العبد الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة رحمه الاول والشافعي رحمه الله يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ان يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد ايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من مائه ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام في محرجه صحيح موجب للحكم وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطي بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته سنه رعاية لحق الغير فصح ان يخلفه المجاز وعند ابي حنيفة في قوله الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية لما كانت في نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه يكونه مبتدا وخبرا موضوعا لاجل المعنى وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان يخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله الشجاع هذا الاسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان يكون لهيكل لمعلوم بوجه ولكن قوله هذا الاسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدا وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو ابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا الاسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا الاسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وبثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن ثبوت البنوة غير متصور لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلف عن هذا حر لا يتاتى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان تثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لان الخلفية تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تمهد هذا الاصل فوجه بنائه ما نحن فيه عليه ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من المتكلم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم تثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا ثبت المزاحمة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعتبر ابو حنيفة رح الرجحان في التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجحا على التكلم بالمجاز لان الاصالة وخلفية الاخر صارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز ولان كان مستعارا فلو عند هما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز بهذا راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه

مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن
الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا ههنا قوله فان كان اللفظ له حقيقة
مستعملة اي معنى حقيقي مستعمل غير مهجور ومتعذر ومجاز متعارف اي معنى مجازي متبادر الى الفهم في العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رح العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف
لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رح انما يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل
الخبز وبالشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تقلى وتغلى فيوكل ويتخذ منها
الكشك والهريسة وقد يوكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما لتجتبر انها رخوة ام علكة وكذا الكرع الذي هو حقيقة
كلامه في مسئلة الشرب فان من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا شرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال هل بات عندكم ماء في
شن والا لكرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف وياكل الحنطة اكل ما في باطنها اذ المفهوم من قولهم اهل
بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لان من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات شرب ماء منسوب اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي
ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين قوله وهذا اي الاختلاف
المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا واعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر
العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل
كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في ان الخليفة في
التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة
بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعنده هما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم
وما قرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد ما ذكرنا لان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاع
والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رح التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت
الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب
من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف
عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما تثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم
هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخليفة والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة وله ان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعله المجاز خلفا عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

عن الالتقاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يوكل كقصب السكر والدباس والبزرجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها بان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى شحمها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيأ فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري وعلى هذا اى على ان المجاز يصار اليه عند بجران الحقيقة قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يستتر به كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب القلاة اذا قطعها ماسيء لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة وكان ضد الامر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا الطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او الطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يتنشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه يملك الموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة يمتنع من قصده ذلك فكان ممنوعا شرعا ولان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لانه لما هجر اي ترك شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المهجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشترك بين الاثنين يباع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق واذا حمل على الجواب فانه قد يكون تاما كما يكون بلا فيتنا ولهما الامر فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الآخر اقراره يصح في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر ايا يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوضح ما ذكرنا

المهجور شرعا كالمهجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه لان الاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين تقيد به منكرا كان او معرفا احترازا عن الالتقاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يغيره اكل الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد وللتعريف فلما لم يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان سمن استغنى عن اكل لحم الضرير لحقه كان اشد استغناء عن اكل لحم الكبش ولان للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء اداتهم كوصف الرطوبة الا ان هجران الصبي بترك الكلام سمة حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبيان وان كان حراما

نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند
عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر الا بطريق المجاز
وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رض دخل آدم
في الجنة وقت العصر فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم
به والاخرى نذر وهي قوله على الان عند الاطلاق غلب النذر باعتبار العادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا في نفسه وسادا مسد جواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا
كرمتك في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فيحتمل ان يصلح جواب القسم
من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى
هذا الوجه لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه
ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر
الصيغة كمن قال زينب طالق وله امرأتان سماتان بهذا الاسم احدهما معروفة به دون الاخرى فقال اردت به الايقاع
على غير المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة لانه يلزم على هذا الوجه ما
اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب **قوله** ومن حكم هذا الباب
اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رح وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لهما بابا وذكر
فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن حكم
هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة
اولى الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلني الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة
زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن
ارادة الحقيقة يكون مجملا ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع
فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم
اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت بهذا اللفظ هذا المعنى فمن تكلم بلغة وجب ان يرد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد
بالضرورة مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اولى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك دليل على ما قلنا وقولهم هما في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة
والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فانى يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل يصرفه اليه وهو معنى **قوله** المستعار
لا يزاحم الاصل ولهذا قلنا اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يقع على الوطي دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطي لان هذا اللفظ في الوطي
حقيقة وفي العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطيها لما حرم عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا
فتعين المجاز **قوله** فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما يتيسر اليه الوصل ولكن الناس تركوه كوضع القدم
وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز صير الى المجاز لزوال المانع وللاحتراز

اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان لتفويض والتخيير حمايتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو المقدوم في هذه المسائل شلافي ترجيح احد محتمليه بان اضافة اليوم لتعريفه وتميزه من الايام واوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بنظروفه والتقدير حرتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه فكان اعتباره بنظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشير في المبسوط في غير موضع وكذا في الهداية لان بعض المشائخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد اخذ الكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف قوله واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا يعني ليس ما ذكروا سن ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المسئلة بجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب الناذر لا محالة ولا بد من ان يكون الناذر قبل النذر مباحا تركه ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم الناذر بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما بعد صار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب النذر لا بصيغته كما ان الامر بالشئ نهي عن ضده بواسطة لزوم المامور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية والعسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي عن مقاتل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والشوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته لا غير ومثله ليس يمتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغة اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثالث بمعناها وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لو قال لله علي ان صوم غدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امراة فحاضت وجب القضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبارة السماوية وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان نفاه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم بترك المنذور به ثابت

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه
الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجميع اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب ههنا منونا وذكره فخر الاسلام
بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين لان صرفه على تقدير ارادة المعين وهو رجب
هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوما فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا
فالواجب به صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند
الموت بالفدية والكفارة **قوله** قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول اي عبارة عنه ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بصلة عن او
لمة عن بمعنى في لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير لمسببه وانما حمل على الدخول لان مقصود
الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتفعل
والحفاء فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة عن الكفارة يخرج عن العهدة
مطلق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة او كافرة او مؤمنة الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان لانه لما
صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته بعد واضافة الدار يراد بها نسب السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبعض صاحبها
عرفنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او
دارا مسكونة لفلان فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشي وفي عموم السكنى الملك والاجارة والعارية
يحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيخان والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا سكنها فلان باجارة
عارة يحنث في يمينه وان دخل في دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السوال لبقاء الجمع بين الحقيقة
مجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
له وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث مع انه
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار
ق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على
اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان
ن قرينة المجاز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في
م لعدم افهام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح
رب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه
يوما وساكنت في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج
ل والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمله على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان
طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به وانها مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث

فانهم اذا قالوا امنوا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم تناولهم صورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارها بعد صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة ونبوا البنين يليق التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكونون اتباعا للاباء والامهات وهم الاصول فلاجرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة ولكنه تبع له في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فتعليق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا لا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة كان اولى قلنا اثبات الامان بظاهر الاسم لعدم ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت وبنى الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلاجرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه ليصير مكاتبا عليه تبعا فثبت الامان ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرمة اليد فيها وفضائها الى حرية الرقبة فكما ثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله والاوجه ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل تناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية تثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة ولغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك عند الشافعي رح اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا اي حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمد كذا والمسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا يمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوت في اليمين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بالشبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا وللمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا كان

قوله وانما عمهم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء والموالي حقيقة للابناء والموالي مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فقال انما عمهم ذكر لفظ الضمير من غير تقديم مرجع لدلالة سياق الكلام عليه يعني انما يشمل الامان الابناء وابناء الابناء والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي يتناول اي كل واحد منهما الفروع ظاهرا فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى يا بني ادم وكذا معتق معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه سبب لعتقه باعتاق الاول لكن بطل العمل به اي بهذا التناول الظاهري ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم شبهة اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وههنا بهذا المثابة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت وقيل هي دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا لان المقصود حقن الدم اي حفظه عن السفك اذ الاصل في الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه الصلوة والسلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة فصار اي بقاء مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترى ما افعله بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الامان لصورة المسالمة وان لم تكن اي هذه الاشارة مسالمة اي امانا حقيقة وذلك منصوب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب على التمييز ويحتمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مسندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اي وان لم يكن فعل الاشارة على حقيقة فان حقيقته للمسالمة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان نعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو امن يعني اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك او لم يفهم فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الوصية فيما اذا اوصى لبني فلان تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه دون ابناء الابناء لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فلا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما انما تصرف الى الكل في العربي لان عموم المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات كذا في المبسوط قوله وانما ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا وحيث اذا دخلها راكبا او ماشيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سوال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الابناء ولم تعتبروها في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات

مجاز لان تمليك المنافع عمن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يستردها بقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة وقد ذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب قوله ولهذا اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رحمه الله في الجامع اي الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بكذا قيد به لصحة الوصية اذ لو كان للموصي موالي اعتقوه وموالي اعتقهم لبطلت الوصية الا ان بين ذلك في حيوته لان المولى يطلق على المعتق والمعتق بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن القول بالتعيين بالتامل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان فلا يمكن الترجيح للاعلين يعني باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب اليه كما قاله ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا فصار الاسم بمنزلة المجمل لانقطاع رجاء البيان بالموت فلذلك لبطلت الوصية فاما اذا كان الموصي من العرب فقد صحت الوصية لان العرب لا تسترق اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظة كفرهم كما في المرتد فلا تثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم فصحت الوصية ثم ان كان له موالي اعتقهم وموالي الموالي كان الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرة اعتاقهم والموالي الموالي مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعيين المجاز مرادا وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للاثنين فيه حكم الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده النصف دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف الاخر للاخوال لان اسم الاقارب يطلق على الكل على سبيل الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع واما اذا كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث تستحق بنات الصلب وهو الثلثان للبنت النصف وبنات الابن السدس تكملة للثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات الابن اولاده مجازا لان استحقاقهن السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالسنة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالات لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه للانتصار والعربي منتصر لقبيلته فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق الندرة بان تزوج العربي امة الغير فتلد له منه ولدا ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولاء صح التاكيد بقوله لا ولاء عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز فان بخلاف مشركيهم فالحاصل ان المقصود انتفاء الولاء عن الموصي عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة فيه

في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضعه مستعملا في غيره ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشئ الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيهما انه لو صح
الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد اله ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد
وهو جمع بين المتقضيين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة
مستقرة في موضوعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تيلا شئ كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز
ولكنه استعمل اي تلفظ به واريد به موضوعه واستعمل ايضا واريد به غير موضوعه ولا استحالة بذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه
غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت الكلمة له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما ان لا يكون الاول
مرادا والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة
المخصوصة وحدها ويجوز وا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد
معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانبا والموالي
على ما عرفه او احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
في استعمال واحد استعمال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية
استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار بنسبة المالك والمستعير وان اردتم استحالة بنسبة
شخص واحد فسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
المعنيين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس
الثوب الواحد انسانان كل واحد منهما لبسه كماله احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
اظهر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالته بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه اشارة الى رد قول
من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة البحدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت
يتناول البحدة وبنت الولد مجازا لان ما ذكروا عين مذهب الخصوم وحرمة البحدات وبنات الاولاد ونحوهما ثابتة بالاجماع او
بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا
يقال الثوب المرهون اذا استعاره المرتهن وليسه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو ثابت والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول لا نسلم ان
انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد
بطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ واطلاق العارية عليه

فلم يبق غيره مرادا فصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له دلالة على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة وتمسك في نفي العموم عن المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتادية ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فاذا ثبتت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة فكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي قوله وهذا اي ما ذكره الخصم ان المجاز ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة وضرورة وقد اظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما اظهر من استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه حتى صار من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والبحري للماء لا للانهار قوله تعالى علمت كلمة فوجد فيها حدا ارايد ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى اي يتنزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس لضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القران كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في القران في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة لتصحيح الكلام شرعا لئلا يودي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى في القران بخلاف المجاز لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى اخره اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجبائي وعبد الجبار من المتكلمين الى جوازه مستدلين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين المختلفين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمضمين المتفقين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الا ترى ان الواحد منا قد يجد من نفسه اذا قال لغيره لا تنكح مانكح ابوك او قال لتوضا من لمس المراة ارادة العقد والوطي وارادة المس باليد والوطي حتى لو طرح به وقال لا تنكح مانكح ابوك وطيا ولا عقدا ولتوضا من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحالة ولان ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما سوى الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضعه مستعملا في غيره والشئ الواحد

فاما زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا لو قال لامته انت
طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندنا قال الشافعي رح تعتق وتصح هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
اسقاط مبني على السراية والرفع حتى احتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول وسرى الى الكل اذا وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم
يرتد بالرد ولم يحتمل الفسخ فكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وقلنا طريق الاستعارة منحصرة على الاتصال ذاتا او معنى
وقد عدم الاتصال ذاتا لما بينا ان اتصال السبب بالمسبب في حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع للقيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة
لغة وشرعا على ما عرف وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين الطلاق الحي
واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفائدته رفع توهم من
يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب
مختصان بالمشروعات ويؤيد ما ذكر شمس الائمة رح لا تصح استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل **قوله** وهو اي الاتصال بين السبب
والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فان قوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله عمرة جملة ناقصة
لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما في الخبر وبصيرورتها
مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر وبالنسبة الى الاولى هو في
حكم العدم لكمالها في نفسها فهو معنى **قوله** فاما الاول اي الكلام الاول فتام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع
الطلقات الثلث بقوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في
قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم يتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت
بالاولى لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظيره ايضا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لتصح التعدية اليه
وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم افتقاره اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلوة
مظنونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام لعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدي فيكون صلوته
هذه مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه **قوله** وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما بلا خلاف
بين ارباب العموم وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فالشيخ بين حكم المجاز بالتصريح واشار
الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والخاص روما للاختصار وقصدا الى بيان الاهم وهو المختلف ولهذا اي ولان العموم يجري
في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة ههنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان
على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم مثل الحنطة وباشارته على ان الكيل
هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين وفي ضم
قوله ويجاوره الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجازي اي جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة **قوله** وابى الشافعي رح ذلك اي عموم
هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه او ابى عموم المجاز لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع

العبد الضعيف عصمه الله ينبغي ان يكون قوله يعتق هذا النصف في هذه المسألة على قول ابي حنيفة رحمه الله عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف
او الضمان للاختلاف المعروف في تخيير الاعتاق قوله فان عنى باحدهما الاخر هذا هو التقريب يعني ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه
فيعتق النصف ليصدق ديانة وقضاءً لانه استعار الحكم لعلة فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا فان عنى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع
فيه فلا يعتق النصف الباقي ليصدق ديانة لانه استعار العلة للحكم مجاز وهو لكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهم لا
لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشائخ في امثال هذه الصور يدين ديانة لا قضاء لانه اذا استفتي فقيها يجيبه على وقف ما نوى ولكن القاضي
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتي احد عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل يبرئ
من ديانة فالفقيه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع قوله والثاني
اي النوع الثاني من الاتصال سببا لاتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس لعلة وضعت له ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها
لان معنى الاقتضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فبقوله محض اخرج عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ثم
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل
ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظائر مضافة الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك
فسره بقوله ليس لعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
بشرط ههنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تعاليزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول ملك
الرقبة وبواسطته زوال ملك المتعة بزوال ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا
اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وانما هذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكس اي عكس
المذكور اي لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم
من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واراده اللازم والمسبب يفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب واراده ما هو من لوازمه
تقديرا وهو المسبب حتى لو قال لامرأته حرمتك واعتقتك وانت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق فاما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب
لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة
والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب لازما له لعدم
افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه
به وكقول الراجز اقبل في المستن من ربابه اسنمة الابل في سحابه يعني الماء باسم مسببه وهو اسنمة الابل لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات
ولا يوجد النبات الا بالماء وذلك لان السبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذن متعلقا بالمسبب
ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب موضوع له وتفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فحصل
الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها وتفتقر اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام
للعنب بدون مائه وكذا النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلقا به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين

حيث انه لولا ادخل التنوين فيه كما الحق البناء به في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لولاه لدخل التنوين فيتم بها الاسم وانما سمي الحاصل المقصود وهو فهم المعنى وشملني كلام المشائخ غير غريب لان نظرهم الى تصحيح المعاني وتقويمها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا الاتصال بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والمسبب فلذلك قال الشيخ وهو اي الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء قوله وانه اي هذا الاتصال يوجب اي يثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وارادة العلة كما جاز عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا له من حيث الوجود والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض بمنزلة الآلة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيصح جواز الاستعارة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا كذلك والمسئلة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق يقع على كمال وذلك لصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه لعبد صادق والمطلق قد تقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم تقيد بنقد البلد ومطلق الملك ههنا تقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة مد عا بجمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائة درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفرقة وانفق على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع دون المتفرق عرفا والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتريا بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي لبعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان اشتريت عبدا كاملا فحينئذ فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد لعينه او شراء عبد لعينه والمسئلة بحالها لا يعتق النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ولا يعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يستنكف من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستنكف ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا والكان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قوله يعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط عتقه ثم ملكه قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتق لم ينفذ فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال

فصل على غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل وصف بل لغير فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا هذا واراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب لكل ما علاك فاطلاقه ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اى السقف ثم المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب لوجه فسمي المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتينا كم اى كنا في طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اى اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلأ رعيناه وان كانوا كارهين غضابا ولم يلتفت الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين الصابا تفاق بين الفقهاء خلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامها ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع ستة وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليست في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الدين ويقال له احل رب المال اى وكله بقبض الدين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبوت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اى يورث وكذا الهبة والصدقة متصلتان بمعنى الفا من حيث ان كل واحد منهما تمليك لغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين والاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والحكم في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه الشيخ بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اى من قبيل الاتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب بمعنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما بمعنى لوجه ولكن العلة والحكم يتجاوران وكذا السبب والمسبب فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي عليه يبتني المسائل الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بنون الجمع والتثنية او التنوين او الاضافة كما في قولك عشرون درهما ومنوان سمنا وراقود خلا وملآن ماء عسلا اما الحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة كالاضافة فكما ان المضاف لا يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقا لها بالتنوين من

لان المجاز والهزل سواء واجيب عنه بمنع المساوات فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والهزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ
ولا ما يصلح له بطريق الاستعارة والاظهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لاتصال بينهما بل هو احتراز
عما ذكرنا ولا يقال تعريف المجاز غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليست
هي مستعملة في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول
الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة
المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص
يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى لانها استعملت لتاكيد التشبيه وهو معنى او بان الكاف اذا لم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له اولا لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالا في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له اولا وعلى هذا يصح
الاحتراز عن الهزل كما قالوا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما
مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة
اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في
موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة
اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة
قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شائعا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع
اما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما
وضع له واريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ
في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك
اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على البعض
واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه وغيرها كما بيناها في كتاب الكشف فالشيخ رح
حصره ههنا على المعنى والصورة بقوله معنى او ذاتا وهو اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا لان كل موجود من المحسوسات
موجود بصورته ومعناه اذ لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور
اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة
فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ رح بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وهذا لان الاستعارة لو جازت بكل معنى لم
يبق للكلام حسن وتراوة ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة

غيره للزم للطاعنين فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب وان قوله والراسخون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله ابن مسعود ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس رضي الله عنهم في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه والفتنة مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا لابتغاء التاويل فيتناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز رح انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القران الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا ثم ما قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة وما استانس الى التذلل لعن العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يجزم باستغنائه برايه هداية وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني والله اعلم **قوله** والقسم الثالث اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ بسبب استعمال المتكلم يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتذرنا عنه وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا واعلم بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من واضع فمتى تعين نسبة الحقيقة اليه فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولا استراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي وللصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة **وقوله** لاتصال بينهما معنى او ذاتا من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد وقيل هو احتراز عن الهزل فان الهزل ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان المجاز

يلتحق به قلت لما حصل المقصود وهو فهم معناه لا خير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل لغة والفضل نفسه ليس بمراد بيقين اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم ير فضلا في البدل المطلوب لا يبذل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه لاستتاره وعدم قرينة تدل عليه فكان مجملا قوله وحكم اي وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقيته المراد به الى ان يأتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا لحقيته البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن بيانا شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال يجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالها سم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شئ من كلمات القصر والانعقاد الاجماع الصحابة على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار مأولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان تسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا قيل قوله وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث القطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا السمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك مثل اليد والوجه والعين والاتيان والمجئ والاستواء على العرش ووضع القدم في النار واشالها فان قيل نحن في بيان اقسام ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم ايراده ههنا قلنا للمسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه التوقف فيه ابدا اراد به في الدنيا فانه يوقف على المراد منه في الآخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة على اعتقاد حقية المراد على معنى مع كما في قولك تجيء فلان في العلوم على صغر سنه اي مع صغر سنه لا يمكن ان يحكم لشئ في المتشابه انه هو المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم اجمعين وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله تعالى هذا وجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراسخين يعلمون تأويله فتغير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا فيسردون ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شئ من القرآن لكونه متشابها بل فسروا الكل وقال القتبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلم

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشئ على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا **قوله** وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي احتيج فيه الى التامل بعد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين اشاله ونظائره لا يوقف عليه الا بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشاله ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة اني فوجدها مشتركا بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده والا على المفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وعلى هذا فاعتبر امثالهما وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر لغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا وللفم والانف شبيه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب التحقنا هما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل الصائم لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة متألما فيه فوجدناه خارجا للتعذر لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصال الماء الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل **قوله** وضد المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه شمل معاني كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس مراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد شرعا ان والمراد واحد منها ولم يكن لتعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لموالية وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير تواردت المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط الصيرورة مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار من المجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخرون هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان

في محل بضاد البياد في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الابوة يخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص
واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في
محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل فكذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء في الخفي وان كان لسبب
عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء لعارض واذا كان
الخفاء متحققا في نفس الكلام كان متضادا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت
ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم كما كان غرض الشيخ رح بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور
جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه على الخفي
كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفائه في نفس الصيغة
لظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفائه لعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية في حق الطرار
والنباش لعارض وهو اختصاصهما باسم آخر اي اختصاص كل واحد منهما باسم آخر ليعرفان به اي ليعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص به
فان فعل كل واحد منهما وان كان شبه فعل السراق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا بهذه الواسطة
عن اسم السرقة فخفيت الآية في حقهما فاشتبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان
زيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا في آية السرقة فوجدناها في الشرع
عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق ويسارق عين
الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور
لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جنايته فيثبت وجوب القطع
في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف فاما النباش فيسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ الكفن ولا
قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته كالزاني والشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله وهو فعل في
غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال وارداء الخصال لشهادة العرف والطبع
السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعديه الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه
في الاصل باطلة لاسيما في الحدود فانها تندرا بالشبهات قوله وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب
لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة هو اسم لما يشتبه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل تمييز به من بين سائر الاشكال
قوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل
الى مأخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل مع اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
وامثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه
بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل اولا ثم ايراد المثال ان شاء للايضاح
على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا حليك ان لا تتعب في طلب المثال قوله اما الكل اي كل واحد من هذه الاقسام الاربعة فيوجب ثبوت
ما انتظمه يقينا وهذا في المفسر المحكم لا خلاف واما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرناه فهو مذهب العراقيين من مشائخنا كابي الحسن الكرخي رح
وابي بكر الجصاص رح واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين رح وقال بعض مشائخنا منهم الشيخ ابو منصور رح ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهر الا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي رح
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال والامكان بعيد الا يوجب العلم بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وكل عام يحتمل التخصيص
وكل حقيقة يحتمل المجاز فلما ثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع الاحتمال عن المحكم بالكلية وعن المفسر بعد وفاة النبي
عليه السلام وعندنا لا اعبرة للاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه الناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه فالاحكام
لا تتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها
امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على
ما بينا قوله ولهذه الاسامي اضداد تقابلها خص هذا القسم ببيان ما يقابله من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدمه
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتأكد بذكر مقابله ولتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم اخر
على حدة بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمأول المشترك من وجه وكذا المجاز يقابله الحقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه عليه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعلى هذا كان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل قسما اخر خارجا
عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فضد الظاهر الخفي التقابل على اقسام تقابل
المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضايفين كتقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم
كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كانهم اراد وا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا
وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد
منه لعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل اخر لسبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واعترض عليه بان الظهور لما كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة
ليتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد

ذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القرأة على الجنب
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحمل الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملئكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال
ينقطع لبداهة الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا غالبا واحتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد
به الباء تعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن التبديل سمى محكما فظهر بما ذكرانه لا بد من كون
الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل النسخ لسمى محكما وهو قول عامة اصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل
للنسخ وقال وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما فى العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو ما ظهر
لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على اضداده والاصح هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم
اى ماسون الانتقاض واحكمت الصنعة اذا اتقنت نقضها وتبديلها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى فى ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفات النبى صلى الله
عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما يظهر التفاوت فى موجب هذه الاسامى عند التعارض حتى ترجيح النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص
من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعضده فلما يؤيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا
فى النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفى تسميته يقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح فى العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوى
الحجتين المتقابلتين فى القوة ولم يوجد لما ذكر فى الكتاب لكن لما تصور بصورة التعارض من حيث النفى والاثبات سمى به مثال التعارض
بين الظاهر والنص لتعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول
ظاهر عام فى اباحة النكاح غير المحرمات فيقتضى بعمومه جواز النكاح ما وراء الاربع والثانى نص لا يقتضى اقتصار الجواز على الاربع كما ذكرنا
فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا فى مفهومه ولكنه يحتمل التاويل
اذ اللام يستعار للوقت والثانى لا يحتمله فيكون مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله
فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لان النكاح لان قوله تزوجت نص فى النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر مفسر فى المتعة ليس
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا فى الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر
شمس الائمة ونظر تعارض المفسر والمحكم لتعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان
الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التابيد لا يتحقق
به والاول لعمومه يوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى يوجب ردة فترجح على المفسر كذا فى بعض الشروح ولقائل
ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا بالنسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب
والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد
القبول فان اشهاد العميان والمحدودين فى القذف فى النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم

فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح ذي يستطيبه المرء من النساء نص في بيان العدد لان سياق الاية لذلك بدليل قوله تعالى مثنى وثلث ورباع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الى ما جعل لكم من النساء لان منهن ما حرم كالتي في اية التحريم وقيل ذهابا الى الصفة ولان اللاتي من العقلاء ويجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكريرها وهو محل النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد مثنتين مثنتين وثلاثا وثلاثا واربعا اربعا كذا ذكره في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من ثابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانها لم تدرك فان قيل العدد الذي طلق للناكح فالجمع هو ان يجمع بين مثنتين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير بقوله مثنى وثلاث ورباع قلنا الخطاب لما تناول الجميع وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي طلق له كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الالف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى ولهذا عطف بالواو دون اولئك لو ذهبت في هذا المثال تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة افهمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا البعض درهمين والبعض ثلثة والبعض اربعة فكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسوغ ان يأخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لان يكون للكل الاتفاق على عدد واحد منها او ان اختيار اي عدد شاء منها قوله فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة بينا في صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلايم التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف فاشار بلفظ الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة اذ الاباحة بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة نص في بيان العدد لانه الضمير للنكاح سيق الكلام لاجله اي لاجل بيان العدد بدليل قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فانه زاد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا قوله والمفسر وهو ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر بيد ان المفسر لا يبقى في لفظه احتمال قريب ولا بعيد فانه مشتق من الفسر الذي هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملئكة ظاهر في سجود جميع الملئكة لكنه يحتمل التخصيص واراده البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملئكة يا مريم اي جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازدياد وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية قوله وحكمه اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بلا احتمال تخصيص وتاويل اشارة الى رجحانه على النص فقد ذكر في شرح التقويم وحكم اعتقادا ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة الا انه اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ ويعني به المعنى القائم باللفظ لانه يودي حينئذ الى الكذب او الغلط

قطعيا قوله والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بسبب توحد المعنى وتكثره وبهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بسبب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمة الله لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر كذا المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشيء نفسه وهو ما ظهر المراد منه يعني للسماع بنفس الصيغة اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان احترز به عن الخفي والمشكل واشباههما فان ظهور المراد فيها توقف على امر آخر بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي والعرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يتضرر في افادة معناه الى غيره قوله والنص هو كذا ذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل رايت فلانا حين جاءني القوم كان ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالذكر ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور جلاء بالنسبة الى غير المسبوق له ولهذا كانت عبارة النص احجى على اشارته قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله بمعنى في المتكلم ولقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السرخسي رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر بالمعنى المراد منه بنفس السماع من غير تامل شاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله جل ذكره واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق ولم ان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما عقل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بجعله السوق لما قلنا فليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في الطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى للسامع وان كان بجواز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مرتبة على الاخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازيد منه بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة تعلقية تنظم اليه سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الاية المذكورة لم يفهم بدون اقتران المثنى وثلث ورباع بها ولهذا ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فما ازداد وضوحا بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما واما قوله سبق في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام نحو هو الغرض للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله مثنى وثلث ورباع وقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسبوق لبيان العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذه العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق معتبرا في صيرورة الكلام نصا من غير قرينة تعلقية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى

لا تاويلا وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويحتمل انه انما قيده بالمشترك لانه لم
يرد بالماول ههنا جميع اقسامه بل اراد به نوعا منه وهو الماول من المشترك يعني هذا الماول وهو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الظن
من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك يدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم تتغير تلك الدلالة فان القرء
بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام الماول فانها قبل التاويل
تدل على معان بالوضع وبعد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضي لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
يدل بالوضع على نفي الجواز اصلا وبالحمل على نفي الفضيلة لم تبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سنبينه ثم قيل انما دخل الماول
في اقسام النظم صيغة ولغة مع ان المراد تبيين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى
اولى ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير
اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
الحكم قطعا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك
لما التحق بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ
بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولهذا انفصل هذا القسم من الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر انفصل به
كل قسم عن غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة
انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر اليها
وهو التركيب والاستعمال في موضعه او غير موضعه واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكر في الميزان
ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو ماول ولا ذكر فيه في موضع اخر ان زال الاشكال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى
ماولا ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان
قطعي الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وان كانت قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة الاخرة من القسم الاول فلذلك سميناه فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها يجب يكفر جاحدها الا ترى
ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقدين مع لحوق البيان باية الربوا في الاشياء
الستة ولم يكفر من انكر تقدير فريضة المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وكيف ثبت الحكم قطعيا بمثل هذا
البيان وفي ثبوته بيانا شبهة وفي الجملة لم يتضح لي وجه الحاقه بهذا القسم وهو اعلم بالحقيقة **قوله** وحكم وجوب العمل به على احتمال الغلط اي حكم الماول
وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في
اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطي ويصيب فيكون الثابت به محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا ايضا

لا قطعيا

هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمة الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو ظاهر فالمراد
من الاسامي المسميات اي الاعيان فكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين لاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لاشتراك المعتق والمعتق
وغيرهما فيه والقرء لاشتراك الحيض والطهر فيه ونظير المشترك بين المعاني الاخفاء للاظهار والستر والنهل للري والعطش والبيع لازالة
ملك المبيع بمقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان من البينونة بمعنى انفصل وظهر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل حتى
لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه
الاستكشاف لهيبة المتكلم او الاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما يظن المتكلم ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان
السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا او شيئا اخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد به فهذا يقتضي
امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه لما ابى ذلك بقي اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب وقوعه اما غفلة من الواضع
ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في
اخرين ثم تراضى الكل بالوضعين او اختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى واشتهر فوضعه آخر بمعنى اخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او القصد
الى ان تعريف الشيء لغيره مجمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال وان كانت توقيفية كما ذهب
اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ارادتهما منه
ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما حينئذ
من كل وجه فثبت انه لا عموم له **قوله** وحكمه التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم
دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتامل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به
المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء المشترك
بين الحيض والطهر لوجود اصل هذا التركيب والاصل الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلاقة
قط واقرأت جنينا اي لم تضم رحمها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا
حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء
في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل علم ان الثابت
في حق الحرائر الحيض دون الاطهار **قوله** والمأول وهو ما ترجح من المشترك لبعض وجوهه بغالب الرأي قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي
وهما ليسا بلازمين فان الخفي او المشكل او المجمل اذا زال الخفاء عنه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا ايضا كذا في الميزان والتقويم
واصول لصدر الاسلام وغيرها وكذا الظاهر او النص اذا حمل على بعض محتملاته صار مأولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالرأي ليس بلازم
لحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال لاشتراك المعاني فيه وغالب الرأي على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المأول
ويكون تقدير الكلام المأول ما ترجح مما فيه خفاء او مما فيه احتمال لبعض وجوهه بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا

عدم استقلاله بنفسه في النسخ خلوص معنى المعارضة اذ لو عمل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص مستقلا بنفسه تبينا ان المخصوص
لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فتعليل التعليل اذا الاصل في النصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا
مما بقي داخلا في العموم وهو المراد بقوله على تجوز ان ينظر الخصوص فيه بتعليله وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وجهالته تقتضي سقوط العمل
به الا انا عرفنا العام موجبا قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشك ولكن دخلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ عن دليل ظاهر فاوجب العمل دون العلم كخبر
الواحد والقياس واذا كان مجهولا يجب ان يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا كما كان نظرا الى شبهة النسخ وان لا يبقى العام حجة لتمكن الجهالة
فيه نظرا الى شبه الاستثناء فلما تردد كل واحد منهما بين الزوال والبقاء لم تبطل واحدا منهما بالشك فبقي العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة بعمل
بدليل الخصوص فان احتمال لحوق تغيير بالخصص قايم وعلى تقدير لحوق التغيير به تحقق احتمال الخصوص في كل فرد من العام وكان العام قبل
لحوق التغيير بالخصص موجبا للحكم في جميع الافراد على احتمال ارادة الخصوص في كل فرد فاذ كل فرد يحتمل ان يكون هو المخصوص من العام وهو معنى
قوله تغيره وبعد لحوق التغيير بالخصص يصير بمنزلة الخصوص المعلوم فيبقى ظنيا ايضا لاحتمال التعليل فتبين ان العام بعد التخصيص يصير ظنيا
معلوما كان المخصوص او مجهولا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى لما ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال لحق بهم
النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والمزمنى والرهبون بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحراب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص
بالقياس وكما في نص الربوا الملحق البيان بالمخصص في الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس وخص بالقياس قوله
والمشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك اي هو اللفظ الذي اشترك فيه معان او اسام اراد به
الاشتراك بحسب الوضع عرف ذلك بمورد التقسيم فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع
ومعنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذه اللفظ فانه لفظ
اشترك فيه اسام فاحترز عنه بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البدل لا بطريق الشمول وقوله معان او اسام بصيغة
الجمع ليوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين كالقرء وكهذا
قيل في حده هو اللفظة الموضوعة بتحقيقين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فاحترز بقوله بتحقيقين مختلفتين عن الاسماء المفردة
وبقوله وضعا اولا عن المنقول وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل الشئ فانه قد تناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل
من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم ان ذكر كلمة او في التحديدان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف و
وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التقسيمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود
والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين
او ما له ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولها تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله معان او اسام من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد
لدخولها تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للحد ودلدخولها تحت قوله ينتظم ويمكن ايضا ان يعبر عنهما بلفظ واحد بان يقال هو
ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد من قوله والمشترك كالمشترك الاصطلاحي ومن
قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العين مثلا
مثالا للاشتراك في الاسامي ان جعل موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب وغيرها ومثالا للاشتراك المعاني ان جعل موضوعا بازاء مفهومات

لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قايم لانه لايرد الا فيما يحتمله الا ان ثبت بالدليل انه غير محتمل للتخصيص كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لعدم ما في السموات وما في الارض وإذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لايمكن القول بثبوت موجبه قطعا كالقياس وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قايم فيه وثبت موجبه قطعا مع ذلك عند الشافعي رحمه الله لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يوثر في رفع القطع واليقين وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لايخرج العام عن حقيقة لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق كما عرف فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة معنى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يوثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المعنى الآخر معتبرا في رفع اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه من حقيقة وضعه فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسك من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه لازما لذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لايمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل بيانه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة يدل عليه يوجب التلبيس على السامع ويوحي الى المكلف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير ذكر دليل يفهم السامع مراد المخاطب قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل لايبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وكتخصيص المستامن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك الاية من قوله عز وجل فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله غزاسمه احل الله البيع وحرم الربوا فيقبل الامكان للخصوص معلوما يبقى العام في الباقي موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا اسقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا وعندنا يبقى العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لايبقى قطعيا بل يصير ظنيا كالقياس وخبر الواحد بكما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا لحقه اي العام خصوص معلوم او مجهول اي مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كاية الربوا في البيع تخصيص الربوا الذي هو مجهول لكونه مجملا من البيع واية الربوا تصلح مثالا للخصوص المعلوم بعد البيان كما يصلح مثالا للخصوص المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثال الخصوص المعلوم فحينئذ اي فحين لحقه الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي او في الكل على تجوز اي على احتمال ان يظهر الخصوص اي التخصيص في العام بسبب تعليل الخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تفسير الدليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وبهذا سمي قبيل اضافة المصدر الى المفعول وبيانه ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لكلمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ولهذا شرط اقترانه بالعام كما شرط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه كدليل النسخ ولو لم يكن لسبقه العام يفهم من المراد فاذا كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لايقبلان التعليل لان المانع من التعليل في الاستثناء

او لمسمى على الانفراد الا انه يبسط في العبارة الغرض هو الاحتراز عن العام وعن المشترك بين المشخصات جميعا فان قوله عن الانفراد بالنسبة الى كل لفظ احتراز عن شيء آخر ولو لم يبسط في العبارة لم يحصل هذا الغرض **قوله** والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والمراد باللفظ هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله ينتظم اي يشمل حصل الاحتراز عن المشترك فانه لا يشتمل معينين بل يحتمل كل واحد على السواء بقوله جمعا احترز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ويأتي ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط فحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فايدة الاختلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسميات احترز عن المعاني فان العموم لا يجري في المعاني عند المتاخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكشف ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه في عامة الكتب ولم تتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عرف لانا نقول الحد وقع لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رايت رجلا اريد به غير ما وضع له العلاقة بين المحلين اذ الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايت اسدا يرمي بقرينة الرمي لعلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته على انا ان سلمنا ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا المطلق والعام وعموم النكرة المنفية لم تثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولها اذ هي لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين بما ذكرنا ان الحد جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام لا التقسيم للحد فانه قد تم بقوله ينتظم جمعا من المسميات والتفسير وان كان يقتضي سبق الابهام والحد مما يحترز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خللا في حصول المقصود لا يعبأ به ومثله كثير في كلام السلف والمراد من الانتظام لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عامة من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ الخصوص **قوله** وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي ثبوته فيما يتناوله قطعا ويقينا ستميز اي على وجه القطع ارادة لنفي وارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعد ثم الشيخ رحمه الله بين حكم العام قصدا واشار الى حكم الخاص **قوله** كالخاص رد ما للاختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعي واختلف في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي والبه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وغيرهما موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال

وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال الة التاديب في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كالفتح والضرب الا ان في بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز حد الصغر ومن هيئته كونه كبيرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا تدل هذه الهيئة في اسد ونمر على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة حروف الاسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه كبيرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض بمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته على كثرة وعمومه وفي المشترك دلالة حروف القراء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار متكلم والسامع فان المشايخ رحمهم الله نقل ما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا يليق بهذا الفن قوله الخاص وهو كل لفظ وضع لكذا ذكر كلمة كل في التعريف وان كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الحدان يستقيم على كل فرد من افراد المحدود لو جودا لحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا التعريفات في تصانيفهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالغة تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم بحصول مرامهم دونها ثم قوله كل لفظ عام يتناول الالفاظ الموضوعة للمعاني وغيرها فبقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر ايضا وبقوله معلوم خرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذا لمراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا للمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افرادا ولم يكن ولا حاجة الى الاحتراز عن المجمل في الحقيقة لان هذا تقسيم بالنظر الى الاصل الوضع والاجمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالعوارض فالمجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل احد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى انكان مدلول اللفظ يدخل في التعريف المشخصات ايضا لانها معاني الالفاظ الموضوعة لها فيكون اسما متناولا للخصوص والجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ الاشتراك في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا التخصيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين امنوا للتفاوت القوي بينهم وبين عامة المومنين في الدرجة والشرف وكتخصيص جبرئيل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملئكته ورسله وجبرئيل وميكال بعد دخولهما في عموم الملائكة لقوة تنزلتهما وشرفهما عند الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو كالعلم والمجمل فيكون هذا تعريفا لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي لا التعريف الخاص من حيث هو خاص وتضييه الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول فردا كالرجل والمراة والغرض من تحديد كل قسم بحد عليحدة هو الاشارة الى ان الخصوص يجري في المعاني المسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في حد المشترك هو ان يشترك فيه معاني او اسامي ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم ويجوز ايضا ان يكون الكل تعريفا واحدا لان معناهما في الحاصل الخاص كل لفظ وضع لمعنى

الاول والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من
ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجيح
هو المأول ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع ترجيحه وهو المأول
لان المفسر يبقى حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد ومنع الترجيح في المفسر لانه انما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب
المرجوح بالكلية حتى صار مثل الخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه قلت وهذا غير مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجيح دخل في عدم
الترجيح وقد حكم عليه بانه مشترك فيصير المفسر محكوما بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع
او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفس الصيغة والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتامل
فهو المشكل وان لم يكن فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابهة والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ
مستعملا في موضعه وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم
الاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره والاول كان النظم مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة
فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة ولكن الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات
صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر ذلك بادنى تامل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتب مما يمكن ضبطه في حق هذه
التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتب منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقعت هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شيء يتراءى انه هو الصواب اول وهلة فاذا
كشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان الحق غيره فامعن النظر اولا ان الاقسام التي ذكرها الشيخ هل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فيه لم يكن بد من
القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتامل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمرك انه لا يقتضي ذلك لان بقوله تعالى
منه ايات محكمات معناه بعضه ايات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات وتقديره ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه
محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اذ لم يوجد من طرق القصر فيه بشيء الا يرى انه لو عطف عليه وايات اخر مفسرات وآيات اخر مجملات لاستقام
المعنى ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما في اعلى
درجات الظهور والخفاء واعلم ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقران قسم يشتمل على الخاص والعام
والمشترك والمأول وقسم آخر ليشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القران
ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالحروف ينقسم الى مجهورة ومهموسة
بجهة ثم ينقسم جميعها الى شديدة ورخوة بجهة اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى مطبقة ومنفتحة على ما عرف فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا فظاهرا
وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة وجه الشيء
طريقه ما يقال ما وجه هذه الامر اي ما طريقه والمراد من الوجوه الاقسام وقدم النظم لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على تصرف في المعنى طبعا فتقدم
وضعا ولذا قدم المفرد على المركب لهذا المعنى صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته

ت فالمعنى الذي هو المقصود قائم فتثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القران والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا
لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى وقد ذكر الامام المحبوبي رحمه الله في شرح الجامع
تعيين ان حرمة القران متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية جاز واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة
اركان الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة
سقط فيما الحق بها وعن المسئلتين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرانا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للجنب والحائض
توريه والانجيل والاول احسن واشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لا بد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز
صلوة بدون القران وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة
فارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا اذ لا يكون المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة قلنا
جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما القيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او القيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القران مقام النظم
نقول كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل في الحد ويكون الحد جامعا وتفسير
المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا ونقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقران ولكنه لا يسلم
جواز الصلوة متعلق بقراءة القران المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون
نظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ماوله ولا محتملة للمعاني وزاد
تهم ولم يخل نظم القران زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء بما كسبا سزا اما لو قرأ تفسير القران
يجوز بالاتفاق وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا
جنون بداوي والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوع
حنيفة رحمه الله الى قول العامة رواه نوح ابن ابي مريم عنه ذكره فخر الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة
ين وعليه الفتوى قوله واقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القران اسما للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع
ثبتة بالقران توقفت على معرفة شرع في بيان اقسامه فقال واقسام النظم والمعنى اي نظم القران ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة
حترز به عما لم يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ هو بحر عميق لا تنقضي عجايبه ولا تنتهي غرايبه ولا يقال ليس شيء من القران
ما يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات
قران فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة
ح هذا الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثاني عليها صار عشرين قسما
ذكر الشارحون في انحصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره
اول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره صح والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اي القاء معنى
لسامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث
ن كان من جهة المتكلم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال اذ لا ثالث والاول هو القسم

من القرآن لكنها ليست جزءا من كل سورة عند نابل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمه الله لانها كتبت مع القرآن بامر الرسول عليه السلام ونقلت الينا بين دفات المصاحف مع انهم كانوا ايبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي السور مع القرآن من التشهير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدعت لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين الان النقل المتواتر لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وحديث التسمية وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يكفر من انكر كونها من القرآن لزعمه انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدور الكتب ويذكر عند كل مرزي خطرا لكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الكفار واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر المحقق التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو التقى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا يجوزان في كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس السورة آية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا يتادى بها الفرض المقطوع به واما جواز قراءتها للحائض والجنب فعند قصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين لها على قصد الشكر فاما على قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليهما قوله وهو اي القرآن النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رح الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اي رماه ولفظت الرحى الدقيق اي رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب مع نفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية الادب والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله اي للمختارات مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى فاجاب عما استدل به الزاعم بقوله الا انه اي لكن ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة على التيسير قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقتدي تحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى توضيحه انه نزل ولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر قراءته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه الصلوة والسلام واذن بتلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب عامة تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤه بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كالمسح بالخف وقصر الصلوة حتى طريت اللزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زايد على اصل الفرض في اركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى كفر من انكر كون النظم منزلا كالمعنى وحرمة كتابته بالمصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحايض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله لانه لم يرد عن المتقدمين من اصحابنا فيما رواته نصا وما ذكرنا جواب المتاخرين فالشيخ رحمه الله بنى الجواب على اصلهم لا على مختار المتاخرين والمتاخرون انما بنوا ما ذكروا على ان النظم

ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه عن الخطاء فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك
الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقسم الا على هذه الاربعة لا ان الفعل يوجب حصرها على اربعة **قوله** اما الكتاب اي الكتاب الذي سبق ذكره واللام للعهد فالقرآن
المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة واعلم ان الحد وتعني به المعرف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ
عن حقيقة الشيء وماهيته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود وان يحترز فيه عن العوارض كقولك في حد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسؤول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر
ومن شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود اذ لو لم يكن مطردا لما كان مانعا
لكونه اعم عن المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقي سواء
اراد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز
وهو معنى ذاتي الكتاب المحدود وذكر فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام
فهو اما رسمي ان اراد به المعنى الثاني واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب والاتم باللوازم فلذلك قال فالقرآن هو مصدر كالقراءة قال الله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته وانه المعنى المقروء ههنا فيتناول جميع ما اقرأ من الكتاب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية
وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على الرسول اي على رسولنا عما انزل على
غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وعن الوحي الذي ليس بمتلو ان لم يجعل القيد الاول احترازا عنه واعتبر مطلق الانزال لفظا او معنى وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق
الاحاد ونحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على
قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما لم يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام لا يتوقف عليه وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف او لفظي ان اراد به المعنى الاول لان
القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو كالتورية المنزل على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزلناه
قرآنا لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله ايضا في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك وبالمجاز احترز عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز بالمكتوب في المصاحف
عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الذي ليس بمتلو كما ظنه البعض ولانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه وباقي القيود على ما فسرنا فعلى هذا الوجه المنزل على الرسول قيد
واحد بخلاف الوجه الاول وما قيل ان هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء اذ الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا
باطل غير وارد على هذا التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع
متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل
عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفاتر المصاحف على انه يمكن له التفصي عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعته
الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور فان قيل يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في صورة النمل فانها دخلت في الحد وليس بقرآن
ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قلنا الصحيح من المذهب انها

والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات بهاكذا ذكره ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة تلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له فى اثبات ماسوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بالمشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعامة الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس اختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه ولكل اعتبار واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنها لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف فى اثبات الاحكام على شئ فقدمت على القياس الذى يتوقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع القياس لانه لما توقف فى اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط من هذه الاصول وانما كان فيه احتراز عن القياس العقلى ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا فى محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والى ايثار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذى هو موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظنى فى الاصل وقطعية يعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره فى تغييره وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا فى اثبات اصله وانما سواه من الاصول فى اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الماء العين يقال نبطه الماء من العين اذا اخرج فاستعير لما يستخرجه المرء لفرط ذهنه وقوة قريحته من المعانى والتدابير فيما يقصد ويهم فكان فى العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة فى استخراج المعنى من النصوص التى بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء ومثال الاستنباط من الكتاب بانتقاض الطهارة فى الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين اثبت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط ومن السنة جريان الربوا فى الجص والنورة والحديد والصفر بعلة الجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن فى ولد المغرور الثابت بالاجماع فان الصحابة لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم المنافع صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان ثم قيل فى وجه انحصار الادلة فى الاربعة ان الحكم اما ان تثبت بالوحى او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذى تتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ولم يكن والاول هو الكتاب والثانى هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان ثبت بالراى الصحيح او بغيره والاول ان كان راى الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس فالثانى الاستدلالات الفاسدة وافعال النبى عليه السلام داخلة فيها ومن جعل افعاله موجبة قال الدليل الشرعى اما ان يكون وارد امن جهة الرسول ولم يكن قرآنا فالاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

حقايق النقاب فاجتبهم الى الانجاح مسئولهم وشرعت في تحصيل مامولهم مستعينا بالله في تسويده وتنقيحه متوكلا عليه في تجويده وتحريره وسميته كتاب التحقيق لاشتماله على كشف حقايق المعاني وانطوايه على شرح دقايق المباني واسال الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير مسئول واكرم مامول وهو حسبي ونعم المعين **قال** العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد ابن محمد البخاري تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتب عمي وشيخي وسيدي وسندي ومولاي وهو الامام الكبير المعظم والهمام النحرير المكرم علم الهدى امام الورى مقتدى الائمة كاشف الغمة ناصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذهبين مقتدى المفرقين فخر الملة والدين علاء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس لا يمارى تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن الشيخ الامام المصنف قدس الله روحه **قال** اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله اما كلمة تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان الاصل في قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شئ فزيد منطلق اسقطت الجملة الشرطية ونابت اما منابها كما نابت كلمة نعم مناب افعل في جواب من قال لك افعل كذلك لتضمنها معنى الشرط لزمتها الفاء ولتضمنها معنى الابتداء لم يلها فعل فلا يليها الا الاسم وقد يستعمل في الكلام للتفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاءني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته واما بشر فاعرضت عنه ولا استيناف كلام من غير سبق اجمال كما ما المذكورة في اوائل الكتب وقيل اول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبي عليه السلام وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبي وبعد من ظروف الزمانية والعامل فيه ههنا كلمة اما فانها لنيابتها عن الفعل تعمل في الظروف خاصة **والحمد** هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته والله اسم تفرد به الباري سبحانه وتعالى يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روي عن الخليل وابن كيسان ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولهذا اضيف الحمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات والنوال العطاء والصلوة في اللغة الدعاء واذا اضيف الى الله عز وجل يراد بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما ضمن الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه فعول بمعنى مفعول والنبي من اوحي اليه سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل وآل الرجل ذريته واهل بيته وقيل قومه وآل النبي متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام كل موحد من تقي فهو لي ثم الرسل وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على آلهم عند ذكرهم جائزة بطريق التبع للدعاء المأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك لان كل ما ثبت تبعا يعطى له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتضحية الجنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن **قوله** فان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من هذه الاصول اي ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره كما ان الفرع ما يبتنى على غيره والمراد من الاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع في اللغة الاظهار وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب

ORIENTAL
OXFORD
INSTITUTE LIBRARY

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى مهد سبيل الاسلام بالايات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة واوضح معالم الدين بنور المنقول والمعقول وزين قلايد الشرع بجواهر الفروع والاصول وانار منار العلم بانوار الكتاب والخبر واضحك رياض الفقه بازهار القياس والاثر شرع مشارع الاحكام بمزيد لطفه وانعامه ونهج سبيل الحلال والحرام بآثار بره واكرامه نحمده على تواتر الايه نحمد نستحق به الجزيل من طوله ونشكره على تظاهر نعمائه شكرا نستوجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادى الى صراط المستقيم ونبيه الداعى الى جنات النعيم محمد ن المبعوث الى كافة الامم والمجبول من المجد والكرم وعلى آله واصحابه ازهار حدايق الدين وانوار احداق اليقين وبعد فان اشرف علوم الدين والطفها عند ذوى اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتمهيد قواعد الدين والاسلام العلم الذى هو امتن العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا وارجحها معيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام المبينين لقاعد الحلال والحرام فهو لدقة مسالكه اولى ما يكفن حيا والقريح فى مضمار اقتباسه ولصعوبة مداركه احرى ما تتراض الطباع فى حلبته قواعده واساسه والعلماء الائمة الاعلام وعلماء اهل الاسلام قد صنفوا فى هذا القسم كتبا جمة عزيزة الفوائد كثيرة العوائد مشتملة على الحقايق منطوية على الدقايق واطالوا فى جودة تصنيفها والبلوغ فى حسن تاليفها غير ان المختصر المنسوب الى الشيخ الامام والقدوم الهمام مالك ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف اسرار الحقيقة مولانا حسام الملة والدين ضياء الايمة فى العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثى نور الله مرقده وسقى بماء الرضوان شهده فائق سايرا التصانيف المحققه فى هذا الفن بحسن التهذيب ولطف التشذيب ومتانة التركيب ورصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين الانام بعدا وقربا وذاع فى بلاد الاسلام شرقا وغربا بيد انه رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار وما للتخفيف والاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح والتهذيب والتنقيح فالتمس منى زمرة الاصحاب وخلص الاحباب بعد فراغى عن املاء كشف الاسرار ان اشرع فى شرح فى كشف دقايق مفصلاته وبسط حقايق مشكلاته وان ارفع عن نفائس لطائفه الحجاب وان اكشف عن عرائس

ORIENTAL
OXFORD
INSTITUTE LIBRARY

اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

كتاب الحديقة

شرح الحسامي المعروف

غاية الحقيقة

قد طبع في المطبع الذي نسب الى منشي نولكشور الواقع في لكنو

756

A[illegible]DAL[illegible]ZIZ ibn [illegible]ad, al-[illegible]ri

Commentary on the [illegible]untak[illegible]ab of [illegible], ibn [illegible], [illegible]l-Ak[illegible]shikat

Lucknow, 1293.